

## LA POÉTICA DE LA RADIO INDÍGENA EN COLOMBIA\*

Clemencia Rodríguez y Jeanine El’Gazi

Clemencia Rodríguez es Profesora asociada en el Departamento de Comunicación de la Universidad de Oklahoma, en los Estados Unidos. Desde 1984 ha estudiado casos de medios ciudadanos en contextos históricos diferentes, tales como Nicaragua, Colombia, Chile, Cataluña y las comunidades chicanas en Tejas. Entre sus publicaciones se destacan “Los Medios Ciudadanos y la Voz del Angel Poeta” (en Signo y Pensamiento, 2003); *Fissures in the Mediascape. An International Study of Citizens’ Media* (Hampton Press, 2001); “*Citizens’ Media and the Voice of the Angel/Poet*” (en Media International Australia, 2002); “Sociedad Civil y Medios Ciudadanos: Arquitectos de Paz para el Nuevo Milenio” (en Revista de Estudios Sociales, 2001); y Contando Historias, Tejiendo Identidades (CINEP, 1987).

[clemencia@ou.edu](mailto:clemencia@ou.edu)

Jeanine El’Gazi es antropóloga colombiana y fotógrafa documental. Ha trabajado en el área de la comunicación por más de 17 años. Durante los diez años pasados como empleada de gobierno, ha estado a cargo de un programa que ha acompañado y ayudado los procesos de legislación, organización, entrenamiento y desarrollo de las radios ciudadanas en todo el país, incluyendo el desarrollo de emisoras radiales de las comunidades indígenas. Su trabajo ha incluido la organización de congresos (nacionales e internacionales), la coordinación temática de la producción de los programas de radio y parte de una amplia gama de las actividades que promueven el entrenamiento de productores locales de las diversas estaciones de radio.

[jeanineelgazi@cable.net.co](mailto:jeanineelgazi@cable.net.co)

\*Texto publicado en *Media, Culture and Society* (en inglés) y en Códigos -Revista de la Universidad de las Américas en Puebla- (en español).

## Introducción

En el 2002, catorce emisoras indígenas de radio comenzaron a operar en Colombia logrando una cobertura del 78.6% de la población indígena nacional (Ministerio de Cultura, 2002: 10). En este artículo nos proponemos explorar las complejas relaciones e interacciones que tienen lugar en torno a las emisoras indígenas de radio en Colombia. La radio indígena colombiana sólo puede ser entendida como el producto de complejas relaciones entre movimientos sociales indígenas, el conflicto armado, el Estado central y el activismo mediático. En las siguientes páginas explicaremos cómo los pueblos indígenas colombianos vienen articulando una respuesta fuerte y muy sofisticada ante la presencia de tecnologías mediáticas en sus comunidades. Esta respuesta está mediada por los nuevos marcos legislativos hechos posibles gracias a la reforma constitucional de 1991, por las críticas de los pueblos indígenas a los medios masivos convencionales y, finalmente, por las discusiones entre comunidades indígenas acerca de la adopción de la radio -lo que aquí denominamos la poética de la radio. La información para este artículo proviene principalmente de documentos no publicados, archivos y grabaciones mantenidas en el Ministerio de Cultura (Unidad de Radio).

La población indígena colombiana es de 708.000. A pesar de que esta cifra corresponde a menos del 2% de la población nacional e incluye más de ochenta etnias diferentes con sus correspondientes lenguas, dispersas en un territorio geográficamente fracturado, los pueblos indígenas colombianos articulan y expresan algunas de las nociones que más significado tienen hoy en la arena política moderna en Colombia.<sup>1</sup> A pesar de su poca representatividad estadística, los pueblos indígenas colombianos juegan un papel crucial en la conciencia y los imaginarios políticos de la Colombia contemporánea. En primer lugar y lo más importante, por décadas las luchas indígenas en torno al reclamo de territorios ancestrales en algunas áreas de las regiones andinas han capturado la imaginación y la atención del país. Segundo, el esfuerzo para mantener sus lenguas, culturas, creencias y religiones en contra de la discriminación profundamente enraizada en la sociedad colombiana se ha convertido en símbolo para una nación que durante la década de los 80 se embarcó, por primera vez, en una conversación pública en torno a la aceptación de las

<sup>1</sup> Los pueblos indígenas colombianos están esparcidos a lo largo y ancho del país en 83 grupos étnicos diferentes que controlan 24% del territorio nacional. Hablan 30 lenguas distintas y 300 dialectos en el territorio nacional (Padilla, 1996: 80). Para ver un mapa de grupos étnicos indígenas ir a: <http://www.cdi.gob.mx/conadepi/iii/cletus/colombia.pdf>

diferencias culturales y religiosas, la necesidad de acoger la pluralidad y la urgencia de una democracia sólida y participativa. Las luchas indígenas se convirtieron en íconos representativos de las agendas de otros movimientos sociales que proponían un nuevo modelo de democracia anclado en gobiernos locales, en la participación ciudadana directa, en la transparencia y en la responsabilidad. Durante la década de los 80 las luchas indígenas fueron fuente de inspiración para otros movimientos y, a la vez, se vieron enriquecidas por el apoyo y la atención que recibieron de movimientos y activistas no indígenas. Por lo tanto, los movimientos indígenas se volvieron sujetos políticos muy activos, con una presencia muy fuerte en el proceso que apuntaba a la formulación de la nueva Constitución de 1991 y ayudaron a dar forma a algunos de los fundamentos de la nueva carta constitucional.

La reforma constitucional de 1991 es, entonces, un momento histórico apropiado para comenzar esta travesía. La reforma constitucional es, sin duda, la transformación más importante en materia legal y política en la Colombia de los últimos tiempos. Como un momento crucial de la historia contemporánea de Colombia, la nueva constitución materializa importantes logros de los movimientos sociales progresivos colombianos. Bajo la presión de los movimientos sociales y de las organizaciones guerrilleras que pusieron como condición para el desarme el compromiso con la reforma constitucional,<sup>2</sup> las elites políticas de Colombia finalmente cedieron, dándole luz verde a la reforma constitucional de 1991. Años de organización y movilización desde las décadas de los 60s y 70s condujeron al nuevo contrato social colombiano materializado por la reforma constitucional del 91.<sup>3</sup>

A pesar de que un análisis detallado de la Constitución de 1991 está más allá del alcance de este artículo, es importante enfatizar las características que afectan a los medios indígenas colombianos. En primer lugar, la Constitución de 1991 desechó la idea de “nación” entendida como una entidad monolítica fundamentada en una sola lengua, una religión, una identidad y una cultura y adoptó una idea de “nación” entendida como una entidad que surge del diálogo entre diversas identidades étnicas culturales (Gómez Albarello, 2000: 272). Como resultado, la Constitución de 1991

<sup>2</sup> La idea de la reforma constitucional surge del movimiento estudiantil. A finales de la década de los 80 dos organizaciones guerrilleras —el Ejército Popular de Liberación (EPL) y el Movimiento 19 de Abril (M 19)— proponen des-movilizarse y concluir la lucha armada bajo la condición de que el gobierno accediera a la propuesta por una reforma constitucional (Gómez Albarello, 2000: 261).

<sup>3</sup> Otros países latinoamericanos como México, Perú y Bolivia también han vivido reformas legislativas que movilizan la cuestión indígena del margen hacia el centro (Salazar, 2004: 17).

reconoce repetidamente el derecho a las diferencias culturales, étnicas, religiosas y de género, entre otras y la idea de que Colombia es una nación constituida por muchos intereses y utopías muy diferentes. Por ejemplo, el artículo 70 de la nueva Constitución declara que “La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país”.<sup>4</sup>

Más específicamente, la Constitución de 1991 abrió espacios políticos sin precedente para los pueblos indígenas. Los marcos legales vigentes antes de la nueva Constitución asignaban el control de los pueblos indígenas colombianos a la Iglesia Católica y al Estado colombiano. Esta alianza entre Iglesia y Estado, conocida como “El Concordato”, data de 1886 y fue el resultado de un acuerdo firmado por el gobierno de Colombia con el Vaticano.<sup>5</sup> Por lo tanto, hasta 1991 la administración de todos los asuntos relacionados con la educación, la salud y el desarrollo comunitario dentro de los territorios indígenas era regulada por el Concordato y controlada por sacerdotes católicos, monjas u oficiales del gobierno (Padilla 1996: 81 – 82). Los pueblos indígenas resistieron este control por mucho tiempo. Durante la década de los 70 -por ejemplo- se vivió un intenso proceso de recuperación de tierras por parte de comunidades indígenas del sur de Colombia, quienes han sufrido por siglos la expropiación a manos de terratenientes locales.<sup>6</sup> No es sorprendente entonces que el movimiento indígena colombiano se convirtiera en uno de los protagonistas más visibles en el esfuerzo hacia una reforma constitucional. La presión del movimiento social indígena y de las organizaciones populares indígenas logró la inclusión de dos líderes indígenas en la asamblea nacional constitucional: Lorenzo Muelas (guambiano) y Francisco Rojas Birry (emberá katio) quienes jugaron un papel clave

<sup>4</sup> La Constitución de 1991 puede ser consultada en: <http://www.georgetown.edu/pdba/Constitutions/Colombia/col91.html>

<sup>5</sup> El artículo 1 de la ley 89 de 1890 declara que “La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia el Gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas” (ver <http://www.cdi.gob.mx/conadepi/iii/cletus/colombia.pdf> página 260).

<sup>6</sup> La década de 1970 vio el surgimiento de las principales organizaciones populares indígenas como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), el Consejo Regional Indígena del Tolima (CRIT), UNDICH en Chocó, el Consejo Nacional Indígena del Vaupés (CRIVA). En 1982 surge una organización indígena nacional llamada Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) (Asociación Latinoamericana de Derechos Humanos, 2004: 51).

al mantener los asuntos indígenas sobre las mesas de discusión y asegurarse de que fueran tema central en todas las deliberaciones en torno a la reforma constitucional (Londoño, 2000). Como resultado, la Constitución de 1991 cede el control territorial y administrativo a las autoridades indígenas<sup>7</sup>, reconoce la ley indígena como legítima dentro de sus territorios (Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos, 2004: 40), declara a las lenguas indígenas como lenguas oficiales, y garantiza dos curules en el Senado Nacional para representantes indígenas.<sup>8</sup>

Con base en tres argumentos -las diferencias culturales, la especificidad de las necesidades y la deuda histórica del Estado colombiano hacia las comunidades indígenas- la Constitución de 1991 reconoce que los pueblos indígenas colombianos merecen un trato diferencial por parte del Estado. Estos argumentos sirvieron como un marco para ratificar una serie de mecanismos legales que favorecen a los pueblos indígenas colombianos. Como parte de este tratamiento diferencial y favorable sancionado por la nueva Constitución, el Estado colombiano es responsable de proveer a los pueblos indígenas de medios de comunicación.<sup>9</sup> En 1996, cinco años después de que la nueva Constitución entró en efecto, la ley 335 ordena al gobierno colombiano garantizar el acceso de los pueblos indígenas a los medios. La ley específicamente dice: “El Estado garantizará a los grupos étnicos el acceso permanente al uso del espectro electromagnético y a los servicios públicos de telecomunicaciones y medios masivos de comunicación del Estado, la creación de sus propios medios de comunicación en sus diferentes modalidades y la realización del plan de desarrollo para los grupos étnicos, con criterio de equidad, reconocimiento de la diferenciación positiva, la igualdad de oportunidades y justicia distributiva acorde a la legislación de las comunidades, con el objeto de garantizar sus derechos étnicos, culturales y su desarrollo integral”.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Los territorios indígenas tienen un estatus administrativo/territorial especial y son llamados Cabildos Indígenas.

<sup>8</sup> Las condiciones para poder aspirar a estos dos curules indígenas en el Senado incluyen haber servido como autoridad tradicional en Cabildos Indígenas o como líderes de una organización popular indígena regional o nacional (Asociación Latinoamericana de Derechos Humanos, 2004: 52).

<sup>9</sup> En 2004 el Foro Permanente para Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas declaró a Colombia la nación número uno en términos de establecer derechos constitucionales y legales para los pueblos indígenas (Foro Permanente para Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, 2004).

<sup>10</sup> Ver [http://www.secretariasenado.gov.co/leyes/L0335\\_96.HTM](http://www.secretariasenado.gov.co/leyes/L0335_96.HTM) para consultar el texto completo de la ley 335, 1996. La cita se refiere al Artículo 20, párrafo 2 de la ley 335.

El resultado fue el surgimiento de la radio indígena sancionada por el Estado. En Colombia las emisoras indígenas de radio obtuvieron sus licencias como “radios de interés público”, una categoría legal reservada hasta entonces para aquellas licencias de radio asignadas a entidades públicas como gobiernos municipales o universidades públicas. Los pueblos indígenas habían solicitado un marco legal diferente específicamente diseñado para regular las emisoras indígenas de radio; los pueblos indígenas argüían que sus licencias de radio deberían ser asignadas a autoridades indígenas como “radios indígenas”, no como “radios de interés público” ni tampoco como “radios comunitarias”.<sup>11</sup> Con este argumento los pueblos indígenas aspiraban a evitar la categoría de “interés público” porque ésta prohíbe la emisión de publicidad, un recurso con mucho potencial para garantizar la sostenibilidad económica de las emisoras indígenas. Por otra parte, los pueblos indígenas esperaban evitar la categoría “radio comunitaria” porque ésta restringe la potencia de los transmisores que la emisora está autorizada a utilizar y por lo tanto limita la cobertura territorial. Sin embargo, el gobierno colombiano rechazó la propuesta de diseñar una nueva categoría legal específica para regular la “radio indígena” y optó por asignar las licencias como “radio de interés público”. Las licencias son asignadas a los Cabildos Gobernadores, autoridades legales indígenas reconocidas por el gobierno central. Sin embargo, esta categoría impide a los pueblos indígenas financiar sus emisoras a través de anuncios locales, forzándolos a depender de subvenciones y patrocinios. Adicionalmente, como en la radio comunitaria, la legislación colombiana no permite que las emisoras indígenas de radio transmitan en red. ¿Se explica esto por el miedo de que numerosas emisoras de radio pequeñas se conecten entre sí para formar una voz indígena unificada? (¿Y que esa voz hable en lenguas que los del Estado central no pueden entender?) ¿O, es que el Estado central está protegiendo a la radio comercial al limitar el alcance de estos otros medios?

## 1. Los pueblos indígenas responden a los medios masivos colombianos

El acceso a los medios es un tema central de la agenda de los movimientos sociales indígenas de Colombia. Esta demanda debe ser entendida dentro de una

<sup>11</sup> En un paralelo interesante, en los EE.UU. los indígenas oneida propusieron .sov (de soberano) como un dominio específico para sitios de Internet de pueblos indígenas (el cual no corresponde a ninguno de los dominios actualmente disponibles como .com, .org o .edu); sin embargo, como en el caso colombiano, la propuesta fue rechazada (Armour Polly, 1998).

amplia crítica indígena a los medios convencionales colombianos. Posicionados a la vanguardia de los movimientos sociales desde los 70s, los líderes indígenas colombianos tienen ideas muy claras sobre el rol significativo de los medios masivos en la marginación de los pueblos y las culturas indígenas. Quizá el protagonista más visible de esta crítica es el líder guambiano Jeremías Tunubalá.<sup>12</sup>

Durante la conferencia anual de OURMedia/NuestrosMedios en Porto Alegre (Brasil) en el 2004, Tunubalá presentó esta crítica, explicando que “a través de la folklorización, el exotismo y la banalización se ‘normalizan’ y consagran la exclusión, se borran las diferencias, se las invisibiliza como la forma más sutil de la discriminación y la violencia” (Tunubalá. 2004: 2). Así mismo, Tunubalá enfatizó cómo -al tratar de responder a las supuestas necesidades de la audiencia por el drama y el espectáculo- los medios de comunicación colombianos fusionan el discurso sobre la violencia con el discurso sobre lo indígena. En palabras de Tunubalá: “los medios definen los temas y términos de aparición de lo indígena al privilegiar los aspectos rutilantes, extremos y de mayor impacto y al imponer la espectacularización y dramatización como modos de tratamiento de los conflictos sociales; de esta manera, los medios captan principalmente aspectos de la protesta pública que se asimilan a la guerra, al combate, a la contienda, ignorando la legitimidad de las demandas, el tiempo largo de los conflictos y la complejidad de las movilizaciones” (Tunubalá, 2004:2). De acuerdo con Tunubalá, los medios colombianos articulan dos temporalidades que, combinadas, codifican lo indígena como irrelevante o amenazante. En su cobertura de lo indígena, los medios colombianos utilizan dos tipos de temporalidades igualmente cuestionables; lo indígena se narra o desde una temporalidad que fija lo indígena en un pasado arcaico, lo romantiza como una reliquia histórica y niega a los pueblos indígenas la posibilidad de controlar su presente y su futuro; o bien, los medios colombianos narran lo indígena desde una temporalidad que acentúa el papel de los pueblos indígenas como protagonistas del des-orden público y, por lo tanto, como parcialmente responsables de la violencia que asedia al país. Dice Tunubalá: “al centrar el relato en la dinámica de la guerra y de la muerte los medios de comunicación ignoran lo más significativo: el modo en que -en el tiempo largo de la vida cotidiana- la guerra es interpretada, repensada, vivida y soportada por las comunidades indígenas y no indígenas. Estos procesos de mayor duración no son

<sup>12</sup> Aproximadamente 20,700 guambianos habitan en los altos de Cuca y Huila (3% de la población indígena nacional). La lengua guambiana se ha clasificado en la familia lingüística chibcha, en el grupo guambiano-kokonuco (Barie, 2003:228).

‘noticiales’, aunque sean realmente más importantes que los ‘hechos y partes de guerra’” (Tunubalá, 2004:3). Tunubalá concluye: “en el primer caso, el indígena es símbolo de entretenimiento, folklore y objeto exótico y en el segundo el indígena es beligerante y peligroso” (Tunubalá, 2004: 4).<sup>13</sup>

Los medios informativos tienden a simplificar el sufrimiento de las comunidades indígenas en regiones de conflicto armado presentándolo como resistencia indígena a las organizaciones guerrilleras. Aunque esto sea parcialmente cierto, explica Tunubalá, las comunidades indígenas resisten mucho más que a las organizaciones guerrilleras, resisten la imposición de un orden social ajeno. Demandan su derecho a implementar el Derecho Mayor, un término usado por la comunidad guambiana para referirse al código de leyes guambianas avaladas por los ancianos y defendida por los líderes como guía principal para orientar la sociedad guambiana. Las comunidades indígenas no sólo rechazan a las organizaciones guerrilleras, sino otras cuestiones relacionadas, incluyendo la militarización de la vida, la resolución del conflicto por vías violentas y la intrusión de órdenes sociales ajenos -incluyendo el Estado central y su ejército- en sus territorios y comunidades (Tunubalá, 2004: 3).

Tunubalá termina con una crítica a este tipo de narrativas binarias diciendo: “Los clasificadores opuestos (desarrollo/atraso, civilización/salvaje, moderno/tradicional, ciudad/selva, Derecho Mayor/Constitución, progreso/atraso, futuro/pasado) son formas cómodas y tranquilizadoras de eludir la complejidad de la vida social en la actualidad. No se puede comprender mucho operando desde esa lógica de opuestos” (Tunubalá, 2004:5).

En Australia, una crítica indígena similar a la colombiana, centrada en las representaciones y cobertura de lo indígena en los medios convencionales ha llevado a los aborígenes a confrontar la marginación mediática y las representaciones tergiversadas con dos estrategias paralelas; por una parte, “demandar una presencia positiva y creativa en la televisión pública nacional como la cadena ABC y su canal alternativo multicultural, el Special Broadcast Service (SBS)” (Ginsburg, 2002: 47). Por otra parte, fortalecer los medios aborígenes y por lo tanto, la posibilidad de contenidos mediáticos producidos y controlados por los mismos aborígenes. En Colombia, sin embargo, los movimientos indígenas no han presionado a las

<sup>13</sup> En sus estudios sobre indígenas y medios en Chile, Juan Salazar encuentra un marco similar, ya que los medios convencionales chilenos limitan su cobertura de lo mapuche al “conflicto mapuche”, refiriéndose a las luchas mapuches por derecho a la tierra y en contra de presiones de corporaciones y del Estado (ver Salazar, 2003).

autoridades gubernamentales para demandar mejores contenidos sobre lo indígena en los medios controlados por el Estado; en su lugar, los movimientos indígenas han enfocado sus energías y su activismo en desarrollar sistemas de medios locales indígenas, dedicando especial atención a la radio indígena.

Los pueblos indígenas de Australia y Colombia ejemplifican dos corrientes diferentes. Unos demandan mejor cobertura de los temas indígenas en los medios centrales porque “muchas personas de las naciones originarias creen que es crucial que los medios públicos incluyan una programación cultural indígena a gran escala para ayudar a redirigir el desequilibrio y a salvar las lenguas indígenas” (Buchholtzer, 2004: 25, en inglés en el original, traducción de las autoras). Aunque esta opción limita a los pueblos indígenas a los roles de consumidores de medios, este tipo de contenido mediático puede contribuir a dismantelar concepciones erróneas, estereotipadas y simplificadas sobre lo indígena sostenidas por las audiencias no indígenas. Otros pueblos indígenas optan por una estrategia diferente y concentran toda su energía y recursos en desarrollar y fortalecer medios indígenas locales. D’Arcy Basil-Blakeman de la nación originaria Secwepemc dice “Creo que a medida que las formas alternativas de multimedia tales como la televisión vía web, la televisión local por cable, el video digital, la animación tri-dimensional y la radio se vuelvan más accesibles y fáciles de usar, es posible una transición a la producción local que genere una programación basada en intereses locales y que realmente refleje cuestiones como la preservación de la lengua, la identidad cultural, las historias locales, la recreación imparcial de eventos históricos, y eventos de actualidad locales” (Buchholtzer, 2004: 25, en inglés en el original, traducción de las autoras). Cada una de estas estrategias tiene el potencial de alcanzar diferentes metas. Los medios locales pueden ayudar a transformar a los pueblos indígenas de consumidores de medios en productores de su propio contenido mediático (Rodríguez, 2001). Esto les abre la oportunidad a los pueblos indígenas de encontrar formas características de apropiación de las tecnologías de la información y la comunicación y de aprender a usarlas para fortalecer sus propias versiones y articulaciones de la realidad y de la vida.

Si hace dos décadas la crítica de los pueblos indígenas latinoamericanos a los medios masivos se mantenía al nivel de la denuncia, actualmente las comunidades indígenas están desarrollando sus propias propuestas para sistemas y redes indígenas de medios (Salazar, 2002). Como Salazar observa: “Las demandas indígenas de hoy han pasado de la mera queja a propuestas complejas. En otras palabras, han avanzado de la queja y la objeción a la propuesta hacia una era de autonomías descentralizadas pero coordinadas” (Salazar, 2005:4). Como parte de este movimiento hacia discursos propositivos y basándose en las nuevas oportunidades de autonomía permitidas por la Constitución de 1991, los movimientos indígenas colombianos parecen estar

dando la espalda a los medios convencionales mientras que fortalecen sus propias redes de medios esparcidas por todo el territorio nacional.

## 2. Los pueblos indígenas y la poética de la radio

Irónicamente, un importante protagonista de esta historia es el Ministerio de Cultura del gobierno colombiano. Una parte de este Ministerio, la Unidad de Radio, ha jugado un papel clave al apoyar el naciente movimiento de medios ciudadanos en el país. Desde 1995, la Unidad de Radio ha implementado una serie de iniciativas para fortalecer los medios ciudadanos en Colombia. En un caso excepcional de una institución gubernamental que apoya los medios ciudadanos, la Unidad de Radio ha proporcionado orientación y capacitación en cuestiones técnicas y legales, y, aún más importante, ha establecido un entorno favorable en el cual diferentes colectivos y líderes populares han tenido el espacio y la posibilidad de discutir asuntos cruciales para los medios ciudadanos, tales como políticas y regulación, sostenibilidad, programación y audiencias. En otras palabras, en los últimos diez años, la Unidad de Radio ha venido garantizando las condiciones para que se de un diálogo nacional y regional acerca del papel y potencial de los medios ciudadanos en el contexto colombiano.

Líderes indígenas de diferentes partes del país se aprovecharon rápidamente de la oportunidad de diálogo ofrecida por la Unidad de Radio. El papel coordinador de la Unidad de Radio -que incluye convocar a encuentros, coordinar la logística de los viajes de los líderes indígenas, y, más importante, proveer los fondos para cubrir los costos de viaje de los líderes de todos los rincones de la geografía nacional- ha sido esencial para facilitar la discusión entre los/las líderes indígenas en torno a la pregunta sobre qué hacer con la oferta del Estado colombiano de proveer a cada comunidad indígena con una emisora de radio “de interés público”. Así, en Colombia los/las líderes indígenas tuvieron la rara oportunidad de poder discutir si sus comunidades deberían o no (y en qué condiciones) acoger el arribo de esta nueva tecnología *antes* de que ésta fuera simplemente precipitada en sus territorios. Esto hace eco a las demandas de los líderes indígenas reunidos en la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información (CMSI). En diciembre del 2003, en la sesión plenaria de la CMSI en Ginebra (Suiza), Ole Henrik Magga, entonces presidente del Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, declaró que “[Los pueblos indígenas] no buscan la inclusión a costa de sus derechos, identidades culturales, territorios tradicionales o recursos. Deben ser los mismos pueblos indígenas quienes decidan cómo y cuándo acceden y usan las nuevas tecnologías” (Brown & Tidwell Cullen, 2005: 13).

Por el contrario, en los 70 en Canadá, por ejemplo, “el gobierno ubicó antenas parabólicas en casi todas las comunidades del norte [comunidades indígenas canadienses], sin pensar en proveer ningún contenido aborigen o transmisiones locales” (Ginsburg, 2002: 41, en inglés en el original, traducción de las autoras). De forma similar, hacia mediados de los 80, el gobierno australiano decidió lanzar un satélite sobre la parte central de Australia para arrojar contenido televisivo convencional sobre las comunidades aborígenes de estos territorios (Ginsburg, 2002: 45). Por lo tanto, los pueblos Inuit (Canadá) y Walpiri (Australia) nunca tuvieron la oportunidad de discutir si querían acoger estas tecnologías en sus territorios y, mucho menos, cómo querían utilizarlas. El caso de Colombia, en el cual las/los líderes indígenas fueron invitados a debatir estas cuestiones *antes* de que las tecnologías mediáticas fueran instaladas en sus territorios, sólo puede ser explicado por la oportuna intervención de la Unidad de Radio.

Desde el comienzo, la Unidad de Radio ha mantenido el compromiso de facilitar la discusión y de actuar sobre las decisiones tomadas por los/las líderes indígenas. En mayo de 2000, la Unidad de Radio convocó al Primer Congreso Internacional de Radio Indígena de las Américas. Con invitados internacionales como un ponente shuar de Ecuador, un mapuche de Chile y una líder hopi de los Estados Unidos, este evento estableció un espacio de diálogo sin precedentes entre líderes indígenas de América en torno a sus experiencias con medios ciudadanos. Así mismo, el Congreso incluyó 28 líderes indígenas colombianos que pasaron dos días discutiendo los pros y los contras de acoger estas tecnologías mediáticas en sus comunidades.<sup>14</sup>

Después del Congreso, los/las líderes indígenas regresaron a sus territorios y organizaron amplias discusiones colectivas en las cuales la oferta del gobierno colombiano fue presentada y la comunidad pudo expresar sus puntos de vista acerca de acoger (o no) la tecnología de la radio en las comunidades indígenas. En el norte de Colombia, los wayuu implementaron uno de estos procesos de consulta que puede servir de ejemplo.<sup>15</sup> Bajo la coordinación de la líder wayuu Remedios Nicolasa Fajardo, un equipo de consulta viajó a través del territorio wayuu durante

<sup>14</sup> Afortunadamente, la Unidad de Radio grabó todas las discusiones. Desafortunadamente, este importante material histórico se guarda en audiocintas en el sótano del Ministerio de Cultura, el cual no tiene recursos para archivarlos adecuadamente.

<sup>15</sup> Los wayuu representan el 20.5% del total de la población indígena colombiana con 140,000 miembros. En la provincia de Guajira los wayuu representan el 48% de la población, La lengua wayuu ha sido clasificada como parte de la familia lingüística arawak. (Barie, 2003: 225).

seis meses deteniéndose en comunidades wayuu que podrían ‘ser cubiertas’ por las nuevas señales de radio. En cada ocasión, se sostuvo una reunión con los líderes y los miembros de la comunidad. Una vez iniciada la reunión, Remedios hacía una presentación acerca de la oferta del Estado central para equipar los Cabildos indígenas con emisoras de radio de interés público. De cada reunión salió un documento que expresa las ideas de la comunidad sobre cómo usar la radio en su contexto específico. Por ejemplo, un miembro de la comunidad de San Francisco (al sur de la Guajira) indicó que una emisora de radio wayuu podría ser usada para denunciar y presionar a los propietarios no indígenas de una planta de procesamiento de carne cercana que estaba atrayendo miles de moscas a San Francisco. Este wayuu ya se imaginaba cómo una emisora podía ser usada para diseminar información sobre asuntos de salud y para explicar la causa y los efectos de la planta de carne y sus moscas en la salud de los niños wayuu (Fajardo et al, 2001b: 2). En una reunión en la comunidad de Zaino (al sur de la Guajira) un participante expresó la posibilidad de usar la radio para transmitir información acerca de eventos importantes del clan, como velorios y funerales, entre parientes lejanos de un mismo clan (Fajardo et al, 2001c: 2). En otra reunión comunitaria en Siapana (al norte de la Guajira) los participantes dijeron que una emisora de radio podría ayudar a mantener la comunicación con los parientes del mismo clan que viven en Venezuela (Fajardo et al, 2001a: 2).<sup>16</sup>

El resultado de estos procesos de consulta popular ha producido una compleja discusión entre los pueblos indígenas acerca del potencial, el impacto o las amenazas que la radio puede traer si fuera adoptada por las comunidades indígenas. Una vez que el gobierno colombiano confirmó que cada comunidad indígena podía tener su propia emisora radial, surgieron varios interrogantes. ¿Qué es la radio indígena? ¿Por qué los pueblos indígenas necesitan medios modernos de comunicación? ¿Para qué sirve una radio indígena? En esta discusión fue central el debate sobre cómo las tecnologías mediáticas entrarían a interactuar con cada contexto específico social, cultural y político. En otras palabras, las comunidades indígenas profundizaron en el potencial de la radio en cada situación concreta de acuerdo con las características culturales de cada comunidad, su ubicación geográfica, sus relaciones sociales internas y con otras comunidades aledañas, así como con las necesidades de movilización de cada pueblo indígena. Más que examinar las tecnologías mediáticas -en este caso la radio-en sí mismas, los pueblos indígenas exploraron las relaciones

<sup>16</sup> El territorio wayuu rebasa la frontera Colombia-Venezuela y se adentra en el territorio venezolano por lo tanto muchos clanes wayuu tienen familia en ambos países.

sociales, culturales y políticas específicas que enmarcarían cada emisora de radio si ésta fuera incorporada a sus territorios. Es decir, los/las líderes indígenas colombianos se embarcaron en lo que Salazar llama la poética de la tecnología de la información y la comunicación (TIC) explicada como sigue: “La poética de la TIC explora la forma en que los medios toman vida y funcionan en una comunidad, cultura o grupo determinado mediante su puesta en práctica o poiesis. La poética se preocupa por comprender cómo la puesta en práctica social de la tecnología está cimentada en relaciones culturales politizadas y en instancias de agencia social, generalmente enraizadas en solidaridades locales. Esta poiesis -o el producir las tecnologías de comunicación- es tanto un proceso como un producto de representación cultural” (Salazar, 2005: 9-10).

En estas discusiones y decisiones, los pueblos indígenas colombianos han encontrado lo que Ginsburg llama el ‘doble sistema de posibilidades’ de las tecnologías mediáticas: “Pueden ser conductos seductores para imponer los valores y la lengua de la cultura dominante a los pueblos marginados, lo que algunos activistas indígenas han llamado la potencial ‘bomba de neutrones’ cultural, del tipo que asesina a la gente y deja intactas las estructuras inanimadas (Kuptana, citado en David, 1998: 36). Estas tecnologías -a diferencia de la mayoría- también ofrecen las posibilidades de ‘responder’ a y a través de las categorías que se han creado para contener a los pueblos indígenas por medio de estas mismas categorías. *No son las tecnologías en sí mismas, por supuesto, las que producen esta última posibilidad, sino la localización temporal y social de su llegada*” (Ginsburg, 2002: 52, nuestro énfasis).<sup>17</sup>

### 3. Los pueblos indígenas articulan la poética de la radio<sup>18</sup>

De los pueblos indígenas colombianos no surgió una actitud unificada hacia la radio. Sus formas de acercarse a los medios son tan diversas como sus identidades culturales. Por ejemplo, las comunidades indígenas de la amazonia colombiana definieron sus necesidades de información y comunicación en términos de distancia y de falta de medios de transporte eficientes. En palabras de un líder indígena amazónico: “Para nosotros, movernos cinco kilómetros cuesta \$6.000 pesos<sup>19</sup>. Las

<sup>17</sup> Para un interesante análisis de los pros y contras de la adopción de Internet por comunidades inuit ver (Zellen, 1998).

<sup>18</sup> Lo siguiente se basa en grabaciones, transcripciones y comunicaciones personales con líderes indígenas colombianos archivados en la Unidad de Radio en Bogotá, Colombia.

<sup>19</sup> Aproximadamente \$3 dólares estadounidenses

comunidades distantes tienen que comprar un tanque de gasolina y rentar un bote de motor y el tanque dura no más de diez minutos. La movilización terrestre es imposible en nuestro territorio, hay que viajar por agua o por aire, así que algún tipo de comunicación es extremadamente necesaria” (Unidad de Radio, 2000: 70). Después de intensos procesos de consulta interna y de discusión, las comunidades indígenas de la amazonia colombiana decidieron que, más que emisoras de radio lo que necesitaban era telefonía rural. El gobierno colombiano respondió con un Programa Regional de Telefonía y Telecentros Rurales.<sup>20</sup>

Los kogi, quienes habitan en lo profundo de la Sierra Nevada, una aislada región montañosa con altas cumbres en el norte de Colombia, tuvieron una perspectiva diferente.<sup>21</sup> De acuerdo con el líder kogi Arregocés, introducir una emisora de radio en la comunidad kogi sería como apuñalar a la madre tierra con un arma directamente vinculada con procesos de globalización y occidentalización. Los kogi perciben una emisora de radio como un conducto indeseable hacia cuestionables procesos de globalización occidentalizante. Para los kogi, una antena de radio es un arma corto punzante que agresivamente une su territorio y cultura con el capitalismo global. Por lo tanto, los kogi declinaron tener su propia radio. El aislamiento geográfico dado lo remoto de la Sierra Nevada, ha permitido a los kogi permanecer bastante reclusos. Este privilegio geográfico marcó sus discusiones y determinó su decisión de no aceptar tecnologías mediáticas en su territorio. Además, los líderes indígenas kogi sospechan -con justa razón- de un Estado central que decide introducir modernos medios de comunicación en territorios indígenas justo cuando se llevan a cabo negociaciones

<sup>20</sup> Aproximadamente 25 pueblos indígenas diferentes viven en la amazonia colombiana, algunos son tan pequeños como los yauna con 95 miembros o tan grandes como los ticuna con 27,000, los tucano con 6,837 miembros y los huitoto con 6,245 miembros (Barie, 2003: 224-236).

<sup>21</sup> La comunidad kogui incluye 6,138 miembros; la comunidad está localizada en las provincias norteñas de Magdalena y César. La lengua kogui es parte de la familia lingüística chibcha. (Barie, 2003: 225).

de tratados de libre comercio en los cuales las cuestiones de cultura y comunicación aún no están resueltas.<sup>22</sup>

El norte de Colombia es también hogar de los arhuaco.<sup>23</sup> Como resultado de sus discusiones sobre el papel de las tecnologías mediáticas, los arhuaco decidieron que la radio sería usada no como un medio de comunicación para su comunidad, sino como una herramienta para que los arhuaco se comuniquen con el resto del mundo. Los arhuaco vieron la radio comunitaria como un mecanismo para hablar a los no indígenas. Consideran que tienen mucho que enseñar y comunicar a los no arhuaco, particularmente a los colonos mestizos recién llegados a la Sierra Nevada en busca de nuevas tierras de cultivo. Sin embargo, para los arhuaco es claro que la introducción de la radio en sus vidas debe seguir un proceso tradicional de consulta con los mamos (líderes religiosos tradicionales de los arhuaco). Estas consultas avanzan a paso arhuaco, no a velocidad occidental y, por esta razón, sin duda o prisa alguna y, a pesar de la oferta del gobierno colombiano de equiparlos con una emisora de radio, los arhuaco no han tomado una decisión definitiva para implementar o no la radio comunitaria en sus territorios.

Del otro lado del espectro están los pueblos awá y guambiano, quienes tienen sus emisoras de radio en pleno funcionamiento.<sup>24</sup> Junto con los nasa,<sup>25</sup> estos dos

<sup>22</sup> Actualmente el debate está jalonado por dos fuerzas opuestas. Por un lado Estados Unidos y su defensa de los tratados de libre comercio que incluirían productos culturales y de comunicación entendidos como una mercancía mas. Por el otro lado la UNESCO está en el proceso de formular una Convención de Protección y Promoción de las Expresiones de Diversidad Cultural que establecerá claros límites para que los productos comunicativos y culturales sean excluidos de la jurisdicción de los tratados de libre comercio. La Convención de la UNESCO reconoce que los productos culturales no sólo tienen valor comercial sino social y cultural, por lo tanto los gobiernos deben poder tomar las medidas necesarias para apoyar y defender la expresión cultural aún si estas medidas contradicen acuerdos de libre comercio. (Para más información sobre la convención ver: <http://www.crisinfo.org/content/view/full/77>).

<sup>23</sup> La comunidad arhuaco incluye 14,300 miembros que hablan ika, una lengua que pertenece a la familia lingüística chibcha. Los arhuaco comparten parte de su territorio con los kogí, los kankuamo y los aanha (Barie. 2003: 225).

<sup>24</sup> Los awá y guambiano viven en los altos occidentales de la región andina. La comunidad awá tiene 13,000 miembros; los guambianos representan el 3% del total de la población indígena con 27,783 miembros (Barie, 2003: 228 - 229).

<sup>25</sup> Los nasa representan el 16.9% de la población indígena nacional con 118,800 miembros. Los nasa habitan un amplio territorio predominantemente en las provincias Cauca y Huila y, en menor grado, en Putumayo y Caquetá (Barie, 2003: 227).

pueblos indígenas han liderado el proceso de creación de un espacio para la autonomía indígena dentro del estado-nación. Cuando el gobierno colombiano pidió a los pueblos indígenas que diseñaran sus propios programas de desarrollo, estos respondieron diciendo que no tenían intención de ‘desarrollarse’, que para ellos implica transformarse en algo que no son. Los pueblos indígenas colombianos propusieron a cambio sus Planes de Vida, planteados como un proyecto para el presente y el futuro de cada una de sus comunidades. Los Planes de Vida son fundamentales para el futuro de los pueblos indígenas porque incorporan las discusiones y las decisiones colectivas acerca del futuro de sus comunidades.

En este contexto, los awá, los nasa y los guambiano tienen una idea muy clara sobre qué hacer con los modernos medios de comunicación: estos medios deberán ser bienvenidos si y sólo si contribuyen al cumplimiento de los Planes de Vida. El Plan de Vida define los parámetros para pensar sobre el papel de los medios en cada comunidad. Por ejemplo, los awá usaron su Plan de Vida para discutir las necesidades de comunicación de dos comunidades awá que han desarrollado relaciones muy diferentes a la tradición y el lenguaje awá. El resultado es dos emisoras de radio especialmente diseñadas para responder a dos necesidades diferentes de comunicación e información. Una es una emisora AM en lengua indígena para los awá más rurales y menos aculturados; la otra es una emisora FM en español para los awá más mestizos que viven en los centros urbanos regionales.

En Colombia es bien sabido que los guambiano y los nasa son los pueblos más políticamente activos en las históricas luchas indígenas en el sur del país. No es sorprendente entonces que los guambiano y los nasa hayan aceptado medios de comunicación modernos dentro de su proyecto político como una importante herramienta para la movilización. Primero, estos pueblos indígenas ven a la radio como una tecnología que fascina a los jóvenes; así, a través de la radio, los ancianos guambiano y nasa pueden comunicar tradición, lengua, música, sabiduría y memoria local a los miembros jóvenes de sus comunidades. Segundo, la radio puede servir como un medio para diseminar y fortalecer lenguas indígenas locales, extendiéndolas a territorios limítrofes para contrarrestar la intrusión de lenguas y culturas ajenas. Tercero, dada la dispersión de las comunidades indígenas en un territorio enorme, los guambiano y los nasa ven a la radio como una herramienta que puede ayudar a superar grandes distancias, permitiéndoles transmitir información, generar debate y discusiones alrededor de cuestiones clave y movilizar a sus comunidades cuando sea necesario. Actualmente, los nasa tienen tres emisoras de radio; los guambiano tienen una emisora de radio y más recientemente implementaron un proyecto de capacitación para la producción en radio para 8.500 jóvenes de todas las comunidades indígenas en el sur de Colombia (Jeremías Tunubalá, comunicación

personal, diciembre 18, 2004). Su meta es crear colectivos indígenas de producción de radio en todo el sur del país. Estos colectivos alimentarán las emisoras de radio con programación local producida desde muchos puntos de vista, contribuyendo así a la plurivocalidad de las emisoras de radio de los guambiano y los nasa.

Los casos de los awá, nasa y guambiano -donde varias emisoras indígenas han sido creadas y usadas para responder a las necesidades y demandas de los pueblos indígenas- deben ser interpretados como estrategias muy inteligentes hacia la construcción de contra-públicos sólidos (Fraser, 1993) con el potencial de convertirse en protagonistas con una presencia cada vez más fuerte en la arena pública nacional.<sup>26</sup> En este sentido, los medios awá, nasa y guambiano deben ser entendidos como medios que emergen en la intersección de los Planes de Vida de awá, nasa y guambiano y los movimientos sociales dirigidos por los nasa/guambiano.

El caso de los wayuu es también significativo. Entre todas las discusiones indígenas colombianas alrededor de las emisoras indígenas, el proceso de los wayuu es único por ser dirigido por mujeres indígenas. Con Remedios Nicolasa Fajardo liderando el proceso de discusión y toma de decisiones, los wayuu han obtenido licencias para dos emisoras de radio en su territorio. Al momento de escribir, los wayuu están en proceso de diseñar el uso que darán a sus dos emisoras; mientras tanto, miembros de la comunidad local están siendo capacitados en diferentes aspectos de la producción de radio y la administración de medios. Pero más significativo, los wayuu han creado una elaborada conceptualización sobre lo que es una emisora de radio wayuu, basada en sus construcciones culturales sobre comunicación e información.

Los wayuu han articulado sus emisoras de radio como nuevas encarnaciones de *laülayuu* y *pütchimajachi*, dos nociones fundacionales wayuu que significan, respectivamente, ‘anciano wayuu, o tío-del-lado-de-la-madre que posee la información’ y ‘aquel que viaja con las noticias del mundo’. También son incluidas nociones tradicionales de ‘sistema de comunicación diaria’ (*anüiki*) y ‘repartidor de mensajes diarios’ (*chercha*) como conceptos clave que determinarán cómo han de ponerse en práctica las nuevas emisoras wayuu. Adicionalmente, los wayuu están comenzando a diseñar las metas y objetivos de sus emisoras de radio. Por ejemplo, una de esas metas es incluir *suküa’ipa wanüiki*, una investigación de los sonidos de la cultura wayuu; por lo tanto, las emisoras son vistas como facilitadoras

<sup>26</sup> Molner & Meadows (2001) y Salazar (2004) han llegado a conclusiones similares sobre las contribuciones de los medios indígenas en la formación de contra-públicos entre los aborígenes australianos y las comunidades mapuche en Chile.

de “un proceso de investigación que revelará los sonidos principales de la cultura wayuu y los llevará a la programación de las emisoras” (Fajardo et al, 2000: 10). En otras palabras, los wayuu están revisando sus ancestrales formas y sistemas de comunicación e información y ‘enchufándolos’ a la recién llegada tecnología de la radio. Mientras acogen esta nueva tecnología en sus vidas y territorios, los wayuu están colonizando a cada paso al codificar sus metas y usos para la radio de acuerdo con la tradición wayuu.

Los pueblos wayuu, awá, nasa y guambiano han reflexionado sobre la forma específica que estas tecnologías mediáticas podrían tomar si se adoptan de acuerdo con sus códigos culturales, Planes de Vida y agendas políticas. En otras palabras, los wayuu, awá, nasa y guambiano han producido su propia poética de medios (Salazar, 2005) al rediseñar el (los) papel(es) que estas tecnologías de medios tienen dentro de su contexto específico. Como Salazar sostiene: “La creciente apropiación de las TICs por organizaciones e individuos indígenas en América Latina en la pasada década sólo puede comprenderse desde los nuevos procesos de resurgimiento étnico a través de la región y tiene que ver con la necesidad de encontrar formas eficientes de comunicación intra-comunal y formas de comunicar e informar a las sociedades más amplias dentro de las cuales las naciones indígenas viven” (Salazar 2005:4). Las comunidades wayuu, awá, nasa y guambiano están liderando la indigenización de la radio en Colombia, el proceso por el cual los pueblos indígenas redefinen lo que los medios significan de acuerdo con discursos, metáforas, códigos y contextos indígenas (Molner & Meadows, 2001).

## Conclusiones

En lugar de pensar los procesos indígenas de adopción de las TICs como si éstos fueran ‘un dilema faustiano’-lo cual limita la discusión a proposiciones del tipo ‘o lo uno o lo otro’- proponemos dos acercamientos conceptuales diferentes. Primero, el término ‘pueblos indígenas’ no debe ser equiparado con un sujeto en forma singular. Los pueblos indígenas son tan diversos y heterogéneos como las comunidades humanas no indígenas. Las comunidades indígenas adoptan, rechazan, resisten, rediseñan, juegan con, se reapropian de o reinventan las tecnologías mediáticas de la misma manera que los no indígenas. Partiendo de esta idea, crece la sospecha ante investigaciones y académicos que claman que los pueblos indígenas *están adoptando* las TICs, o lo opuesto; que los pueblos indígenas *están resistiéndose* a la apropiación de las tecnologías mediáticas. Cada comunidad indígena merece su propia discusión y no hay razón alguna para pensar que lo que una comunidad indígena haya decidido puede ser generalizado a otras comunidades. Ellos, como

lo han hecho ya frente a otras cuestiones, proveerán su propia respuesta cultural y específica ante estas tecnologías.

Segundo, el concepto de Salazar de la poética de medios provee una excelente herramienta conceptual para entender el encuentro entre pueblos indígenas y TICs (de hecho, la poética de medios puede ser aplicada a cualquier comunidad y sus encuentros con las tecnologías de medios). Cada comunidad indígena presenta un conjunto único de prácticas y expresiones culturales, una posición específica en términos de movilización política, demandas políticas a los gobiernos centrales, un sistema particular de relaciones políticamente permeadas con comunidades vecinas y una relación específica con las arenas internacionales y globales. Es en medio de esta mezcla de relaciones culturales y políticas donde las necesidades y deseos de información y comunicación emergen; por lo tanto, las TICs tomarán formas enteramente diferentes de acuerdo con cada caso de necesidades y requerimientos de información y comunicación. Sólo un estudio de la poética de las TICs o el ejercicio de examinar cómo las TICs toman forma en su interacción con estas relaciones sociales y culturales -como propone Salazar- nos permitirá ver las especificidades de cada caso.

En Colombia, como en otras partes del mundo, la democratización de las ondas radiales en forma de radios ciudadanas legítimas ha surgido de movimientos sociales y luchas por reformas en los sistemas de legislación de medios. Por décadas, las organizaciones populares progresivas y los colectivos de la sociedad civil organizada, tales como sindicatos, organizaciones indígenas, de maestros, de vecinos, y de mujeres han ejercido una continua presión sobre el gobierno demandando más acceso a los medios. Es crucial continuar explorando el papel de los movimientos sociales en la democratización de la comunicación. En esta era de transmisiones caseras (podcasting) y *blogging*, la *disponibilidad* de tecnologías de información y comunicación puede ser fácilmente confundida con la *democratización* de las TICs. Estos dos fenómenos son enteramente diferentes. Mientras el primero es simplemente una extensión de las habilidades de ciertos individuos (aquellos con recursos económicos y culturales) para interactuar con otros individuos, la democratización de las TICs involucra procesos de discusión y reflexión en los cuales los colectivos producen nuevos significados sobre cómo se deben usar las TICs en nuestras sociedades.

En Colombia, sin embargo, las demandas y la presión de los movimientos sociales no lograron resultados significativos hasta que un marco legislativo más amplio - la Constitución de 1991- fue sancionado, lo cual forzó al gobierno a implementar radios ciudadanas a nivel nacional. La Constitución de 1991, aunque vaga, ha dado a los activistas de medios en general y a los/las líderes indígenas en particular, un tipo

de legitimidad para sus demandas de información y comunicación que jamás habían tenido.

La Constitución tuvo un impacto en dos frentes diferentes. Primero, proveyó el marco legal necesario para que los/las líderes indígenas pudieran exigir acceso igualitario a las tecnologías de información y comunicación. Segundo, la Constitución de 1991 estableció una noción alternativa de 'nación' para el país. Con énfasis en el multiculturalismo, la Constitución ha comenzado a mover el imaginario cultural sobre nación y lo que significa la colombianidad de nociones fundadas en hegemonías coloniales, que miraban hacia Europa para encontrar legitimidad y orgullo, hacia la idea de que la diferencia significa riqueza, en otras palabras, la idea de que la riqueza de Colombia reside en las múltiples diferencias que la habitan. La Constitución de 1991 permitió a los/las colombianos/as iniciar un movimiento de ruptura con las hegemonías de los siglos XIX y XX que reconocen una Colombia multicultural pero establecen claras jerarquías entre diferentes grupos étnicos y de clase. Así, los/las colombianos/as se habían vuelto expertos en el diseño de estrategias para resolver los dilemas de un orden racial multicultural-pero-jerárquico. Una de estas estrategias es la táctica común de 'esconder' los ancestros negros o indígenas mientras se enfatiza el origen europeo. Otra es la frecuente segregación de las características raciales de Colombia; de acuerdo con esta hegemonía racial, Colombia es negra en su música folclórica, pero europea en su arte, cultura y gobierno. Cuando la Asamblea Constitucional -la asamblea responsable de diseñar la nueva Constitución- finalmente se materializó, incluyó representantes de los pueblos indígenas, de las comunidades afro-colombianas e incluso de organizaciones religiosas no católicas. El país entero tuvo que acostumbrarse a la idea de que estos colombianos indígenas, afros, y no católicos estuvieran a cargo de reinventar el documento fundacional más importante de la nación, una ruptura que comenzó a distanciar a los/las colombiano/as de la usual noción de que no europeos y no católicos contribuyeran sólo al folclore colombiano, a la pre-historia o a la Colombia 'exótica'.

Quienes investigan las causas de la violencia en Colombia han reiterado que un factor que contribuye a la continua reproducción de la violencia es la dificultad de acoger la diferencia (González et al, 2003, Pécaut, 2001). La ausencia de un Estado central capaz de garantizar los derechos ciudadanos, la prevalencia de las relaciones clientelistas y, en suma, la ausencia de un estado de derecho desde donde poder resolver los conflictos entre sujetos ha dado lugar a esta incapacidad para negociar con la diferencia. Dentro del 'sentido común' colombiano, la diferencia es algo que tiene que ser subyugado o al menos marginado, pero nunca escuchado o tomado en consideración como un potencial de crecimiento personal y/o colectivo. En este sentido, esta noción alternativa emergente de nacionalidad, en la forma de una

colombianidad que acepta la diferencia no sólo como normal, sino como deseable, podría tener enormes implicaciones al contribuir a que la resolución no agresiva de los conflictos sea parte de una nueva hegemonía.

No podemos olvidar que las tecnologías de información y comunicación son diferentes de la mayoría de otras tecnologías porque nos permiten nombrar al mundo. Las TICs son instrumentos diseñados para producir signos, símbolos y códigos que permiten articular el universo a nuestro alrededor y nuestros lugares en él. En este sentido, los medios indígenas tienen que ser entendidos como esfuerzos por apropiarse de estas tecnologías con el fin de nombrar al mundo en términos indígenas, o sea en códigos, símbolos y signos indígenas, al ser usados en la producción de radio, televisión, cine o contenidos de Internet indígenas. Por lo tanto, concordamos con la antropóloga de medios Faye Ginsburg cuando declara: “Desde los remotos experimentos de TV de corto alcance en lenguas nativas, hasta la creación de filmes que interpelan tanto a la audiencia nativa como a diversas audiencias alrededor del mundo, estas iniciativas son parte de los esfuerzos de pueblos indígenas que, desde sus contextos muy diversos, están reclamando un espacio propio en el mundo de las prácticas del representar de la modernidad” (Ginsburg, 1999). Es verdad que la mayoría de las TICs han sido inventadas en culturas occidentales por personas no indígenas; también, estas tecnologías están imbuidas de propiedades inmanentes que moldean *a priori* los signos y códigos que son capaces de producir. Por ejemplo, el trabajo de Lorna Roth (2003) ha mostrado claramente cómo los instrumentos fotográficos privilegian la fotografía de sujetos de tez blanca sobre los sujetos de pieles más oscuras. Sin embargo, el potencial codificador de las TICs no termina con su materialización desde Occidente. La multiplicidad de estrategias usadas por diferentes pueblos indígenas para hacer que las TICs hablen el mundo y le hablen al mundo en sus propios términos incluyen, entre otras, re-encauzar, hibridizar y mezclar géneros, resignificar códigos y convenciones establecidas, re-inventar instituciones de medios, organizaciones e incluso, los edificios donde funcionan los medios y diseñar nuevas maneras de convergencia tecnológica.

Estas estrategias y la resultante re-apropiación de las TICs por pueblos indígenas están contribuyendo a, en palabras de Leela Gandhi, ‘pensar de otra manera’ [*thinking otherwise*] (Gandhi, 1998). En Colombia esta versión-otra está -poco a poco- ganando espacios y llegando a colombianos/as no indígenas con propuestas y metas alternativas para el futuro del país, maneras alternativas de interacción que se alejan de las propuestas militaristas usuales. Si la Constitución de 1991 sancionó la presencia de los pueblos indígenas como protagonistas iguales (pero diferentes) del proceso de la construcción de nación, los medios indígenas permiten a los pueblos indígenas expresar al resto de Colombia lo que para ellos significa este proceso de

construcción nacional. Stephen Muecke destaca procesos similares sobre el impacto de los medios indígenas en la percepción de la presencia aborígen en Australia. Muecke dice que los filmes aborígenes australianos “movilizan nuevas maneras de posicionar la historia, identidad, y cultura aborígen... en las cuales los aborígenes australianos ocupan un lugar muy diferente y un sitio crucial desde el cual las nuevas subjetividades postnacionales pueden ser constituidas, en el cual nuevas historias dan pie a nuevas ‘estructuras de sentimiento’ y de agencia que a cambio se traducen en nuevas utopías de nación” (Ginsburg, 2002. 50). En el caso colombiano, estas nuevas estructuras de sentimiento, que emergen de la cada vez más fuerte presencia de subjetividades indígenas en esferas públicas regionales y nacionales son cruciales, ya que pueden contener estilos menos agresivos de interacción con otros seres humanos y con el medio ambiente.

Para finalizar, es claro que éstas son las voces que todos necesitamos escuchar en foros internacionales sobre políticas de TICs como, por ejemplo, la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información. Desde los líderes koji quienes tienen razones muy claras para rechazar las TICs en sus territorios en este momento, a Jeremías Tunubalá y los guambiano quienes apoyan las TICs por diferentes razones, las deliberaciones de los pueblos indígenas colombianos acerca de las TICs están llenas de posibilidades, de las cuales todos podemos aprender y beneficiarnos. Sin embargo, nuestra propia experiencia es un buen ejemplo de por qué y cómo los foros internacionales de políticas sobre TICs no están haciendo lo suficiente para incluir y escuchar estas voces. Cuando recibimos invitaciones para participar en foros internacionales o regionales nuestra respuesta generalmente es sugerir a alguien profundamente involucrado con los procesos de re-diseñar y re-colonizar las TICs desde el Sur global, como por ejemplo uno de los líderes indígenas mencionados anteriormente. Sin embargo, pronto comienzan a surgir las barreras: la persona que sugerimos como ponente no habla inglés; él(ella) no tiene visa Schengen o para los Estados Unidos; sus arreglos de viaje son más difíciles (incluyendo visados) y consumen más tiempo; un boleto de avión de algún lugar en la Colombia rural cuesta mucho más. Nosotras somos la voz ‘accesible’, ‘fácil’ de América Latina y los organizadores no están suficientemente comprometidos con la inclusión de diversas voces como para lidiar con estos desafíos. Por lo tanto, los foros de discusión de políticas de comunicación, información y tecnología se están volviendo encuentros entre ‘los mismos con las mismas’ y, en consecuencia, los resultados son cada vez más predecibles.

## Bibliografía

- Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos (ALDHU). (2004) *Un Mundo de Derechos para el Pueblo Yaraoni. La Gente Ala de Mariposa*. Bogotá: ALDHU.
- Armour Polly, J. (1998) Standing stones in cyberspace. The Oneida Indian Nation's territory on the web. *Cultural Survival Quarterly*, 21(4), 37-41.
- Barie, C. G. (2003) *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. La Paz, Bolivia: Instituto Indigenista Interamericano.
- Brown, J., & Tidwell Cullen, T. (2005) Indigenous peoples at the World Summit on the Information Society. *Cultural Survival Quarterly*, 29(2), 13-15.
- Buchholtzer, G. P. (2005) Missing. Where are First Nations in National Media? *Cultural Survival Quarterly*, 29(2), 23-25.
- Fajardo, R., Hoyos, M., & Siosi, V. (2001a) *Acta de Convocatoria No. 015. Resguardo Indígena de la Alta y Media Guajira. Comunidad de Siapana*. (Minutes). Siapana: Pueblo wayuu.
- Fajardo, R., Hoyos, M., & Siosi, V. (2001b) *Acta de información y concertación No. 007. Resguardo Indígena de San Francisco, Municipio de Barrancas, Sur de la Guajira*. (Minutes). San Francisco: Pueblo wayuu.
- Fajardo, R., Hoyos, M., & Siosi, V. (2001c) *Acta de información y concertación No. 008. Resguardo Indígena de Zaino, Municipio de Barrancas, Sur de la Guajira*. (Minutes). Zaino: Pueblo wayuu.
- Fajardo, R., Hoyos, M., Siosi, V., Sanchez, E., Perez, F., & Almado, B. (2000) *Putshimajatu: La que lleva la palabra-noticia* (Project report). Riohacha, Colombia: Pueblo wayuu.
- Foro Permanente para Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas. (2004) Información que evidencia la experiencia nacional en la aplicación de las recomendaciones del Foro Permanente para Cuestiones Indígenas. (United Nations document available at [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/pfii/documents/other%20docs/Doc%20Colombia.htm#\\_ftn1](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/pfii/documents/other%20docs/Doc%20Colombia.htm#_ftn1)).
- Fraser, N. (1993) Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually existing Democracy. In C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 109-142). Cambridge: MIT Press.
- Gandhi, L. (1998) *Postcolonial theory: a critical introduction*. New York: Columbia University Press.
- Ginsburg, F. (1999) Shooting back: From ethnographic film to indigenous production/ethnography of media. In T. Miller & R. Stam (Eds.), *A companion to film theory* (pp. 295-313). Malden: Blackwell Publishers.
- Ginsburg, F. (2002) Screen memories. Resignifying the traditional in indigenous media. In F. Ginsburg, L. Abu-Lughod & B. Larkin (Eds.), *Media worlds. Anthropology on new terrain* (pp. 39-57). Berkeley: University of California Press.
- Gomez Albarello, J. G. (2000) Sobre las constituciones de Colombia. (Incluida la de papel). In IEPRI (Ed.), *Colombia: Cambio de Siglo. Balances y perspectivas* (pp. 255-292). Bogotá: Planeta.
- Gonzalez, F., Bolívar, I. J., & Vázquez, T. (2003) *Violencia Política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del estado*. Bogotá: CINEP.
- Londoño, B. (2002) La Constitución de 1991 y los Indígenas. *Nuevos Espacios de Participación Política. Credencial Historia* (146).
- Ministerio de Cultura. (2002) *Proyecto Comunidad: Señal de Cultura y Diversidad. Programa de Emisoras para Pueblos Indígenas* (Project Report). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Molner, H., & Meadows, M. (2001) *Songlines to Satellites: Indigenous Communications in Australia, the South Pacific, and Canada*. Sydney: Pluto Press.
- Padilla, G. (1996) La Ley y los Pueblos Indígenas en Colombia. *Journal of Latin American Anthropology*, 1(2), 78-97.

- Pecaut, D. (2001) *Guerra contra la sociedad*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Rodriguez, C. (2001) *Fissures in the Mediascape. An International Study of Citizens' Media*. Cresskill, NJ: Hampton Press.
- Roth, L. (2003, August 30 - September 1) *More than Skin Deep: The Color Balance Project in North American Industries of Visual Representation*. Paper presented at the Color Lines Conference, Cambridge, MA.
- Salazar, J. (2002) Activismo indígena en América Latina: Estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 8(2), 61-79.
- Salazar, J. (2003) Articulating an activist imaginary: Internet as counter public sphere in the Mapuche movement, 1997/2002. *Media International Australia*(107), 19-30.
- Salazar, J. (2004) *Imperfect Media: The Poetics of Indigenous Media in Chile*. Unpublished PhD Thesis, University of Western Sydney, Australia, Sydney.
- Salazar, J. (2005) Indigenous Peoples and the Cultural Constructions of information and communication technology in Latin America. In L. E. Dyson, M. Hendriks & S. Grant (Eds.), *Indigenous People and Information Technology*. Hershey, PA: Idea Book Publishing.
- Tunubalá, J. (2004) *La Palabra desde el Derecho Mayor*. Paper presented at the OURMedia/ NuestrosMedios conference "Building Communication Societies", Porto Alegre, Brazil.
- Unidad de Radio. (2000) *Radios y Pueblos Indígenas. Memorias del Encuentro Internacional de Radios Indígenas de América*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Zellen, B. (1998) Surf's up! NWT's indigenous communities await a tidal wave of electronic information. *Cultural Survival Quarterly*, 21(4), 50-55.