



**GEMMA OROBITG (COORD.)**

*Medios indígenas. Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina*

**MADRID:** Iberoamericana

**AÑO:** 2020

**PÁGINAS:** 419

**ISBN:** 978-84-9192-100-4

**ANNA PEÑUELAS PEÑARROYA / UNIVERSITAT DE BARCELONA**

## Reseña

Este libro analiza los usos, significados y efectos sociales de los medios indígenas en diferentes entornos culturales de Latinoamérica desde los Andes a Mesoamérica y las tierras bajas sudamericanas, así como en dos ejemplos afroamericanos. Desde una perspectiva etnográfica y comparativa, se analizan las prácticas en torno a la radio, el vídeo, las redes sociales y los *mass media* y cómo estas tecnologías son apropiadas según las características de cada medio. Los diferentes casos etnográficos presentados muestran cómo la comunicación indígena busca crear y expandir la comunidad con el objetivo de conectarla con una diversidad de actores sociales y políticos, y cómo estas comunidades surgidas de y en los medios reflejan nuevas formas y modos de ser indígena en el contexto del mundo globalizado actual.

El libro se divide en cuatro partes, una para cada uno de los medios contemplados. La primera reúne los capítulos sobre la radio, el medio indígena por excelencia y aun así el menos estudiado por los antropólogos (Bessire y Fisher, 2012). La radio es considerada por los mismos indígenas una nueva tecnología que permite actualizar el uso de la palabra, central en el mundo indígena y en sus formas de comunicación, así como reproducir las características de la comunicación indígena y transformar las comunidades involucradas en el medio. En el Capítulo 1, Martínez Mauri y Merry López exponen la importancia de la radio entre los *guna*

de Panamá en su organización interna, lucha territorial y vida cotidiana en las comunidades. Para los *guna*, la radio permite poner en práctica formas de sociabilidad basadas en la oralidad, a la vez que crear cohesión, clarificar las interacciones y favorecer el control social. A pesar de las múltiples dificultades que experimentan los pueblos indígenas en Panamá para hacer valer su derecho a la comunicación propia, los *guna* han conseguido ocupar espacios en los medios nacionales y retransmitir en onda corta y en *streaming* las asambleas del Congreso General, lo cual por un lado ha facilitado mantener los vínculos con la población móvil que vive fuera del territorio y, por el otro, fortalecer las formas tradicionales de gobernabilidad interna.

El capítulo 2 analiza las concepciones sobre la palabra y la comunicación de los indígenas de lenguas mayas de Chiapas, México. Mediante el análisis de los significados del término maya «ko'p», traducido como «palabra» pero con un campo semántico más amplio, Pitarch argumenta que el uso de la radio no solo implica un intercambio verbal, sino un conflicto abierto, lo cual se hace evidente en la competencia de las radios indígenas para ocupar un espacio radioeléctrico, con la intención de fundar comunidades en las que sus miembros estén unidos virtualmente por la palabra. Por su parte, Muñoz Morán analiza en el capítulo 3 cómo los comunicadores populares de un grupo de emisoras dirigidas a la población del sur de Bolivia se erigen como figuras políticas y se incorporan al sistema de cargos políticos en base a su don de palabra, liderazgo y habilidades sociales para relacionarse con actores extracomunitarios. El autor argumenta que la comunicación en estas comunidades se basa en el uso de la palabra y en su capacidad de ponerla en relación (Orobitg, 2021), de manera que los comunicadores se convierten en la voz de la comunidad y son las formas adoptadas por esta para comunicarse en la región y traspasar los límites comunitarios.

En la línea del capítulo anterior, Pérez Galán evidencia en el capítulo 4 cómo a través de su desempeño como comunicadoras, las mujeres indígenas de Bolivia se han incorporado al sistema de cargos políticos. A través de los testimonios de comunicadoras profesionales y reporteras populares que trabajan en medios indígenas, la autora aborda las desigualdades que experimentan por la intersección de su género, clase social, etnicidad, procedencia y formación, y analiza los efectos que tienen en la forma en como practican y entienden la comunicación indígena. Por último, concluye que la comunicación indígena contribuye al cuestionamiento de los roles tradicionales de género, promueve la lucha por la defensa de los derechos colectivos, así como la emergencia de mujeres líderes a distintos niveles.

En el capítulo 5, Gil García describe cómo en el contexto argentino la radio plasma el conflicto entre las poblaciones indígenas y otras poblaciones locales. El autor destaca cómo tanto las radios indígenas como las comunitarias buscan diferenciarse mutuamente en base a las formas de entender la comunicación en relación con «lo comunitario», y evidencia su pugna por el reconocimiento legal y social. Mediante el análisis de las diferencias entre ambas radios argumenta que las comunitarias buscan la identidad en la radio y generar un sentimiento de pertenencia, mientras que las indígenas persiguen una «comunicación con identidad».

Los siguientes dos capítulos versan sobre el cine indígena y muestran cómo a través del vídeo la comunicación indígena busca desbordar y ampliar la comunidad para sumar nuevos aliados en la defensa del territorio y la naturaleza. Los dos autores plantean que la utilización del audiovisual responde a la lógica de la oralidad como forma histórica de expresión indígena y evidencian cómo a través del vídeo se denuncian las usurpaciones del territorio indígena y se muestra lo que significa ser indígena en la actualidad. En primer lugar, el capítulo 6 presenta la producción de películas y artefactos comunicativos por parte del pueblo *arhuaco* de la Sierra Nevada de Santa Marta y su relación con la imagen. Gómez Ruiz plantea que la producción de imágenes da cuenta de las experiencias de ser indígena y se ha configurado como un campo para compartir las formas de entender el mundo de los pueblos amerindios. Se trata de una forma de activismo cultural (Ginsburg, 2011) que utiliza la producción audiovisual como una herramienta simbólica y política para comunicar y defender lo que sucede en el territorio. Sin embargo, destaca la doble vertiente de la imagen, como aliada y como enemiga del pueblo *arhuaco*, al visibilizar las problemáticas de su territorio a la vez que «desnudar la tierra» y hacerlo más vulnerable. Además, el autor expone que el pueblo *arhuaco* entiende la comunicación como un «ir escuchando», que parte del interés por el otro, intenta crear vínculos y establecer espacios de diálogo y se basa en una atención permanente y comprensión profunda de lo que acontece en el territorio.

Por otro lado, a través del análisis de un festival de cine indígena organizado en una comunidad *emberá* de Panamá, Izard analiza en el capítulo 7 la producción, así como el consumo y recepción del cine indígena por parte de las comunidades indígenas y enfatiza en la relación de este medio con la etnicidad. El autor argumenta que en el cine indígena y sus festivales se construye una conciencia cultural y resistencia política por parte de los pueblos indígenas que se articula alrededor de la relación entre territorio y cultura, y evidencia cómo el cine posibilita la emergencia de nuevos líderes e interlocutores políticos.

A continuación, se presentan cuatro capítulos dedicados al análisis del uso de las redes sociales por parte de colectividades afroamericanas e indígenas. Los diferentes autores muestran el potencial transformador de las interacciones comunicativas a través de las redes sociales, argumentando que Internet ha modificado la cotidianidad de estos grupos, a la vez que la práctica que hacen de estos medios ha transformado los sentidos de las tecnologías de la comunicación. En el capítulo 8, Canals analiza el uso de distintas plataformas digitales por parte de los creyentes del culto a María Lionza como estrategia comunicativa y como dispositivo ritual. El autor constata una continuidad entre la práctica del culto dentro del mundo físico y dentro del mundo *online* y evidencia el papel de las redes sociales como dispositivos relacionales que permiten crear situaciones de copresencialidad entre creyentes, espíritus y antepasados. Además, argumenta que el culto utiliza varios procesos de verificación mediática para certificar la fiabilidad del medio como dispositivo de presencia y para constatar la calidad del médium y poder de los espíritus.

En la misma línea, Pons Raga analiza en el capítulo 9 los distintos usos, sentidos y apropiaciones de las plataformas digitales por parte de los practicantes de las religiones afrocubanas en Barcelona y expone cómo la categoría de «secreto» vehicula el conflicto entre la santería tradicional y la neosantería, y el uso diferenciado que cada posición hace de las redes sociales. La autora argumenta que Internet ha permitido una mayor flexibilidad en la exposición del secreto religioso, modificando incluso el propio concepto, y concluye que su uso ha transformado los sentidos y las prácticas religiosas de ambas tendencias, al mismo tiempo que la apropiación de las tecnologías digitales por parte de estos grupos ha generado un proceso de espiritualización de la tecnología (Campbell, 2010).

En el capítulo 10, Celigueta se centra en el caso de una asociación de tejedoras *mayas* en Guatemala que usa las plataformas digitales para identificar y denunciar el racismo y discriminación hacia las poblaciones indígenas que se esconde detrás de la folclorización de la vestimenta de las mujeres *maya* en campañas publicitarias, así como su apropiación por parte de empresas de moda nacional e internacional. El texto muestra el alto nivel de conflicto y odio racial en las redes sociales experimentado por estas tejedoras, quienes, sin embargo, las han seguido usando como plataformas de visibilización, denuncia y debate. En este sentido, la autora destaca la cualidad mediadora de los medios indígenas (Ginsburg, 1991 y 2002), y argumenta que la comunicación indígena no solo busca denunciar, sino sobre todo presentar y legitimar sus formas de pensar y organizar el mundo.

Para cerrar esta parte, el capítulo 11 analiza la organización social y política del pueblo *xavante* de Brasil en base a un proyecto de educación mediática e inclusión digital para la producción de medios de comunicación propios. Franco Coelho describe la organización y desarrollo de los talleres de formación y capacitación, y argumenta que la introducción de los medios de comunicación en la comunidad no provocó un cambio en las relaciones sociales ni en los conflictos políticos internos del pueblo, sino que más bien los reforzó, ya que las distintas facciones disputaron y utilizaron el proyecto para ganar más liderazgo y prestigio.

Finalmente, el libro recoge dos capítulos dedicados a la televisión, que analizan el consumo y la representación de estos pueblos en los *mass media*. En el capítulo 12, Tobar Tovar y Rodríguez Sánchez analizan el consumo de medios no indígenas en dos comunidades *emberá chamí* del Valle del Cauca en Colombia y reivindican el potencial de los medios para proponer sociabilidades. Los autores evidencian cómo la incorporación de medios no indígenas en estas comunidades ha contribuido a alterar los tiempos y los espacios de estas poblaciones, y argumentan que mientras que los aprendizajes morales que derivan de la ficción televisiva han generado espacios resolutivos y de comprensión para sus conflictos con otros, los informativos se constituyen como espacios de invisibilización y desprecio hacia los grupos indígenas.

Por último, en el capítulo 13, Viola argumenta que, a pesar de la creciente actividad indígena en los medios, no se ha normalizado la imagen social de los pueblos indígenas en Latinoamérica debido al fuerte impacto social de los medios hegemónicos, donde son invisibilizados, estereotipados y discriminados. El capítulo se centra en el caso de la Paisana Jacinta, un programa de «humor racista» que evidencia el racismo existente en Perú y que constituye un amplificador de los estereotipos negativos atribuidos a la mujer andina. El autor concluye que este tipo de programas tienen el potencial de moldear y naturalizar la diferencia racial y el racismo.

En definitiva, *Medios indígenas* muestra la pluralidad de experiencias de comunicación indígena en Latinoamérica y las diversas formas en que las tecnologías digitales son incorporadas a la cotidianidad indígena gracias a su carácter relacional y su potencial para transformar la sociedad. En su conjunto, las diferentes aportaciones etnográficas identifican la oralidad como el principio lógico de las tecnologías de comunicación y evidencian cómo el valor y el estatuto de la palabra en las culturas indígenas determina el desarrollo de su comunicación propia. Nos encontramos ante una compilación actualizada de las Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina que refleja los diferentes ámbitos culturales y sociales de acción de los medios indígenas.

## Referencias

- Bessire, L. y Fisher, D. (2012). *Radio Fields. Anthropology and Wireless Sound in the 21st Century*. New York: New York University Press.
- Campbell, H. (2010). *When Religions Meets New Media*. London: Routledge.
- Ginsburg, F. (2011). Native Intelligence. A Short History of Debates on Indigenous Media and Ethnographic Film. En *Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology*. M. Banks y J. Ruby, Eds. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ginsburg, F. (2002). Mediating Culture. Indigenous Media, Ethnographic Film, and the Production of Identity. En *The Anthropology of Media: a Reader*. K. Askew y R.R. Wilk, Eds. London: Blackwell.
- Ginsburg, F. (1991). Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village? *Cultural Anthropology*, 6(1): 92-112.
- Orobitg, G. (Coord.) (2021). Los medios indígenas en América Latina: usos, sentidos y cartografías de una experiencia plural. *Revista de Historia*, 83: 132-164.