

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CENTRO DE ESTUDIOS AVANZADOS
DOCTORADO EN CIENCIA POLÍTICA

TESIS DOCTORAL

**COMUNICACIÓN, POLÍTICA Y ALTERIDAD. LOS
PROCESOS POLÍTICO-COMUNICACIONALES
DE UNA ORGANIZACIÓN INDÍGENA KOLLA EN
LA PROVINCIA DE SALTA (1980-2020)**

Tesista: Emilia Villagra

Directora: Cecilia Quevedo

Co-director: Ramón Burgos

Córdoba, diciembre de 2020



**Emilia Villagra (2020). Esta obra está bajo una Licencia
Creative Commons**

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

ÍNDICE GENERAL

| | |
|---|-----------|
| SIGLAS Y REFERENCIAS | 6 |
| AGRADECIMIENTOS | 8 |
| INTRODUCCIÓN | 12 |
| 1. Fundamentación del problema de investigación..... | 16 |
| 2. Estado de la cuestión sobre el tema de investigación..... | 21 |
| 3. Objetivos y estrategias metodológicas | 25 |
| 4. Estructura expositiva de la tesis | 28 |
| | |
| CAPÍTULO I. ENFOQUES Y APROXIMACIONES TEÓRICO- METODOLÓGICAS DE LA INVESTIGACIÓN | 31 |
| Introducción | 31 |
| 1. Una propuesta epistemológica desde un abordaje poscolonial | 32 |
| 2. Los Estudios Culturales en clave política | 37 |
| 2.1 Los Estudios Culturales latinoamericanos y su influencia en el campo de la comunicación | 41 |
| 2.2 Las identificaciones étnicas como procesos de devenir | 43 |
| 2.3 Relaciones interétnicas y clivajes en disputa | 47 |
| 3. Políticas de la identidad: multiculturalismo y gubernamentalidad neoliberal..... | 49 |
| 4. Problematizaciones en torno a la política indígena | 54 |
| 4.1 Abordajes antropológicos y politológicos sobre experiencias políticas de pueblos indígenas | 55 |
| 4.2 Antecedentes para un abordaje comunicacional de la política indígena..... | 59 |
| 5. Especificaciones metodológicas..... | 62 |

| | |
|--|-----------|
| CAPÍTULO II. FORMACIONES PROVINCIALES DE ALTERIDAD: CLASIFICACIONES HEGEMÓNICAS Y SUBALTERNAS DE LA SALTEÑIDAD | 66 |
| Introducción | 66 |
| 1. Aboriginalidad y Estado provincial: construcciones identitarias de la salteñidad | 68 |
| 1.2 Clasificaciones y estratos de la subalternidad provincial: entre <i>gauchos decentes e indios coyas</i> | 72 |
| 1.3 <i>Lo colla</i> : una categoría ambigua y polisémica | 75 |
| 2. Los estudios sobre campesinos y andinos de los Valles interandinos.... | 78 |
| 2.1 Construcciones de alteridad local: clasificaciones y descripciones en torno a Nazareno | 85 |
| 2.3 El retorno de <i>lo kolla</i> como categoría de organización y disputa subalterna | 90 |
| CAPÍTULO III. LA COMUNICACIÓN CON IDENTIDAD: TRANSFORMACIONES ESTATALES Y DEMANDAS INDÍGENAS | 95 |
| Introducción | 95 |
| 1. Los estudios sobre comunicación popular, alternativa y comunitaria en América Latina | 97 |
| 2. La comunicación indígena latinoamericana: características, articulaciones y modos de abordar los procesos mediáticos..... | 101 |
| 2.1 Las experiencias de comunicación indígena en Argentina: entre la educación popular, el desarrollo y la visibilidad pública..... | 105 |
| 3. Los pueblos indígenas ante la LSCA: comunicación con identidad y disputas por los modos de nombrar(se) | 108 |
| 3.1 Antecedentes de normativas y convenios previos a la LSCA | 109 |
| 3.2 Los debates en torno a la comunicación con identidad | 111 |
| 3.3 Los debates y la apuesta política de la OCAN durante la aplicación de la LSCA | 116 |
| 4. Tensiones, rupturas y transformaciones en el ámbito de la política indígena e indigenista en torno a los derechos..... | 125 |

CAPÍTULO IV. LA “LUCHA POR EL TERRITORIO” DEL PUEBLO KOLLA EN NAZARENO: ENTRE LA PROMOCIÓN, EL DESARROLLO Y LOS DERECHOS HUMANOS 130

Introducción 130

1. Las tramas del despojo durante la Colonia y la conformación del Estado:
el Marquesado de Yavi y el Ingenio San Martín del Tabacal 134

2. Agentes, instituciones religiosas y políticas del desarrollo
por una organización comunitaria 137

2.1 El Programa Social Agropecuario y los procesos de juridización
de las demandas indígenas 145

3. La Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno 150

4. Una apuesta política kolla: el territorio Qullamarka 153

4.1 Las disputas por las tierras en clave política y jurídica:
el proyecto *Kay Pacha* 157

5. Recapitulando: los tiempos de la memoria política y la politización
de las tierras 161

CAPÍTULO V. PROCESOS COMUNICACIONALES Y POLÍTICA INDÍGENA: DISPUTAS EN TORNO A LO KOLLA Y AL “PROBLEMA DE LA TIERRA” 163

Introducción 163

1. Las primeras radios en el municipio: usos comunes de dispositivos
tecnológicos de comunicación para el desarrollo 167

2. Entre prácticas de intervención y proyectos de comunicación popular:
hacia un periodismo campesino y una radio propia 172

3. La trayectoria de la FM OCAN: acerca de la dimensión política,
económica e institucional del proyecto 179

3.1 La materialización de las alianzas políticas: la inauguración de la radio
comunitaria indígena 184

3.2 Comunicar con identidad: confluencias entre comunidad, política
y tierra 188

4. El montaje de una red de comunicación propia y su articulación
estratégica con la lucha por el territorio 196

5. Recapitulando: entre la comunicación indígena y la política colectiva 204

| | |
|---|------------|
| CONCLUSIONES. COMUNICACIÓN, SUJETOS CON AGENCIA Y DEMANDAS TRANSVERSALIZADAS | 206 |
| 1. Intersecciones entre multiculturalismo, derechos y demandas indígenas: un abordaje poscolonial | 208 |
| 2. Procesos sociales hegemónicos y sujetos políticos desde una mirada antropológica | 210 |
| 3. La comunicación en clave política y cultural | 213 |
| | |
| EPÍLOGO. PUEBLOS INDÍGENAS, CORONAVIRUS Y DESIGUALDADES ESTRUCTURALES: NUEVAS PREGUNTAS Y POSIBLES CAMINOS A SEGUIR..... | 217 |
| 1. Los efectos socioeconómicos y culturales a nivel nacional | 218 |
| 1.2 Las consecuencias en la provincia de Salta y en las tierras altas | 220 |
| | |
| BIBLIOGRAFÍA | 225 |
| FUENTES | 255 |
| ANEXOS | 259 |

SIGLAS Y REFERENCIAS

| SIGLA | REFERENCIA |
|--------|---|
| AADI | Asociación de Abogados de Derecho Indígena |
| AIRA | Asociación Indígena de la República Argentina |
| APA | Agentes de Producción Animal |
| APS | Atención Primaria de la Salud |
| ASPO | Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio |
| AMARC | Asociación Mundial de Radios Comunitarias |
| AFSCA | Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual |
| BLU | Banda Lateral Única |
| CCAIA | Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina |
| CIACRL | Comunidad Indígena Alta Cuenca del Río Lipeo Los Toldos |
| CIKDI | Consejo Indígena Kolla de Iruya |
| CIPKT | Comunidad Indígena del Pueblo Kolla Tinkunaku |
| CNC | Comisión Nacional de Comunicaciones |
| COMFER | Comité Federal de Radiodifusión |
| DISPO | Distanciamiento Social, Preventivo y Obligatorio |
| ENOTPO | Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios |
| ENACOM | Ente Nacional de Comunicaciones |
| ENDEPA | Equipo Nacional de la Pastoral Aborígen |
| FOMECA | Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual |
| FARCO | Foro Argentino de Radios Comunitarias |
| IPPIS | Instituto Provincial de Pueblos Indígenas |
| INAI | Instituto Nacional de Asuntos Indígenas |

| | |
|------------|---|
| INCUPO | Instituto de Cultura Popular |
| INTA | Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria |
| LSCA | Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual |
| OCAN | Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno |
| OCLADE | Obra Claretiana para el Desarrollo |
| PSA | Programa Social Agropecuario |
| PROINDER | Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios |
| QULLAMARKA | Coordinadora de Organizaciones y Comunidades Kollas Autónomas de Salta |
| RCI | Red de Comunicación Indígena |
| RENACI | Registro Nacional de Comunidades Indígenas |
| RICCAP | Red Interuniversitaria de Comunicación Comunitaria, Alternativa y Popular |
| SAF | Secretaría de Agricultura Familiar |
| SsAF | Subsecretaría de Agricultura Familiar |
| UCAV | Unión de Comunidades Aborígenes Victoreñas |
| UNC | Universidad Nacional de Córdoba |
| UNJu | Universidad Nacional de Jujuy |
| UNSa | Universidad Nacional de Salta |

Aclaraciones para la lectura

Utilizamos «comillas francesas» para conceptos académicos y citas textuales. “Comillas dobles” para categorías nativas y fragmentos de entrevistas. Usamos cursivas para enfatizar en determinadas frases o palabras y para remarcar léxicos extranjeros. A lo largo del trabajo, preservamos la identidad de los actores entrevistados, omitiendo dar nombres en la mayoría de los casos, utilizando sólo referencias geográficas y/o de puestos laborales.

AGRADECIMIENTOS

La realización de esta tesis ha sido posible gracias al aporte de muchas compañeras y compañeros que contribuyeron a un camino complejo, sinuoso, con avances y retrocesos. Es a la vez una experiencia que se vive de manera muy solitaria, que requiere de mucho tiempo a solas y de un constante entusiasmo para no perder el hilo de escritura. Sin embargo, también es colectivo ya que las lecturas, aportes, críticas y comentarios hicieron posible la profundización teórica, metodológica y epistemológica.

En primer lugar, este trabajo no hubiera sido posible sin la Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno, quienes, desde 2014, nos permitieron trabajar en conjunto articulando la investigación y extensión universitaria con el trabajo territorial. Mis sinceros agradecimientos para Adela, Simón, Dina, Ramón, Manuel, Celso, Marta, Rita, Gloria, Nora, Pedro y Ricardo, quienes generosamente aportaron al desarrollo de esta investigación e hicieron posible mis estadías en Nazareno. Especialmente a Milagro, por su amistad, confianza y valor para emprender largos y tendidos viajes en contextos muy diversos. Al Qullamarka, especialmente a la Unión de Comunidades Aborígenes Victoreñas, quienes con su buena predisposición nos abrieron las puertas. También a la Sub Secretaría de Agricultura Familiar de Salta y la Defensoría del Público, quienes nos permitieron participar de sus viajes cada vez que debían llevar a cabo alguna actividad en los Valles interandinos, incluso en tiempos de vaciamiento y recortes presupuestarios durante el macrismo.

En segundo lugar, a mi directora de tesis, Cecilia Quevedo, quien desde la lectura crítica y la dulzura me acompañó en lo que tan bien define como el “trabajo artesanal” que implica escribir una tesis. A mi codirector, Ramón Burgos, por su firme presencia, confianza y motivación para concretar viajes, proyectos y sueños. También a mi directora de beca en CONICET, Corina Echavarría, quien aceptó formar parte de este camino con total gentileza y

solidaridad, abriéndome las puertas en la provincia de Córdoba. A ellas y a él les agradezco las agudas lecturas, sugerencias y, sobre todo, la libertad con la que me permitieron elegir cómo investigar y aprender a hacerlo.

En tercer lugar, al CONICET y a la Universidad Pública, tanto la de Salta como la de Córdoba, por la posibilidad de graduarme y doctorarme en ámbitos sumamente fructíferos. En eso incluyo al Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) y al Instituto de Estudios en Comunicación, Expresión y Tecnologías (IECET), unidades ejecutoras de la provincia de Córdoba que me brindaron el espacio y la calidez necesaria para trabajar durante estos años. Agradezco a las cátedras «Práctica en Comunicación Comunitaria e Institucional» y «Comunicación Popular y Alternativa» de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de Salta (FH-UNSa), a cargo de Ramón Burgos y Ana Müller, y a la «Mesa de Comunicación Popular de Salta y Jujuy». Al programa «Ideología, prácticas sociales y conflicto» (IECET/UNC/CONICET), coordinado por María Eugenia Boito y Belén Espoz, y al equipo de investigación «Las tramas sociales en la construcción de las diversas vías del desarrollo: estudios de experiencias comunitarias y sus articulaciones con la formulación de políticas públicas» (FCS/UNC), dirigido por Corina Echavarría y Silvana Fernández. Todos estos espacios aportaron, de una u otra forma, al desarrollo de esta tesis. También a los equipos dirigidos por María Soledad Segura, «Las radios y televisoras comunitarias desde la Ley 26.522: condiciones, estrategias y desafíos» (PIO CONICET) y «Sociedad civil y democratización de la comunicación y la cultura» (FFyH/UNC), los cuales enriquecieron mi trabajo con medios comunitarios, populares, alternativos e indígenas. Finalmente, agradezco a las docentes del Seminario de Tesis del Doctorado en Ciencia Política (FCS/CEA/UNC), Mercedes Barros y Fabiana Martínez, quienes me ayudaron a acomodar mis ideas y escribir los primeros esbozos de esta tesis.

En cuarto lugar, a Paula Milana, con quien compartí estos años de trabajo territorial en Nazareno y, además, profundicé y reflexioné en torno a la lucha por el territorio en los Valles interandinos. También agradezco a Carolina Ricci, Velia Luparello, Mariana Gutiérrez y Lucía Céspedes, quienes muy

sororamente potenciaron los momentos de felicidad, pero también me acompañaron en las angustias de estos tiempos.

Finalmente, a mi familia, quienes me acogieron en casa matriz cada vez que debía realizar trabajo de campo, asistir a reuniones o efectuar trámites en la provincia de Salta. Ese tiempo, sin dudas, fue el empujoncito para continuar abordando un tema de investigación que implicaba 1300 kilómetros de viaje. A mi compañero, Juan Müller, quien fue sostén en las altas y las bajas, entendedor de mis obsesiones y cariñoso ante el agotamiento físico y mental, sobre todo en tiempos de coronavirus.



**Bandera de la OCAN – QULLAMARKA
Nazareno, diciembre de 2017.**

INTRODUCCIÓN

Esta tesis doctoral tiene como objetivo analizar los procesos político-comunicacionales de la Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno (en adelante OCAN), poniendo el foco en las prácticas políticas y la construcción identitaria. Es el resultado de un proceso de investigación que se inició en el año 2014 en el marco de las cátedras «Práctica en Comunicación Comunitaria e Institucional» y «Comunicación Popular y Alternativa» de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de Salta. Allí nos integramos a los proyectos de investigación¹ y extensión universitaria². Estos tenían como objetivo acompañar a organizaciones indígenas que se encontraban trabajando en la gestión y producción de contenidos radiofónicos en el marco de la aplicación de la Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA).

Los proyectos de extensión llevaban adelante talleres de capacitación, sistematización y edición de piezas comunicacionales que articulaban propuestas de trabajo con la Mesa de Comunicación Popular de Salta y Jujuy, la Universidad Nacional de Salta y organizaciones sociales. La OCAN, situada en el municipio de Nazareno del departamento de Santa Victoria Oeste en los Valles interandinos, era una de estas organizaciones. Desde hace más de dos décadas venía trabajando con proyectos comunicacionales en miras a afianzar

¹ Los proyectos de investigación se denominaron «Comunicación popular y alternativa en contextos de frontera. Parte 2. Mapeo de actores y experiencias en sectores populares de Salta» (2014-2016) dirigido por Ramón Burgos, y «Comunicación popular, alternativa y comunitaria en la provincia de Salta. Historización, reconfiguración y transformación de otras experiencias comunicacionales» (2017-2019) dirigido por Ramón Burgos y codirigido por Liliana Lizondo.

² Los proyectos en los que trabajamos a lo largo de estos años fueron: «Hilvanando redes en comunicación comunitaria. Talleres de apoyo a organizaciones sociales en el marco de la Mesa de Gestión de Comunicación Popular de Salta y Jujuy» (2014), «Hilvanando redes en comunicación comunitaria. Parte II. Talleres de apoyo a organizaciones sociales en el marco de la Comunicación Popular de Salta (2015)», «Nazareno comunica. Capacitaciones para el fortalecimiento de una radio comunitaria» (2016) y «Comunicación con Identidad. Medios comunitarios en el territorio Qullamarka» (2018). Todos estos proyectos fueron dirigidos o codirigidos por Ramón Burgos y Ana Müller, a excepción del último que fue dirigido por Sonia Álvarez Leguizamón y codirigido por Ramón Burgos.

la circulación de información entre las veintitrés comunidades que la integran³. Estos incluían la edición de boletines informativos, revistas mensuales o programas de radio que se elaboraban de manera esporádica y con pocos recursos.

Durante el transcurso de los proyectos, nuestra formación como profesional desde el campo de la comunicación social estuvo atravesada por varios cuestionamientos teóricos, epistemológicos y políticos. En este sentido, no fueron sino los Estudios sobre Comunicación Popular y los Estudios Latinoamericanos de la Comunicación los que nos inquietaron a preguntarnos sobre «las maneras que tiene la gente de estar/sentirse juntos» (Martín Barbero, 2015, p.15) abandonando una mirada mediocéntrica que se pregunta comúnmente por los efectos que producen los medios de comunicación en las personas y por el consumo cultural. Esto generó inquietudes que nos condujeron a pensar a la comunicación como un proceso complejo, relacional y como un campo de batalla cultural.

Este recorrido permitió realizar la tesis de grado (Villagra, 2016) sobre los procesos comunicacionales de la OCAN durante el periodo 2014-2016. Allí abordamos la construcción de la radio comunitaria FM OCAN, atendiendo a las lógicas, formas de funcionamiento y maneras de ejercer el periodismo. Esta experiencia radiofónica, buscaba contribuir a la construcción de una “comunicación autónoma” y “con identidad”, asumiendo una importancia estratégica al momento de visibilizar reclamos y demandas.

Posteriormente, en el año 2017 obtuvimos una beca doctoral financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) donde inicialmente nos propusimos analizar el rol de los medios comunitarios en los procesos de desarrollo local a partir de la implementación de la primera radio comunitaria en el territorio Qullamarka. En este sentido, nuestros intereses se ampliaron y profundizaron en el marco del Doctorado en Ciencia

³ Las veintitrés comunidades que integran el municipio son: Nazareno, Campo de la Cruz, Poscaya, Monoabra, San Marco de Trigo Huayco, Paltorco, Santa Rosa, Campo la Paz, San José del Aguilar, Santa Cruz del Aguilar, San Francisco de Tuc Tuca, Pabellón, Campo Grande de Bacoya, San Isidro de Bacoya, Bacoya, El Molino, Río Blanco, Campo Grande de Río Blanco, Kelloticar, Cuesta Azul, San Marcos de Nazareno, Laguna y El Milagro.

Política del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, donde la tarea de investigar nos acercó a la Antropología y la Ciencia Política permitiéndonos problematizaciones disciplinarias. Esto derivó en un acercamiento a la Antropología Sociocultural y los Estudios Culturales⁴, áreas que nos permitieron profundizar en los procesos político-comunicacionales sin descuidar aspectos estructurales sobre las condiciones de producción y las trayectorias de los sujetos en cuestión.

Simultáneamente, este proceso se nutrió de las lecturas y discusiones que realizamos en el Proyecto de Investigación «Las tramas sociales en la construcción de las diversas vías del desarrollo: estudio de experiencias comunitarias y sus articulaciones con la formulación de políticas públicas» de la Universidad Nacional de Córdoba⁵. Al mismo tiempo, nuestros interrogantes también se ampliaron en el marco del Programa de Investigación «Ideología, prácticas sociales y conflicto» de la Universidad Nacional de Córdoba⁶, profundizando en la relación entre procesos sociales hegemónicos, disputas interétnicas y de clase social.

A partir de este recorrido y en vinculación con el trabajo de campo, las preguntas se fueron delimitando en torno a comprender los procesos político-comunicacionales en articulación con la demanda por las tierras, aquella que una y otra vez aparecía como un aspecto central y constituyente de la necesidad de gestionar y producir una “radio propia”. Fue entonces, a raíz de este camino personal y colectivo, que definimos el propósito de la tesis doctoral hilvanando perspectivas comunicacionales, políticas y antropológicas para

⁴ Durante los Seminarios de Tesis I, II y III del doctorado, a cargo de Fabiana Martínez y Mercedes Barros, empezamos a profundizar en este cruce interdisciplinar.

⁵ El Proyecto de Investigación es dirigido por Corina Echavarría y codirigido por Silvana Fernández. Con este equipo analizamos procesos comunitarios e institucionales como expresiones de nociones alternativas o hegemónicas de desarrollo (Escobar, 1996; Echavarría y Buffa, 2007). Allí profundizamos en los diversos sentidos del *desarrollo humano* y *desarrollo territorial* respecto a nuestro tema de investigación. Además, identificamos la heterogeneidad de actores que inciden en el territorio.

⁶ El Programa de Investigación es dirigido por María Eugenia Boito y codirigido por María Belén Espoz. Dicho espacio nutrió nuestra formación a partir de la crítica ideológica y el análisis de las dinámicas del capital para reflexionar sobre la acumulación originaria, la depredación de bienes comunes y la regulación de las sensibilidades sociales (Žižek, 1992; Benjamin, 2002; Debord, 1995).

analizar no sólo prácticas mediáticas sino también procesos políticos en relación a lo que lo que la OCAN define como la “lucha por el territorio”.

La presente investigación sienta sus bases en torno a la trayectoria iniciada durante la carrera de grado, a partir de la cual profundizamos y ampliamos el trabajo realizado para abordar los procesos político-comunicacionales de la OCAN, poniendo el foco en la construcción identitaria y las prácticas políticas (1980-2020). En este sentido, durante nuestro trabajo de campo, identificamos que las acciones previas al montaje de la radio FM OCAN permiten reconstruir la trayectoria de la organización y su articulación con actores (religiosos, estatales e indígenas), motivando una resignificación positiva en torno a *lo kolla* como calificativo utilizado para reclamar, ante el Estado nacional y provincial, el reconocimiento de las tierras.

Esta investigación se enmarca dentro de los estudios de experiencias comunicacionales latinoamericanas construidas en torno a la *indigeneidad* que fueron visibles desde la década de 1980. En Argentina, esto cobró fuerza durante la aprobación de la LSCA en 2009, que reconoció a los pueblos indígenas como proveedores de servicios de comunicación audiovisual, habilitándolos a participar legalmente del espectro radial y televisivo. En este contexto, las disputas por el *derecho a la comunicación con identidad* constituyeron una dimensión cada vez más importante en los procesos de visibilización y reconocimiento étnico, tornándose en una lucha orientada a transformar los discursos hegemónicos en el ámbito de la comunicación mediatizada.

Por otra parte, este trabajo plantea el desafío de abordar una comprensión profunda sobre los procesos de etnicidad contemporáneos en Argentina, específicamente en Salta, y busca aportar una mirada relacional que considera la importancia de historizar las singulares disputas interétnicas y de clase social desde un enfoque que articula la perspectiva de los Estudios Culturales, la Antropología Sociocultural y los debates en torno a la comunicación popular, alternativa, comunitaria e indígena. En este sentido, nuestra investigación aborda la complejidad de los procesos comunicacionales en diálogo con las acciones políticas y los modos de identificación étnicos.

Nuestra hipótesis es que, si bien el proyecto radiofónico de la OCAN se consolidó en el marco de un contexto político favorable que reconoció de manera positiva la existencia de los medios comunitarios, populares, alternativos e indígenas a través de la LSCA, es a partir de la indagación en los procesos previos al montaje de la radio que identificamos una centralidad en el rol de la comunicación en tanto práctica política. Este escenario permite observar cómo a través de una articulación entre distintos actores se configuraron particulares dinámicas sociales, culturales y políticas que constituyen a una lucha histórica y estructural: la de obtener los títulos comunitarios de las tierras.

1. Fundamentación del problema de investigación

La construcción del modelo civilizatorio argentino *blanco y sin indios* (Gordillo y Hirsch, 2010), relegó la presencia indígena al pasado colonial o a las fronteras de expansión del Estado moderno. Durante este proceso, el *indio* era considerado un bárbaro carente de cultura, por lo que había que gobernarlo e integrarlo al mercado y a los ciclos productivos del país. En Salta, la constitución provincial durante el siglo XX se conformó a través de una alianza entre la aristocracia y la burguesía liberal, estructurando y posicionando a los sujetos subalternos como otros internos (Briones, 2005; Lanusse y Lazzari, 2005; Mata y Palermo, 2011; Álvarez Leguizamón, 2017). Este proceso buscó borrar e invisibilizar las marcas indígenas, construyendo la *salteñidad* en torno a la elite y a la figura mestiza del *gaucho decente* (Villagrán, 2013)⁷.

En este sentido, las formaciones nacionales y provinciales de la alteridad (Segato, 2007; Briones, 2005) constituyen históricamente a la experiencia que nos interesa abordar, ya que sus discursos de reivindicación se remontan a la época colonial, cuando espacios de ocupación indígena fueron usurpados y otorgados a familias españolas mediante mercedes reales o encomiendas. Posteriormente, estas extensiones de tierras, integradas a un título nobiliario concedido por la Corona de España, el Marquesado del Tojo o Yavi, se

⁷ En el capítulo dos realizamos un análisis de las formaciones provinciales de alteridad (2005) y de estas categorías en particular.

transformaron en lo que actualmente se conoce como fincas, mientras que otras fueron expropiadas como tierras fiscales o privadas (Madrazo, 1982; Teruel, 2016).

Durante el siglo XX, parte de estas tierras fueron adquiridas por el Ingenio San Martín del Tabacal, ubicado en el departamento de Orán de la provincia de Salta, trazando una violenta y abusiva incorporación de los indígenas como mano de obra en épocas estacionales de zafra⁸. En este contexto, los pueblos indígenas, imposibilitados de gozar de una legislación particular que los reconociera como dueños de las tierras habitadas, pasaron a ser considerados como ocupantes y usurpadores.

Este proceso neocolonial (Álvarez Leguizamón, 2015), orientado a la apropiación y concentración de las tierras por parte de la clase dominante que conformó la elite local, despojó a los grupos indígenas de sus lugares de vida y, posteriormente, los obligó a trabajar como *peones rurales* en los ingenios azucareros. El hecho de convertirlos en zafreos temporarios tuvo efectos en la economía de los indígenas, condicionada por un ciclo de trabajo que se superponía al trabajo agrícola y de pastoreo local, lo que conllevó a un gran abandono de sus pisos de cultivo.

La historia política de Nazareno, marcada en torno a estas prácticas de poder acontecidas en haciendas, fincas e ingenios azucareros, constituyó los argumentos que impulsó a que las comunidades, inspiradas y acompañadas por actores religiosos y agentes estatales, organizaran sus demandas en torno a la “recuperación de las tierras” de la Finca Santa Victoria. Este proceso dio lugar a la conformación de la Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno y, posteriormente, a la creación de una organización que la articula junto a otras, el Qullamarka⁹. En este marco, a partir de la intervención de

⁸ La palabra zafra hace referencia al proceso de recolección de caña de azúcar.

⁹ Aclaramos que cuando referimos al término organización, remitimos a organizaciones no gubernamentales. De acuerdo a los usos locales, una *organización de base* o *primer grado* alude a las comunidades que accedieron a una personería jurídica y cuentan con un conjunto de personas, denominados como delegadas o delegados, para la toma de decisiones. Es el caso, por ejemplo, de las veintitrés comunidades que integran la OCAN. Por otra parte, las *organizaciones de segundo grado* son aquellas que representan a un conjunto de comunidades y que por lo general han sido reconocidas formalmente por el Estado nacional a través de una personería jurídica. Finalmente, la referencia en torno al Qullamarka corresponde a una

actores religiosos y estatales, surgieron los primeros encuentros entre comunidades a fines de 1990, dando lugar a la creación de los Encuentros entre Comunidades Aborígenes de Nazareno y Santa Victoria. A fines del 2007, al ampliarse su participación se conformó la Coordinadora de Organizaciones y Comunidades Kollas Autónomas de Salta, el territorio Qullamarka, integrada por la Comunidad Indígena del Pueblo Kolla Tinkunaku de Orán, el Consejo Indígena Kolla de Iruya y la Comunidad Indígena Alta Cuenca del Río Lipeo Los Toldos. En 2012, asesoradas por el abogado Rodrigo Solá, miembro del Equipo Nacional de las Pastoral Aborígen (ENDEPA)¹⁰ y la Asociación de Abogados de Derecho Indígena (AADI), las comunidades iniciaron un juicio de “acción colectiva de reconocimiento de posesión y propiedad comunitaria” y “acción colectiva de daños y perjuicios” contra el Estado nacional y provincial para reclamar por los títulos de la Finca Santa Victoria¹¹.

En el marco de estos procesos organizativos, observamos un conjunto de articulaciones y prácticas de intervención desarrolladas en torno a un discurso de la promoción y el desarrollo humano, lo que nos permitió identificar los distintos roles que ocupó la radio en diferentes momentos históricos. Cuando empezamos a indagar en los antecedentes del proyecto comunicacional de la FM OCAN, advertimos que el montaje de dispositivos de comunicación existía desde la década de 1980 a partir del trabajo que realizaba la Obra Claretiana para el Desarrollo (OCLADE) de la Prelatura de Humahuaca a través del programa de Atención Primaria de la Salud (APS). Este programa formaba y capacitaba indígenas como agentes sanitarios, promotores y animadores, quienes además eran instruidos para administrar y gestionar recursos para el desarrollo local. Los agentes se ocupaban de instalar un equipo radiofónico de Banda Lateral Única (BLU) habilitando una red de comunicación que conectaba los puestos sanitarios de cada comunidad con el

organización de tercer grado que nuclea a las anteriores a modo de coordinadora. Aquí utilizamos la noción de comunidades para referir a las primeras, mientras que el término organizaciones para referir a las segundas y tercera.

¹⁰ ENDEPA es un organismo ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Aborígen de la Conferencia Episcopal Argentina. Realiza actividades de acompañamiento a organizaciones y comunidades indígenas de todo el país en áreas como educación intercultural bilingüe, derechos indígenas, salud, vivienda, formación bíblica, entre otras.

¹¹ En el capítulo cuatro analizamos y contextualizamos el surgimiento de las organizaciones indígenas de los Valles interandinos y las articulaciones con actores religiosos y estatales.

hospital central de Nazareno. El tejido comunicacional funcionaba por un único canal de aire y permitía la transmisión de frecuencias a través de un consumo bajo de energía, ampliando el sistema de electricidad e iluminación de algunas comunidades del municipio.

Posteriormente, a fines de 1990 y con la intervención del Programa Social Agropecuario (PSA)¹², se instala la primera emisora con frecuencia modulada en la comunidad de Cuesta Azul, ubicada a doce kilómetros de Nazareno. La emisora funcionaba como Radio Escuela y con un motor a gasoil que consumía un litro de combustible por cada hora de transmisión. Esta experiencia articulaba sus actividades con la escuela primaria, la parroquia, el PSA y OCAN, poniendo énfasis en la circulación de la información local sobre cuestiones vinculadas a la educación, salud, sanidad animal y agricultura familiar. Entre sus objetivos buscaba dar continuidad a las prácticas impulsadas por OCLADE desde una impronta vinculada a la Teología de la Liberación y la Educación Popular¹³.

A partir de la aprobación de la LSCA, la OCAN instala la discusión al interior de su organización poniendo énfasis en trabajar por “una comunicación autónoma” y “con identidad” que en aquel contexto les permitía acceder a una frecuencia radiofónica como “organización de pueblo originario”. En el 2009 inicia su gestión con una amplia y heterogénea red de actores estatales que colaboran en el montaje del proyecto comunicacional, al calor de los debates por el acceso y el derecho a la comunicación. Enunciado como un “sueño”¹⁴ que se proyectaba con mayor fuerza desde la década de 1990, vinculado a las posibilidades de mayor alcance y transmisión a las comunidades más alejadas,

¹² Este programa fue creado en 1993 por la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación y financiado por el Banco Mundial. En 2008, este programa se transformó en Subsecretaría de Agricultura Familiar (SsAF) y en 2014 mutó a Secretaría de Agricultura Familiar (SAF). Luego, en 2017, fue absorbida por la Secretaría de Coordinación y Desarrollo Territorial como SsAF. Finalmente, en 2020, se creó un área con el nombre Secretaría de Agricultura Familiar, Campesina e Indígena donde se incluyó a la SsAF.

¹³ La Teología de la Liberación es una corriente cristiana, integrada por católicos, basada en una mirada crítica sobre la pobreza de América Latina. En este marco, Paulo Freire, articuló esta teología con la Educación Popular como alternativa pedagógica para construir una *educación liberadora*.

¹⁴ La enunciación de la radio como un “sueño” fue una expresión recurrente por parte de un delegado de la OCAN que, en varias oportunidades durante las asambleas de la organización, manifestaba la concreción del proyecto radial como un sueño que se anhelaba desde hace tiempo.

la organización comienza a trabajar en torno a articular demandas económicas, políticas y culturales cada vez más diversificadas por las necesidades específicas de cada comunidad, pero nucleadas en torno al “problema de la tierra”.

A principios del 2016, en el marco de la reciente asunción de la Alianza Cambiemos a la Presidencia de la Nación, se inaugura la emisora FM OCAN *Inti, Huayra, Pacha*¹⁵, emplazada en la sede de la organización y con equipos propios, reivindicando memorias del pasado y luchas del presente. Esto último puede ser leído como los catalizadores organizativos de las demandas por las tierras que, asentadas en vivencias de despojo, usurpación y trabajo en los Ingenios, recuperan las “memorias de los abuelos” y una específica relación mantenida con la tierra, la *Pachamama*, como elementos significativos que constituyen identificaciones comunes y relaciones históricas para reivindicar la “lucha por el territorio”.

A partir de esta breve descripción de la experiencia, desarrollamos una mayor comprensión y profundización de este complejo proceso, tomando como referencia el trabajo de campo realizado durante el período 2014-2019, lo que nos permitió indagar no sólo en los procesos comunicacionales gestados desde 1980, sino también en las acciones políticas vinculadas al desarrollo de proyectos más amplios: para construir caminos carreteros; habilitar el acceso al agua de consumo humano y la electricidad; cimentar canales de riego, galpones y salones de uso común; como así también proyectos ligados a los derechos indígenas y la implementación de diversos planes y programas vinculados a la salud, la alimentación y la sanidad animal.

De este modo, consideramos que el proceso comunicacional hasta consolidar la FM OCAN constituye un escenario que permite observar e interpretar la trayectoria de la organización, su articulación y negociación con otros actores a lo largo del tiempo. Nos interesa analizar la complejidad de las relaciones interétnicas como también las intervenciones religiosas y estatales

¹⁵ *Inti, Huayra, Pacha* es el nombre de la radio en lengua quechua que en español significa Sol, Viento y Tierra.

que impulsaron una resignificación positiva en torno a lo kolla y la “lucha por el territorio”.

2. Estado de la cuestión sobre el tema de investigación

En la instancia de elaboración del proyecto de tesis doctoral procedimos a la revisión bibliográfica del tema de investigación. Reconstruir los antecedentes nos permitió identificar cómo se han abordado los estudios de comunicación indígena desde el siglo XX y cómo se piensan actualmente, fundamentalmente en Argentina. Asimismo, retomamos perspectivas antropológicas y politológicas para abordar los procesos de emergencia indígena (Bengoa, 2000) desde fines del siglo XX y en estrecho vínculo con los contextos histórico-político regionales. Allí fue fundamental indagar en las problematizaciones vinculadas a las formaciones provinciales de alteridad (Briones, 2005) con el objetivo de profundizar en los procesos locales de Salta.

En relación a las investigaciones sobre experiencias político-comunicacionales de pueblos indígenas identificamos que son abordadas mayoritariamente desde los Estudios sobre Comunicación Popular, área de estudio con mayor inscripción y desarrollo del tema. Sin embargo, es una temática con escasos trabajos y en su mayoría abordada en profundidad recién a partir de la implementación de la LSCA. En este marco, existen pocas investigaciones de grado y posgrado que abordan a la comunicación indígena como parte de los procesos de etnicidad contemporáneos. Paulatinamente, desde principios del siglo XXI, se constituye como un campo que alberga ciertas especificidades y trayectorias académicas en diálogo con otras disciplinas, más allá del comunicacional, sobre todo con la Antropología. Estos trabajos indagan sobre el uso de los medios audiovisuales por parte de los pueblos indígenas, las características, los límites y las posibilidades inscriptas en los marcos regulatorios y las articulaciones con los procesos de lucha por los territorios (Salazar, 2002; Van Dam, 2007; Bustamante, 2011; Magallanes-Blanco et al, 2013; Lizondo, 2015, 2017, 2020; Doyle, 2013, 2016, 2018; Siales y Belotti, 2018; Ramos-Martín, 2018; Andrada, 2019; Lois, 2019).

Asimismo, es notable cómo en Argentina la cantidad de medios gestionados y producidos por los pueblos indígenas creció a partir del 2000, lo que potenció no sólo los estudios y las investigaciones académicas sino también las actividades de extensión en torno a este tipo de experiencias. Muchas de estas fueron desarrolladas con fuerte presencia en la Universidad Nacional de Salta y la Universidad Nacional de Jujuy (Burgos y Bustamante, 2010; Lizondo y Ortega, 2013; Burgos, 2015; Lizondo, 2015; Burgos, Müller y Villagra, 2016; Agüero y Müller, 2017; Milana y Villagra, 2018; Müller, *et al.*, 2019).

Por otro lado, los estudios vinculados a la Antropología Sociocultural y la Ciencia Política aportan a una comprensión profunda sobre los procesos de etnicidad contemporáneos, es decir, van más allá de indagar en una de sus dimensiones, como lo es el uso y la apropiación de los medios de comunicación. De esta manera, los modos en los que se estudiaron e interpretaron las demandas y reivindicaciones de los pueblos indígenas se inscriben en un análisis estructural sobre los procesos de subordinación que relegaron identidades históricamente alterizadas. Esto nos orienta a comprender de manera compleja y relacional, no sólo los sentidos de las luchas indígenas sino también sus particulares modos de vivir la política, articular demandas y agenciar diferentes estrategias en el marco de procesos sociales hegemónicos (Salamanca y Tola, 2008; Briones y Ramos, 2010, 2016; Bidaseca *et al.*, 2011; Lenton, 2015).

Estos trabajos analizan la complejidad de los procesos de etnicidad contemporáneos, las formaciones nacionales y provinciales de alteridad, los procesos de juridización indígena, las políticas indigenistas y el reconocimiento multicultural, abordando las luchas protagonizadas por estos pueblos desde un enfoque etnográfico (Briones, 1998, 2005, 2014; Carrasco, 2002; Segato, 2007; Gordillo y Hirsch, 2010; Buliubasich, 2013; Briones y Ramos, 2016; Karasik, 2017; Espósito, 2017). En esta línea, diversas investigaciones estudiaron las políticas focalizadas en grupos indígenas a través de programas sociales creados para canalizar demandas, dando lugar a la apertura de nuevas arenas donde se tejen relaciones entre comunidades, ONG's, el Estado y los partidos

políticos (Trincheró, 2000b; Lenton, 2005; Briones, 2005; Gordillo, 2006, 2018; Carrasco *et al*, 2008; Castelnuovo Biraben, 2011; Soria, 2011, 2019; Quevedo, 2014a, 2015).

Sin embargo, centrándonos en la provincia de Salta, identificamos un campo de investigaciones vinculado a un diálogo entre la Antropología y la Historia orientada al análisis de las problemáticas *campesinas* y *andinas* del noroeste argentino. Estos estudios se ocuparon de diferenciar entre «tierras altas» y «tierras bajas» (Buliubasich y González, 2009), profundizando en la relación entre estas últimas, los Ingenios azucareros y el mercado de trabajo del norte argentino (Campi y Lagos, 1996). Por su parte, en relación a las tierras altas, se estudiaron los procesos de integración del campesinado en los Ingenios, el despojo y la quita de tierras en la época colonial y con ello la consecuente desaparición de las *identidades étnicas* a raíz de estos procesos (Madrazo, 1982; Reboratti, 2009; Teruel, 2016). Contrarrestamos estos argumentos desde un abordaje de las formaciones provinciales de alteridad (Briones, 2005) y las narrativas hegemónicas identitarias de la salteñidad ligadas a un modelo hispanizante (Álvarez Leguizamón y Muñoz, 2010). Estos estudios recuperan denominaciones y configuraciones locales entre la clase terrateniente, burguesa y liberal, y los grupos subalternos constituidos por *gauchos* e *indios* que adscriben a ciertas representaciones religiosas, étnicas, raciales y de clase (Lazzari y Lanusse, 2005; Álvarez Leguizamón, 2015, 2017; Villagrán, 2013, 2014; Chaile, 2013).

Recién a mediados y fines de 1990, a raíz de las primeras expropiaciones territoriales reclamadas por comunidades indígenas, los estudios antropológicos y sociales se renovaron y derivaron en una creciente visibilización de las luchas de los pueblos indígenas y un análisis de los procesos de auto-identificación. Entre ellas identificamos el caso de la Comunidad Indígena del Pueblo Kolla Tinkunaku del departamento Orán, en conflicto con el Ingenio San Martín del Tabacal (Domínguez, 2001; Gigena, 2009; González, 2013); el caso de la Comunidad Indígena del Pueblo Kolla Finca Santiago, departamento de Iruya, cuya restitución territorial como propiedad comunitaria en 1998 sería una de las primeras del país (Weinberg,

2004; Hocsman, 2011); el caso de la organización Qullamarka donde se reconstruyen las problemáticas territoriales y las alianzas políticas para la recuperación de las tierras (Milana, 2019; Milana y Villagra, 2020); y el caso de los procesos migratorios rururbanos y los conflictos por las tierras de comunidades Wichí, Chorote, Chulupí y Qom del Chaco salteño (Leake *et al.*, 2009; Flores Klarik, 2019).

Estos sucesos y transformaciones despertaron un creciente interés académico desde la Antropología y la Ciencia Política por estudiar procesos de movilización indígena, como el primer Malón de la Paz por las rutas de la Patria en 1946 (Martínez Sarasola, 1992; Valko, 2007; Lenton, 2010; Quevedo, 2014b; Grimson, 2016). Como parte del desarrollo de los estudios que mencionamos anteriormente, también hallamos algunas investigaciones que reflexionan sobre las clasificaciones que denominan a grupos subalternos como collas/kollas/coyas en tanto categoría de clase, etnia, raza y frontera que aluden a diversas connotaciones negativas de carácter local que tanto en Argentina como en Bolivia se enuncian como *vago*, *opa*, *atrasado*, *boliviano* e *indio* (Caggiano, 2005; Karasik, 2010a; Álvarez Leguizamón, 2017; Espósito, 2017).

De esta manera, observamos que la revisión bibliográfica en torno a los procesos políticos de los pueblos indígenas está marcada por una amplia tematización antropológica y, en menor medida, politológica. En este sentido, consideramos que dichos trabajos aportan información relevante sobre los procesos de emergencia indígena y sus vinculaciones con las disputas territoriales. Esto permite contribuir al relevamiento de la situación económica, social, cultural y política de los pueblos y/o comunidades a nivel nacional y provincial, además de profundizar en la comprensión de los procesos políticos. Al mismo tiempo, para el caso de los abordajes comunicacionales en torno a medios audiovisuales (en su mayoría reconocidos como alternativos, populares, comunitarios e indígenas), identificamos una inscripción en los Estudios sobre Comunicación Popular, pero con entrecruzamientos de otras disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanas. Allí se analiza la complejidad de estos procesos en el marco sociedades mediatizadas y reflexionan en torno

a cómo los pueblos indígenas disputan la configuración del espacio público por medio de los cuales se hacen visible política, social y mediáticamente.

3. Objetivos y estrategias metodológicas

En relación al objetivo general de esta tesis, nos propusimos analizar los procesos político-comunicacionales de la OCAN, atendiendo a las prácticas políticas y la construcción identitaria (1980-2020). A partir de allí, nos planteamos una serie de objetivos específicos que están intrínsecamente relacionados con dos cuestiones teórico-metodológicas y epistemológicas. La primera de ellas se vincula con los procesos identitarios de los pueblos indígenas y la relación con el Estado argentino, especialmente con la provincia de Salta, lo que requiere indagar en la construcción de otros internos provinciales (Briones, 2005) e historizar en las condiciones históricas en la que los sujetos constituyen sus acciones. La segunda cuestión se relaciona con los procesos político-comunicacionales y las articulaciones entre diversos actores donde profundizamos desde un enfoque histórico, relacional y contextual. Consideramos que tanto la primera como la segunda cuestión están entrelazadas ya que no es posible estudiar los procesos político-comunicacionales de la OCAN si no indagamos en las particularidades agenciativas, específicas y coyunturales de las formaciones provinciales de alteridad. Esto nos habilita a comprender lo gravitante de las demandas económicas, culturales, políticas y jurídicas de la organización indígena con la que trabajamos.

Desde allí, planteamos los siguientes objetivos específicos: 1) historizar e identificar las formaciones provinciales de alteridad en Salta y las clasificaciones sociales asociadas a grupos collas/kollas en el noroeste argentino; 2) a partir de la experiencia de la OCAN, aportar a la comprensión de los procesos político-comunicacionales de los pueblos indígenas en Argentina, poniendo énfasis en el vínculo entre las transformaciones estatales, las demandas indígenas y el derecho a la comunicación con identidad; 3) en base a la radio como escenario social, analizar las relaciones y articulaciones de la OCAN con comunidades indígenas, actores religiosos y agentes estatales

en el marco de las disputas por la propiedad de las tierras; y 4) comprender la singularidad de los procesos político-comunicacionales de la OCAN respecto a los distintos roles que ocupó la radio durante el período 1980-2020.

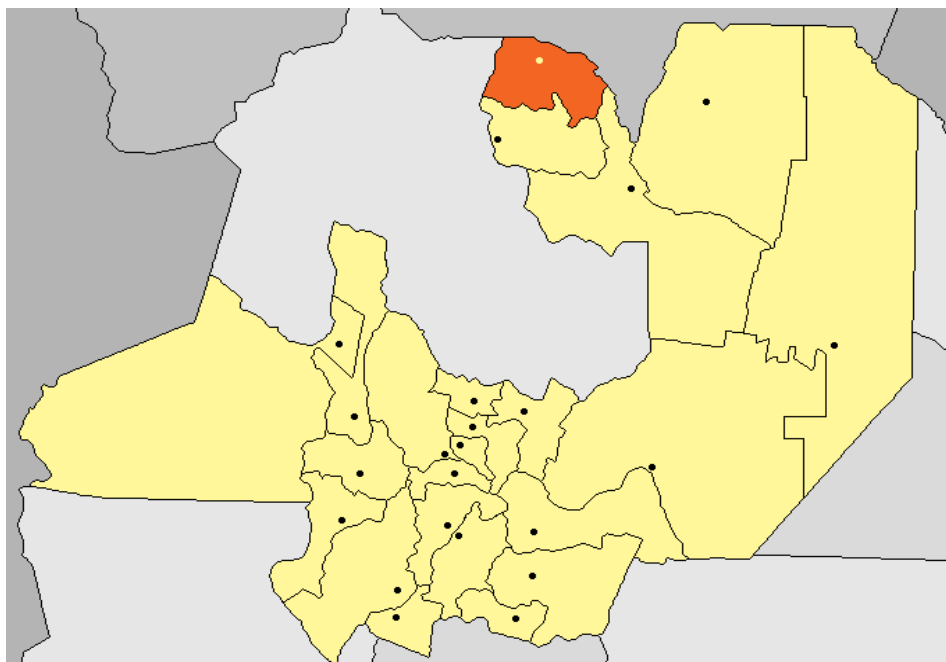
El trabajo de campo implicó viajar al municipio de Nazareno en varias oportunidades para asistir a las asambleas de la OCAN, las cuales se realizan una vez al mes. También asistimos a reuniones con delegados de la organización, participamos y organizamos talleres de comunicación, agricultura, ganadería y Derechos Humanos. Allí pudimos vincularnos con miembros de la organización, docentes de la escuela primaria y secundaria, funcionarios públicos, agentes estatales de la Sub Secretaría de Agricultura Familiar (SsAF), el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual, Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (ex AFSCA, actualmente reemplazado por el Ente Nacional de Comunicaciones -ENACOM-), Radio Nacional Salta, Ministerio de Desarrollo Social de la Nación e Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

Por otra parte, en torno a la apuesta del Qullamarka para crear una “red de comunicación propia”, también viajamos a la cabecera municipal del departamento, Santa Victoria, para participar en los talleres de comunicación que fueron dictados por la Defensoría del Público en el marco de un acuerdo mutuo con la Unión de Comunidades Aborígenes Victoreñas (UCAV). A su vez, visitamos los municipios de Nazareno y Los Toldos con el fin de participar de las asambleas Qullamarka. Esto permitió indagar en cómo se entretajan las demandas, los diálogos y las alianzas entre distintos actores, así como los procesos de identificación.

Cabe aclarar que el trabajo etnográfico se realizó con múltiples limitaciones dado el condicionamiento que implica viajar a estos lugares teniendo en cuenta la extensión territorial y sus características geográficas. Se debe a la distancia que, desde la capital salteña, ronda entre los 512 kilómetros, tanto para acceder a Nazareno como a Santa Victoria con una duración de entre 8 y 10 horas para llegar a destino. Además, en muchas ocasiones visitamos comunidades que conforman el municipio de Nazareno, pero se

ubican a cuatro horas (y en algunos casos a más) del centro municipal. En este sentido, para acceder a Nazareno o Santa Victoria desde la ciudad de Salta es necesario conducir hasta la ciudad de La Quiaca, provincia de Jujuy, y luego recorrer (para el caso de Nazareno) 100 kilómetros al este por un camino sinuoso y de tierra que atraviesa el Abra del Cóndor a 5050 msnm (límite entre Salta y Jujuy) y luego descender hasta la cabecera municipal. Para el caso de Santa Victoria, se debe atravesar el Abra de Lizoite a 4500 msnm¹⁶. Para el municipio de Los Toldos, zona de yungas, hasta el mes de junio del 2020 que se construyó el puente que conecta la localidad con Santa Victoria, el ingreso era aún más complejo, ya que era necesario conducir por la ruta nacional 50 e ingresar al Estado Plurinacional de Bolivia a través de la localidad de Aguas Blancas, departamento de Orán, recorrer 100 kilómetros y cruzar el Río Bermejo para entrar nuevamente a territorio argentino¹⁷.

Mapa 1. Departamento de Santa Victoria Oeste



Fuente: [https://es.wikipedia.org/wiki/Nazareno_\(Salta\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Nazareno_(Salta))

¹⁶ Las condiciones climáticas de los Valles interandinos dependen de la estación del año, durante el invierno suelen haber nevadas muy intensas que provocan daños en el camino, impidiendo muchas veces el acceso de los vehículos. Durante las lluvias de verano los caminos con acceso vehicular se desbordan, por lo que la circulación sólo es posible a pie o en burro.

¹⁷ Recién en julio del 2020 se inauguró el camino que une el municipio de Los Toldos con Santa Victoria a través de la ruta provincial 9. Desde la integración de dicho municipio a territorio argentino, en 1938, el ingreso a Los Toldos se realizaba por el departamento de Orán hasta la localidad de Aguas Blancas. Luego se debía recorrer 110 kilómetros hasta La Mamora, entre las ciudades de Bermejo y Tarija, reingresando a la Argentina por medio del paraje El Condado.

Mapa 2. Municipio de Nazareno



Fuente: <http://www.portaldesalta.gov.ar/santavictoria01.htm>

4. Estructura expositiva de la tesis

En el primer capítulo, presentamos el marco teórico, metodológico y epistemológico en el cual se inscribe esta investigación. Desde una perspectiva interdisciplinaria, postulamos un enfoque desde los Estudios Culturales para comprender relaciones poscoloniales en torno a procesos neoliberales y multiculturales. Allí, las categorías de identidad y práctica política desde la Antropología Sociocultural y la Ciencia Política son centrales para comprender marcadores de la alteridad. Al mismo tiempo, desde una perspectiva comunicacional, exploramos las experiencias políticas de pueblos indígenas a partir del uso de los medios de comunicación, centrándonos en concebir a estos como procesos complejos y relacionales en torno a las disputas interétnicas y las configuraciones identitarias.

El segundo capítulo puede considerarse en dos partes que pretenden hilvanar procesos desde lo general a lo particular para abordar la estatalidad en torno al concepto de formaciones provinciales de alteridad (Briones, 2005). La primera de ellas presenta un análisis de los antecedentes que han abordado la construcción de la identidad provincial salteña a nivel más general, lo que

incluye categorías como la de *gente decente*, *gaucho decente* e *indio o coya/colla*. La segunda parte, propone una reconstrucción de los antecedentes antropológicos e historiográficos que han abordado estudios sobre las poblaciones de los Valles interandinos concibiéndolos como una clase *campesina* y *andina* desarticulada desde el siglo XIX como consecuencia de procesos de integración al mercado y al Estado. Allí incluimos un apartado que contempla los relatos y recuerdos sucedidos durante un taller que llevamos a cabo en Nazareno, donde, además, recopilamos archivos históricos que pertenecen a la escuela primaria del municipio. Estos registros constituyen un acercamiento a la historia fundacional del pueblo y dan cuenta de ciertas clasificaciones sociales sobre las poblaciones de las denominadas *tierras altas*.

En el tercer capítulo exploramos los estudios sobre comunicación popular, alternativa, comunitaria, reconstruyendo especialmente experiencias de comunicación indígena en Argentina. Nos centramos en los debates por una comunicación con identidad a partir de las discusiones que conllevó la propuesta y aprobación de la LSCA durante los gobiernos kirchneristas. Allí desarrollamos un análisis de los procesos participativos de la OCAN durante la implementación de la ley, con el fin de reflexionar sobre aspectos definidos como identitarios que cobraron especial relevancia. En este sentido, este capítulo es central para comprender tensiones, rupturas y transformaciones en el ámbito de la comunicación mediatizada y en la construcción de interlocutores válidos para hacer valer los reclamos de los pueblos indígenas en el periodo nacional y popular (2008-2015)¹⁸.

En el cuarto capítulo, presentamos la problemática territorial de los Valles interandinos, reconstruyendo las tramas del despojo durante la Colonia, el trabajo en los Ingenios y la conformación del Estado nación. En este sentido, historizamos sobre los procesos políticos del pueblo kolla y el accionar de un conjunto de actores que contribuyeron a canalizar jurídica y políticamente las demandas de la “lucha por el territorio” desde 1980 en adelante. Allí exploramos

¹⁸ La antropóloga Claudia Briones (2015) ha realizado un balance de las políticas indigenistas durante la gestión del presidente Néstor Kirchner (2003-2007) y la presidenta Cristina Fernández (2007-2011 y 2011-2015), reflexionando sobre las discrepancias y adhesiones de la militancia indígena en Argentina.

proyectos de desarrollo humano e integral que promovieron una profundización en la burocratización de la política local en torno a la reproducción del hogar, la administración de recursos y nuevos puestos de trabajo.

En el quinto capítulo, abordamos los procesos político-comunicacionales desde 1980, entrelazándolos con la conformación de organizaciones indígenas, las articulaciones entre distintos actores y las prácticas de intervención. Allí reconstruimos el montaje de una “red de comunicación” hasta la consolidación de la FM OCAN, profundizando en el desarrollo de dispositivos tecnológicos y propuestas vinculadas a la comunicación popular. Al mismo tiempo, analizamos los sentidos construidos y disputados en torno a lo kolla y al “problema de la tierra” a partir de la creación de la “radio propia” y las alianzas entre organizaciones indígenas de la zona.

Finalmente, a modo de cierre, enunciamos las conclusiones donde señalamos los aspectos más relevantes de la tesis. Incluimos un epílogo que reflexiona sobre el nuevo contexto que estamos viviendo a raíz de la pandemia por el coronavirus. Allí mencionamos algunas de las consecuencias sufridas en la provincia de Salta y, especialmente, en las tierras altas, articulando nuevos interrogantes y posibles caminos a seguir.

CAPÍTULO I

ENFOQUES Y APROXIMACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DE LA INVESTIGACIÓN

Introducción

La articulación comienza descubriendo la heterogeneidad, las diferencias, las fracturas, en las totalidades. Pero no puede terminar allí, en la negatividad de la crítica, porque la heterogeneidad nunca permanece pura y simplemente como heterogeneidad. Siempre se rearticula en otras totalidades; tal es el ser mismo de la relación entre la vida y el poder (Grossberg, 2012, p. 38).

A lo largo de este capítulo reconstruimos un marco teórico-metodológico que nos permita aproximarnos al estudio de los procesos históricos y políticos de los pueblos indígenas en términos de diferencia cultural y de desigualdades socioeconómicas. Nos interesa profundizar en la complejidad de las formaciones nacionales de alteridad (Briones, 2005; Segato, 2007) como parte de un proceso global y transcultural que produce narraciones centradas en la idea de Nación como un todo homogéneo.

En primer lugar, reflexionamos sobre los aportes epistemológicos de los estudios poscoloniales para profundizar en los procesos de formaciones de alteridad, lo que nos sitúa en una profunda comprensión sobre los efectos de la dominación colonial bajo una matriz eurocéntrica y homogénea. En efecto, lo poscolonial implica mirar desplazamientos que indaguen en las especificidades, temporalidades e historicidades situadas, marcadas por los períodos de independencia y la constitución de los Estados modernos. En

segundo lugar, abordamos algunas categorías teóricas centrales de los Estudios Culturales. Para ello, reconstruimos los términos *etnicidad e identidad* en el marco de la propuesta de este campo, orientándonos a considerar aspectos coyunturales y contextuales como procesos de devenir. En tercer lugar, profundizamos en las reconfiguraciones hegemónicas del capitalismo en torno al multiculturalismo y la gubernamentalidad neoliberal, con el objetivo de historizar sobre los procesos de construcción de la otredad en términos de *políticas de identidad*. En cuarto lugar, presentamos una sistematización de los antecedentes antropológicos, politológicos y comunicacionales de experiencias políticas indígenas. Estos estudios nos aportan herramientas claves para analizar la dimensión simbólica de la formación de estos colectivos, es decir, sus prácticas políticas, reivindicaciones identitarias y trayectorias de lucha. Finalmente, especificamos los aspectos metodológicos para el análisis de nuestro trabajo.

De este modo, el presente capítulo presenta un recorrido por los diferentes enfoques y antecedentes que nos permitieron profundizar en la construcción del objeto de estudio. Estas perspectivas remiten al análisis de procesos sociales hegemónicos que, aunque no todas se vinculan específicamente a la *cuestión indígena*, constituyen herramientas claves para el abordaje de los procesos históricos y políticos asociados a los pueblos indígenas.

1. Una propuesta epistemológica desde un abordaje poscolonial

Los estudios poscoloniales emergieron en las universidades de Estados Unidos, incentivados por intelectuales políticos y profesores hindúes, palestinos y argelinos. Entre sus principales características se destacaba que estos autores provenían de espacios geográficos colonizados por imperios europeos (Said, 1978; Fanon, 1961; Guha, 1988). Algunas de las nociones claves de este enfoque ensayan una revisión crítica de la modernidad, el dominio político y las transformaciones universales bajo patrones de un desarrollo evolutivo¹⁹.

¹⁹ Por ejemplo, la obra de Said «Orientalismo» (1978), retrata como Oriente era considerado la otredad occidental. Allí, la imposición de la lengua, la religión y los procesos de urbanización acabaron por legitimar la idea de «mundo civilizado». Para el autor, la imagen del sujeto oriental

Posteriormente, los estudios poscoloniales se trasladaron a América Latina con el objetivo de analizar el incremento de las migraciones, los conflictos raciales, las hegemonías culturales y la conformación de los Estados nación anudados a narrativas nacionalistas y homogéneas (Segato, 2007; Quijano, 2000; Mignolo, 2001; Bidaseca *et al.*, 2011). En este marco, la concepción de Estado que proponen los estudios poscoloniales está vinculada a un análisis profundo de los proyectos de orden nacional protagonizados por las elites políticas que administran y controlan los cuerpos. De este modo, tanto la subalternidad como el *locus* de enunciación se presentan como dos categorías centrales del abordaje poscolonial. También la construcción de una historiografía que tome como punto de partida los procesos sociales y los mecanismos de dominación y hegemonía, constituyen nuevas narrativas que desenmascaran el devenir colonial y eurocentrista que atraviesa a los países de América Latina²⁰.

La perspectiva poscolonial implica necesariamente desplazamientos desde los que podamos reescribir la historia a partir de especificidades, temporalidades e historicidades situadas y diferenciadas, marcadas por la transición de los imperios hasta los periodos de independencia y la constitución de los Estados modernos. Estas relaciones y disposiciones de poder determinan lo que los estudios poscoloniales intentan identificar y descifrar, asumiendo a estos procesos como en constante movimiento, ofreciendo

«una narrativa alternativa que resalta coyunturas claves distintas a aquellas que están alojadas en la narrativa clásica de la modernidad [...] reinterpreta la “colonización” como parte de un proceso “global” esencialmente transnacional y transcultural, y que produce la reescritura descentralizada, dispersa o global de las grandes narrativas de los imperios anteriores, centradas siempre en la nación» (Hall, 2003, p.127).

fue una creación de los conquistadores, académicos y novelistas, en su gran mayoría europeos, que cristalizaron procesos de dominación y hegemonía cultural.

²⁰ Un texto fundamental para comprender los procesos de expansión del capitalismo y el eurocentrismo es el libro de Eduardo Grüner «La oscuridad y las luces: capitalismo cultura y revolución» (2010). En este ensayo, el autor analiza la esclavitud como parte de la proletarianización mundial y se centra en reflexionar sobre la revolución haitiana como un caso particular de las revoluciones e independencias de América.

Desde un enfoque poscolonial asumimos que los discursos que instauran narrativas hegemónicas sobre la *historia oficial* requieren de una revisión de las lógicas temporales para confrontarlas y resignificarlas a partir de una mirada que desplace los binarismos «centro-periferia/global-local» (Bhabha, 2002). De esa manera, partimos de asumir que los procesos históricos se reconfiguran de manera recíproca y se han expandido a través de la conquista y la colonización hasta la conformación del sistema capitalista que, en términos de los que propone Stuart Hall, «refiere a diferentes maneras de representar los encuentros entre las sociedades colonizadoras y sus “otros”, aunque no siempre de la misma manera o en la misma medida» (Hall, 2008, p.125).

Durante este proceso de construcción de hegemonía, el discurso de la modernidad como ideología legitimadora de la dominación colonial instaló una idea de totalidad histórica e incorporó a América Latina al dominio europeo. Según el intelectual peruano Aníbal Quijano (1988), esto mantiene una relación directa con la construcción del continente latinoamericano, pero también con el proceso de producción y constitución de la modernidad misma. En este sentido, el Iluminismo del siglo XVIII se producía y se desarrollaba tanto en la América colonial como en Europa, cristalizando los pensamientos de la época hacia el progreso y la civilización del mundo.

A partir de esto, en primer lugar, es necesaria una distinción entre las nociones de colonialismo y colonialidad para diferenciar dos conceptos que no significan lo mismo, pero se articulan entre sí (Quijano, 1988). El colonialismo es una relación política y económica que remite a un sistema de dominación en lugares concretos y periodos históricos específicos donde se ejerció la violencia imperial, por lo que la soberanía de un pueblo reside en el poder de otra nación/pueblo que lo domina. A diferencia del concepto de colonialidad, definido como un patrón de poder que surgió como resultado del colonialismo y que continúa resignificándose con el paso del tiempo.

El concepto de «colonialidad del poder» (Quijano, 1988) refiere a las relaciones de dominación a partir del debate entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en el año 1550 en la ciudad de Valladolid, España.

Esta reunión, particularmente entre cristianos, cuestionaba cómo concebir a los *indios americanos*, es decir discutía *si tenían alma o no* ya que su *descubrimiento* ampliaba el mapa mundial y daba cuenta de la existencia de sujetos no bíblicos, por lo que debatía sobre cómo concebirlos e incorporarlos al mundo judeo-cristiano. Según Quijano (1988), así surge la dominación colonial de América, inscrita en nuevas identidades que fueron creadas en el periodo de integración, violento y saqueador, de América. Fue posible a través de la idea de superioridad de las razas y la jerarquización de ciertos *grados de humanidad* atribuidos a las distintas poblaciones del mundo hasta expandir en su totalidad la matriz colonial.

A partir de este concepto, es posible pensar en el sistema de imposición y clasificación racial/étnico y considerarlo como uno de los elementos constitutivos y específicos del «patrón mundial de poder capitalista» (Quijano, 1988, p.91). Durante este proceso se fueron reconfigurando las nuevas identidades (blancos, mestizos, indígenas, negros) y las geografías situadas del colonialismo (África, América, lejano Oriente, cercano Oriente, Occidente, Europa). A raíz del despliegue de nuevas configuraciones socio-territoriales, se legitimaron discursos hegemónicos, dando sustento ideológico al sistema capitalista bajo una matriz homogénea y eurocéntrica.

La matriz se consolidó como una perspectiva ideológica no sólo europea sino como un modo de dominación mundial que se ocupó de naturalizar las clasificaciones raciales y percibir las como algo común, que no cuestiona las relaciones desiguales de poder centradas en el vínculo explotación/dominación. En efecto, las tensiones se reproducen no sólo por las relaciones vinculadas al capital/trabajo, sino que también refieren a roles, lugares de control y explotación de los recursos del ambiente y, fundamentalmente, de la dominación de los cuerpos.

Allí, el concepto de raza ocupa un lugar central como marca alterna, es el otro en tanto explotación/dominación/conflicto que atraviesa las relaciones sociales y establece diferencias fenotípicas entre las poblaciones. Para la antropóloga Rita Segato (2007), esto se expresa como signo y efecto manifestado sobre los cuerpos dominados. La autora propone pensar el orden

racial a partir de los términos *melting pot* en Estados Unidos, *candinho de razas* en Brasil y crisol de razas en Argentina, como distintos mecanismos discursivos que determinaron procesos de mestizaje y blanqueamiento sobre ciertos grupos sociales. En este marco, el concepto de formaciones nacionales de alteridad que propone Segato, es útil para explicar las diferentes constituciones alternas en sociedades caracterizadas por formas específicas de concebir al otro y que sin duda fueron

«el brazo ideológico que ofuscó la posibilidad de la memoria y de la queja de los “marcados” y secundó la represión que obligó a la multitud desposeída a temer y silenciar memorias que vinculaban sus vidas con una historia profunda anclada en el paisaje latinoamericano» (2007, p.25).

Por otro lado, un aspecto importante a señalar es que las constituciones de estos abordajes epistemológicos sitúan la noción de mercantilización a partir de la trata de esclavos (Fanon, 1961; Mbembe, 2008). Esto se inscribe en una relectura de la historia de la modernidad, marcada por relaciones de poder transversales donde es posible identificar la persistencia de ciertos efectos coloniales. En esta línea aparecen escritos como los de Mbembe (2008), quien distingue tres momentos durante el desarrollo de los estudios poscoloniales. El primero centrado en textos poéticos y militantes que acompañaron las luchas anticoloniales en África (Césaire, 1950; Fanon, 1961). El segundo, a partir de la década de 1980, concebida como una fase de alta teorización junto a la teoría literaria y la historiografía (Said, 1978; Spivak, 1997; Bhabha, 2002). Finalmente, un tercer momento que, además de reconstruir los distintos modos de dominación a lo largo de la historia, identifican lo que aún persiste y deja huellas. Estos últimos, continúan siendo profundizados por los autores que mencionamos en el primer y segundo momento, pero con la crítica puesta en las relaciones de poder, las formas de control y dominación actual del sistema capitalista.

En este contexto, por un lado, aparecen ensayos como los de Spivak (2003) quién través de su crítica «¿Puede hablar el subalterno?», reflexiona sobre el silenciamiento en el marco del capitalismo, donde el subalterno no

ocupa una posición enunciativa que lo habilite a entablar un diálogo en igualdad de condiciones. Por otro lado, estudios como los de Chatterjee (2008) nos ofrecen un enfoque crítico para pensar a los sujetos gobernados como sujetos no pasivos, es decir que tienen iniciativa política e interés en negociar sus demandas con los gobiernos. Para este autor, esa negociación es siempre contingente, a veces con mayor o menor participación democrática, pero constantemente interpelada por aquellos que disputan sentidos hegemónicos.

Estas lecturas han nutrido el campo de las Ciencias Sociales y Humanas desde una perspectiva que intenta reconstruir los procesos coloniales para descifrar las huellas que aún persisten en prácticas institucionalizadas. En Argentina, el proyecto de homogeneización cultural fue un correlato de la construcción del Estado-nación entre 1880-1930, lo que logró producir un silenciamiento de las dimensiones raciales y étnicas, volviéndolas aspectos negados e invisibilizados bajo categorías como las de blanqueamiento y mestizaje. Recién a fines de 1980, a raíz de los procesos de globalización, la retórica de la diversidad devino como una política de la diferencia (Wright, 1998) donde la convergencia entre demandas subalternas y procesos de gubernamentalidad neoliberal confluyeron en el desarrollo de políticas de la identidad y nuevos escenarios de la visibilidad étnica.

2. Los Estudios Culturales en clave política

El campo de los Estudios Culturales constituye una perspectiva académica que muchas veces aparece relacionada a las teorías de la posmodernidad, teoría poscolonial, posestructuralismo, entre otras²¹. Sin dudas los debates que se han ocasionado a raíz de caracterizarlos, tienen que ver con el origen de problemáticas constitutivas a determinados contextos geopolíticos. Aquí nos ocupamos de describir las principales características y conceptos teóricos de los Estudios Culturales. También nos centramos en indagar en sus articulaciones y refundaciones desde el campo latinoamericano, así como en sus aportes a los estudios en comunicación.

²¹ En cierta forma, estas distintas posiciones están asociadas a quienes los consideran como una moda pasajera o a quienes le atribuyen un lugar fundamental en el mundo académico.

Preliminarmente, resulta necesario aclarar que hacer Estudios Culturales no implica hacer «estudios sobre la cultura» (Restrepo, 2012, p.126). Estos últimos constituyen un campo amplio donde se encuadran distintas disciplinas que refieren a la cultura como objeto de investigación y análisis. Entre ellas podemos mencionar a la antropología cultural, sociología de la cultura, semiótica de la cultura, comunicación y cultura, crítica cultural y Estudios Culturales.

Según Restrepo (2012), existen al menos dos formas de caracterizar los Estudios Culturales. Una de ellas denominada programática que consiste en distinguirla de las corrientes académicas y formaciones disciplinares con que se tiende a confundirlos. La otra, la forma etnográfica, consiste en una observación de los temas que se trabajan, las publicaciones que circulan y los tópicos que se estudian. Esta última permite entender a los Estudios Culturales desde los contextos de su enunciación.

Desde luego, los Estudios Culturales no son simplemente estudios, sino que constituyen una práctica intelectual política (Hall, 2010). Esto tiene que ver con discusiones y especificidades que atraviesan la formación de este campo, entre ellas la corriente teórica que se conoce como Escuela de Birmingham en el marco del *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS). Aquí se encuentran quienes perfilaron las problemáticas y las búsquedas analíticas de los Estudios Culturales británicos; entre ellos Richard Hoggart, Raymond Williams, E. P. Thompson y Stuart Hall (Nelson y Grossberg, 1988; Hall, 1992; Grossberg, Nelson y Treichler, 1992; Williams, 1997; Mattelart y Mattelart, 1997; Grossberg, 2012).

Algunas críticas se distancian de esta escuela manifestando que su expansión por fuera de Europa ha significado un etiquetado de las prácticas y una colonialidad del saber respecto a otros continentes como Asia o América Latina (Mato, 2001; Rivera Cusicanqui, 2010)²². Mientras que otras posiciones consideran que la Escuela de Birmingham exhibe postulados ambiguos en

²² Para estos autores, el hecho de que en América Latina debamos recurrir a teorías elaboradas en los países centrales para legitimar nuestros estudios es una forma de reproducir la colonialidad del saber (Quijano, 2000).

relación al vínculo entre cultura y estructura social (Alexander, 2000) y carece de fundamento teórico (Reynoso, 2000)²³. Sobre esto nos detendremos a modo de dar cuenta de cómo los Estudios Culturales, lejos de simplificar los procesos culturales e ideológicos, ofrecen una perspectiva de análisis que permite indagar en articulaciones históricamente específicas (Hall, 2010), es decir, vínculos cuyas condiciones singulares de posibilidad deben ser indagadas a partir de marcos teórico-metodológicos sobre el sujeto, la historia y la experiencia social. A continuación, desarrollamos algunas de las nociones y conceptualizaciones teóricas centrales.

Los Estudios Culturales establecen sus análisis desde un encuadre transdisciplinario. Esto es así ya que para comprender las preguntas y problematizaciones propias de este campo no alcanza con un enfoque o una metodología de una sola disciplina. En este marco, el análisis cultural no se circunscribe simplemente a la Antropología, la Sociología o la Ciencia Política, sino que se inscribe en un abordaje donde el conocimiento se construye desde una retroalimentación disciplinaria que articula distintos paradigmas y, por ende, los reactualiza constantemente (Castro Gómez, 2003).

Asimismo, los Estudios Culturales no son una labor académica simplemente, sino que suponen una práctica en estrecha relación con lo político, lo que Hall (2010) denomina como vocación política. Esto no implica una posición en sí, sino una contribución a comprender de manera compleja y relacional los procesos sociales en el marco de contextos específicos. En este sentido, las implicancias histórico-políticas varían coyunturalmente y pueden operar como una resistencia al status quo o como un aliado de las fuerzas opresoras y conservadoras.

En esta línea, la cultura se configura en términos políticos y en clave de hegemonía, donde el poder no es externo a la cultura «sino ejercicio y relación» (Grimson y Caggiano, 2010, p.18). No se piensa como un sistema cerrado sino como una articulación atravesada por un «complejo afectivo de experiencias,

²³ Para Alejandra García Vargas (2017, p.47) el conocimiento situado de los Estudios Culturales es una de las causas del desasosiego de Alexander (2000) ya que estos estudios no se reducen a explicaciones singulares ni a categorías previas, sino que se producen en «términos de mapas informados».

relaciones y actividades que tienen límites y presiones específicas y cambiantes» (Williams, 1997, p.134). En este marco, la noción de hegemonía es una articulación de fuerzas sociales y sistemas ideológicos dominantes que no se produce de forma pasiva, sino como continuamente resistida y recreada.

Finalmente, la noción de contextualismo radical es un rasgo específico de los Estudios Culturales, es decir, es una teorización de lo concreto «sin garantías» (Grossberg, 1997; Restrepo, 2004; Hall, 2010). Allí la idea de relacionalidad constituye a cualquier representación, práctica o evento, es decir, «la relación procede a los términos de la relación» (Grossberg, 2006, p.49) y es considerada su condición de posibilidad. Esto indica que la práctica de los Estudios Culturales se enfoca en estudiar los contextos concretos, orientando sus estudios empíricos sobre los vínculos cultura-como-poder y poder-como-cultura (Restrepo, 2012).

La propuesta de la Escuela de Birmingham (Hall, 1996a; Grossberg, 1997; 2012; Mattelart y Mattelart, 1997; Mattelart y Neveu, 2004) abrió una nueva brecha epistemológica en torno a pensar más allá del estructuralismo y posestructuralismo francés, incluso superando el marxismo clásico y su visión de hegemonía dominante. La noción de cultura como un espacio tanto material e inmaterial, de flujos e intercambios, adquirió un significado ligado a los procesos como una articulación permanente. En este marco, los Estudios Culturales describen cómo la vida cotidiana de las personas se articula con el poder económico, político y cultural. En efecto, se ocupan de analizar las estructuras y fuerzas que operan en la vida de los sujetos y en las formaciones sociales.

De este modo, este tipo de articulaciones concretas entre lo cultural y lo político es el lugar específico desde donde los Estudios Culturales definen su problemática. Según esta perspectiva, la cultura se percibe como un campo de luchas por ciertos significados que producen materialidades. Por consiguiente, estas investigaciones siempre están atentas a comprender desde lo concreto y lo singular, es decir, sin reduccionismos conceptuales que determinan relaciones garantizadas.

2.1 Los Estudios Culturales latinoamericanos y su influencia en el campo de la comunicación

La problematización de la geopolítica del conocimiento vinculada al etiquetado de los Estudios Culturales como tradiciones anglosajonas y producidos desde el centro, trajo consigo el resultado de una tradición propia que se constituyó como Estudios Culturales desde y sobre Latinoamérica (Richard, 1997). Si bien este enfoque latinoamericano supo distanciarse de los Estudios Culturales británicos aludiendo cierta desconfianza institucional e ideológica (Mignolo, 2003; Castro-Gómez, 2003), tampoco desconoció la influencia y el aporte de los teóricos ingleses. Sin embargo, algunos autores indican que los Estudios Culturales latinoamericanos existían mucho antes de que fueran incluidos en esa etiqueta (Szurmuk y McKee Irwin, 2009), a la vez que reconocen que reconfiguraron su perspectiva en torno a la propuesta de la Escuela de Birmingham, los estudios poscoloniales y los estudios subalternos. Aun así, el desarrollo de este campo plantea la necesidad de pensar a las sociedades latinoamericanas desde las relaciones étnicas y la emergencia de identidades, estableciendo diálogos con los procesos históricos y políticos del continente (Martín-Barbero, 1996; Walsh *et al.*, 2003; Trigo, 2004).

Desde ese lugar de enunciación, surgieron algunas corrientes académicas que establecieron un diálogo desde América Latina para repensar y reconstruir los Estudios Culturales como una convergencia entre proyectos intelectuales, disciplinas que estudian lo cultural y social, e incorporan saberes locales. Aquí aparecen nociones como las de colonialidad e interculturalidad que cobraron especial relevancia con los Estudios Interculturales y Decoloniales (Walsh, 2004; Mignolo, 2005; Rivera Cusicanqui, 2010). Estos estudios también fueron denominados por Walsh (2003) como «estudios culturales alternativos», constituidos como un proyecto político intelectual vinculado al pensamiento crítico.

En este marco, Mignolo (2003) señala una especial distinción entre los primeros Estudios Culturales y el programa modernidad/colonialidad que actualmente se desarrolla en América Latina. Según este autor, desde

mediados de los setenta, existía una primera generación de intelectuales que hacía Estudios Culturales en torno a los medios de comunicación,

«La versión latinoamericana de los estudios culturales emergió en el horizonte con los trabajos de Néstor García Canclini y Jesús Martín-Barbero [...]. García Canclini seguía más que todo la línea de Pierre Bourdieu, y Jesús Martín-Barbero, quien es español, pero reside en Colombia, tomó elementos de su temprano interés en la Escuela de Frankfurt y de su trabajo sobre medios. La versión de los estudios culturales de García Canclini y Martín-Barbero se enfoca en los medios, en la ciudad y en las transformaciones tecnológicas en América Latina. Básicamente, su trabajo más importante pertenece a la perspectiva de la modernidad, así esta sea periférica como en Latinoamérica. El programa de investigación modernidad/colonialidad, se sitúa en un escenario radicalmente diferente: el lado oscuro de la modernidad» (Mignolo, 2003, p.165).

En este marco, en América Latina, a partir de la década de 1980, el campo de la comunicación social tuvo un desplazamiento influenciado por los Estudios Culturales. Esto permitió abandonar el análisis de los medios masivos y sus efectos para concentrarse en repensar los modos de ser/estar juntos (Martín-Barbero, 1987). Asimismo, implicó pensar a los procesos históricos como articulados a la comunicación/cultura. En este contexto, Schmucler (1984) reconoció un obstinado fracaso en los estudios de comunicación y en particular con respecto a lo realizado desde 1973 con la revista Comunicación y Cultura. Propuso abandonar la concepción instrumental de la comunicación y considerarla como parte y en tensión con la cultura que reemplazaría la y de comunicación y cultura por la barra comunicación/cultura.

De esta manera, los aportes de los Estudios Culturales a este campo habilitaron nuevas formas de abordar a la comunicación no como un asunto instrumental sino como un campo de batalla cultural, de luchas por los sentidos, de sensibilidades y afectividades. En efecto, pensar la comunicación desde la cultura, implicó estudiarla como una dimensión constitutiva de las prácticas

sociales y concebirla como una arena de lucha por los sentidos (Schmucler, 1984; Martín-Barbero, 1987; Schmucler, Mata y Casullo, 1992).

Estas apropiaciones latinoamericanas significaron la apertura a pensar los medios como configuraciones culturales y como un terreno donde se disputa la hegemonía (Grimson, 2014). De esta manera, los Estudios Culturales resignificaron un campo de investigación que conjugó lo económico, político y social para reflexionar sobre los procesos comunicacionales desde una doble dimensión: como producción de sentido y como campo de dominación/disputa por las condiciones materiales de existencia.

2.2 Las identificaciones étnicas como procesos de devenir

En el marco de los Estudios Culturales Stuart Hall (1996b, 2010) desarrolló algunos planteamientos teóricos para pensar cuestiones de etnicidad, identidad y políticas de la representación. Su figura fundante, una de las más relevantes para este campo, ofreció algunos conceptos para pensar los procesos en permanente articulación/desarticulación, como históricos y dependientes del contexto en el cual emergen.

En esta línea, Eduardo Restrepo (2004) retomó algunas de las principales tendencias que desde la teoría social conceptualizan sobre la etnicidad con el fin de incluir una conceptualización propia que denomina «etnicidad sin garantías», desarrollada a partir de la propuesta de Hall. Esto es, una etnicidad conceptualizada más allá de determinismos biológicos y culturalistas, o bien reduccionismos teóricos que se debaten entre el constructivismo y el esencialismo.

En este marco, Restrepo (2004, p.15) describe siete tendencias en torno a los estudios de la etnicidad. La primera vinculada a una naturalización de la etnicidad sostenida desde enfoques primordialistas y sociobiológicos que suponen a la etnicidad como un hecho existente (Geertz, 1973; Van der Berghe, 1981). La segunda, etnicidad como diacrítico social, contemplada como una taxonomía exterior que implica una relación entre identidad y diferencia más que una manifestación biológica (Barth, 1969; Levine, 1999). La tercera,

etnicidad como superestructura, definida por autores con distintas tradiciones marxistas como Balibar y Wallerstein (1991), Quijano (2000), Wolf (1994) y Comaroff y Comaroff (1992) que analizan la expansión del capitalismo y el colonialismo. La cuarta, etnicidad como estrategia, identificada con dos corrientes. Una de ellas ligada al instrumentalismo estructural-funcionalista (Cohen, 1996) que aborda la etnicidad como un recurso político de acuerdo a los intereses. Otra, vinculada a las teorías de la acción racional (Banton, 1983), donde los individuos se agrupan de acuerdo a ciertas categorías físicas o culturales para generar procesos de inclusión o exclusión. Una quinta concepción, etnicidad como comunidad imaginada, asociada al giro constructivista que problematiza la esencialización (Comaroff, 1996) y las condiciones que generan comunidades imaginadas (Anderson, 1991). La sexta tendencia, una etnicidad como performance, ligada al pensamiento posestructuralista que problematiza los procesos de subjetivación, confrontación y resignificación identitaria (Butler, 1995; Bhabha, 1994). Finalmente, identifica una etnicidad como ficción analítica, donde algunos autores sostienen que este concepto es una creación académica que contribuye a sostener lo que los investigadores dicen estudiar (Banks, 1996).

A partir de allí, en el marco de una propuesta conceptual que articula nociones de los Estudios Culturales, Restrepo retoma los estudios de la etnicidad (Hall, 1985, 1989; Grossberg, 2006) para proponer un entramado conceptual anti-esencialista y no reduccionista que brinda herramientas valiosas para historizar y contextualizar los procesos de construcción de la otredad como producción ideológica. Desde esta perspectiva, las identidades son concebidas como una configuración mutua que involucra un proceso permanente de articulación/desarticulación que no sólo incluye a las minorías, sino también a otros grupos como parte de un proceso histórico y relacional, donde lo étnico puede aparecer inscripto o no y bajo determinadas condiciones, «sin garantías» (Hall, 2010)²⁴.

²⁴ Para Stuart Hall (1996b) los estudios de la etnicidad pueden estar arraigados a dos modalidades de esencialismos, por afirmación y por negación. El primero, vinculado a un esencialismo que esgrime que la etnicidad es algo asociado al lugar geográfico de quienes inscriben su membrecía en un determinado grupo. Esto es denominado por el autor como racismo cultural y absolutismo étnico. La segunda, revierte los términos anteriores y plantea

Desde esta perspectiva, la etnicidad sin garantías es un enfoque que exige una historización y contextualización de los procesos que circunscriben la otredad. Allí la etnicidad debe estudiarse como producción ideológica en relación a los procesos de subjetivación que hacen posible que una identidad se constituya en torno a la diferencia. Estas relaciones son configuraciones mutuas que desde una modalidad particular de dominación eurocentrista involucran la producción de un *otro*.

Asimismo, según Restrepo (2004), la definición maximalista de Hall (1985) sobre la etnicidad es un concepto que no sólo incluye a las minorías, sino que considera que los sujetos tienen una etnicidad ya que provienen de un contexto histórico-cultural que los produce. Esta concepción tiene que ver con una modalidad históricamente situada que rompe con tendencias homogeneizantes de la cultura y de las condiciones en las que se inscribe la diferencia. En concreto, para Hall (1996b), la etnicidad no existe, sino que es una modalidad históricamente articulada que problematiza la diferencia. Lo que existe son etnicidades situadas a partir de las cuales se pueden determinar sus condiciones de producción. De este modo, es posible comprender su historicidad y relacionalidad a partir de un análisis concreto que dé cuenta de las inscripciones específicas a través de las cuales emergen y se transforman.

Dentro de estas críticas anti-esencialistas a las concepciones étnicas, la noción de identidad también fue problematizada por los Estudios Culturales. Según Hall (1996c) la identidad tampoco debe abordarse desde una concepción esencialista, sino como algo estratégico y posicional en permanente cambio y transformación. Las identidades nunca se unifican, sino que se constituyen de manera fragmentada y fracturada, no se presentan de manera singular sino construidas a través de prácticas, discursos y posiciones diferentes,

«Es preciso que situemos los debates sobre la identidad dentro de todos esos desarrollos y prácticas históricamente específicos que perturbaron el carácter relativamente “estable” de muchas poblaciones

que no hay ninguna correspondencia entre locación y representación, es decir, un anti-esencialismo.

y culturas, sobre todo en relación con los procesos de globalización, que en mi opinión son coextensos con la modernidad y los procesos de migración forzada y “libre” convertidos en un fenómeno global del llamado mundo “poscolonial”» (Hall, 1996c, p.17).

En este marco, en la propuesta de Grossberg (2012), las identidades modernas se construyen diferenciándose de *otro*. Para ello es pertinente analizar los modos por los cuales los sistemas de identificación son producidos y estructurados en una formación social. Estos se producen a través de una articulación entre maquinarias que organizan el poder y son tanto estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras. En efecto, las máquinas estratificadoras habilitan el acceso a cierto tipo de experiencia y de conocimiento del mundo. Las maquinarias diferenciadoras se vinculan a regímenes de verdad, producen sistemas de diferencia social e identitaria. Finalmente, las máquinas territorializadoras resultan de regímenes de poder que ubican sistemas de circulaciones entre lugares y sentidos de pertenencias identificados en los grupos. A partir de esto, según el autor, los sujetos articulan sus propios deseos, alianzas y estrategias, pero siempre están condicionados por una movilidad estructurada que resulta de condiciones históricas ya existentes. Por lo tanto, la capacidad de agencia no resulta sólo de una desigual distribución de los recursos, sino también de una desigual trayectoria por medio de la cual se logran obtener esos recursos. De esta manera, las identidades y los sentidos de pertenencia que estas conllevan, son un proceso de devenir construidas dentro del discurso y producidas en contextos históricos e institucionales específicos, con formaciones y prácticas discursivas específicas. Se construyen a través de la diferencia y no por fuera o al margen de ella y emergen en modalidades concretas de poder²⁵.

²⁵ La antropóloga Claudia Briones (2005, p.18-19) retoma estos conceptos para abordar las representaciones locales de las formaciones provinciales de alteridad y las políticas de la diferencia en torno a los pueblos indígenas de Argentina. La autora señala tres planos principales de individuación «*sujetos* con subjetividad, *self* con identidad y *agentes* con capacidad de agencia” que pueden ser entendidos y estudiados desde lógicas no sólo temporales sino también espaciales. De este modo, a través de la articulación de las maquinarias, es posible analizar sistemas de identificación y pertenencias que producen sujetos etnicizados y/o racializados.

En definitiva, los aportes de los Estudios Culturales introducen una conceptualización de las identidades que permite entenderlas como relativas y volátiles, como puntos de encuentros. Nunca se presentan de manera cerradas o fijas, sino que están en permanente proceso de articulación y transformación. Nunca se contrastan, siempre están construidas a raíz de diferentes posiciones, prácticas y eventos que las constituyen. Allí las diferentes locaciones y narrativas que portan los individuos componen a las identidades, siempre relacionales y posicionales, históricas, fragmentadas y múltiples.

2.3 Relaciones interétnicas y clivajes en disputa

En relación a nuestra tesis, sostenemos que los procesos de construcción identitarios guardan especial relación con las conceptualizaciones teóricas que proponen los Estudios Culturales. Como parte de los procesos de etnicidad contemporáneos y de los procesos de emergencia indígena en América Latina, partimos de concebir a la etnicidad y, especialmente a la *indigeneidad*, como categorías vinculadas a procesos históricos en permanente articulación con los contextos políticos regionales.

En este marco, muchos estudios han sido muy críticos sobre los criterios para definir la categoría indígena, fundamentalmente a partir de la obra del antropólogo Fredrik Barth «Los grupos étnicos y sus fronteras» (1969)²⁶. Mayormente, los estudios que provienen de la Antropología Sociocultural criticaron las nociones esencialistas que definían a la etnicidad desde abordajes raciales, biologicistas y culturalistas. En contraposición, parten de asumir el carácter histórico y relacional de los procesos de construcción étnicos, reconociendo la constitución de «un interjuego específico de clivajes con distinto tenor» (Briones, 1998, p.110)²⁷ como resultado de relaciones

²⁶ La obra de Fredrik Barth fue un quiebre en torno las perspectivas primordialistas que miraban a los grupos humanos como fragmentados en unidades culturales dadas. Para el autor, esas unidades sobreviven por una relación de confrontación/contrastación. Allí «los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción forman grupos étnicos en este sentido de organización» (Barth, 1969, p.15).

²⁷ Para Briones las etnicidades pueden verse como «emergentes de condiciones de alterización cambiantes y no como efecto meramente circular de “diferencias culturales” preexistentes que se mantendrían, resignarían o resignificarían» (1998, p.110). En este sentido, estas transformaciones están vinculadas a un interjuego de clivajes que dan cuenta de la imposibilidad de una definición universal de lo étnico.

interétnicas insertas en los procesos de formación de clase social y en el marco de los Estados nacionales (Díaz Polanco, 1987; Briones, 1998, 2005; Gordillo, 1993, 2006; Bartolomé, 2006; Trincheró, 2000a)²⁸.

Entre estas críticas, Trincheró (2009, p.5) reconoce algunos de los principales criterios que construyeron la categoría indígena omitiendo los procesos económicos, políticos y culturales de estos pueblos, sino más bien sosteniendo tendencias reduccionistas y simplistas. En primer lugar, el autor señala un criterio biológico que está asociado al indígena en términos raciales, es decir, a una *pureza de raza*, suprimiendo a la cultura a tipologías y rasgos biológicos. En segundo lugar, un criterio de enumeración de rasgos culturales asociados a características que se deben cumplir por *esencia cultural*, siempre estáticos y nunca considerados como procesos cambiantes. En tercer lugar, un criterio lingüístico, que garantiza la existencia de grupos indígenas en función de las estimaciones censales donde la lengua aún se preserva. Finalmente, un cuarto criterio etnocéntrico que consiste en definir a las poblaciones a partir de la ausencia de rasgos occidentales como la escritura, la religión, los Estados, etc.

En este marco, y en contraste con estas limitaciones señaladas por Trincheró (2009), resaltamos el carácter relacional de las identificaciones étnicas a partir de categorías configuradas históricamente (como en nuestro

²⁸ Cabe señalar que, a partir de un debate surgido entre Briones y Gordillo en la década de 1990, las dinámicas globales del capitalismo fueron problematizadas de distintas maneras. Si bien ambos autores son considerados referentes teóricos sobre construcciones de aboriginalidad en Argentina, consideramos que es importante reconocer las diferencias que han sostenido a lo largo de sus trabajos. Briones (1996), ha sostenido algunas críticas a la noción de «especificidad cultural» sostenida por Gordillo (1993), quien ha sido muy crítico de las etnografías esencializadoras respecto a los cazadores-recolectores chaqueños. Para Gordillo (1993), la cultura incide en la práctica económica de los grupos indígenas pero sus modalidades de inserción en el mercado deben comprenderse a partir de los confinamientos históricos del capitalismo. De este modo, Briones (1996) critica los argumentos de Gordillo considerando que deshistoriza lo cultural provocando una naturalización asimétrica de la cultura asentada simplemente en las relaciones capitalistas de producción. Este debate sentó algunas diferencias teórica-metodológicas sobre los modos de circunscribir lo indígena a perspectivas culturalistas o materialistas. A su vez marcó ciertas tendencias académicas, sobre todo antropológicas, que derivaron en investigaciones centradas estrictamente en el análisis de desigualdades históricas y materiales (Gordillo, 2006, 2018; Trincheró, 2000a, 2009). Mientras que otros estudios perfilaron su interés en aspectos más simbólicos relacionados a lo identitario y lo cultural, aunque sin abandonar el análisis de las formaciones provinciales de alteridad como propone Briones (Briones, 2005; Briones y Ramos, 2010; Ramos, 2010). Para profundizar en este debate sugerimos leer los aportes de Rosana Guber (1998).

caso de estudio, por ejemplo, reflejada en los diferentes significados y apreciaciones de la categoría colla/kolla a lo largo del tiempo²⁹). Estas están anudadas a ciertos marcadores de la diferencia que institucionalizan y configuran clivajes étnicos. En este sentido, el vínculo entre etnicidad y nación no es unívoco, sino que está ligado a ciertas formaciones estatales que determinan condiciones en el marco de procesos de alterización (Briones, 1998). Los clivajes «fijan condiciones de existencia diferenciales para los sujetos desagregados en uno y otro lado de la divisoria étnica» (Briones, 1998, p.106) y producen un interjuego desde donde se establecen relaciones con otros grupos. Allí unos ocupan posiciones hegemónicas y otros subalternas.

En definitiva, tal como lo plantea Briones (1998), el modo en el que se piensan y producen las diferencias están delimitadas por la relación con otros grupos en torno a ciertos regímenes de visibilidad e invisibilidad. En este marco, considerar la historicidad de lo étnico permite identificar cómo los clivajes adquieren textura a lo largo de distintos contextos históricos. En este sentido, la adscripción identitaria o el auto-reconocimiento en tanto pueblos indígenas se debe a ciertos factores económicos, políticos y culturales vinculados a las condiciones materiales de existencia.

3. Políticas de la identidad: multiculturalismo y gubernamentalidad neoliberal

En América Latina, desde la década de 1980, muchas constituciones nacionales fueron modificadas y reformadas con el fin de incorporar el reconocimiento de la diversidad cultural. En este marco de pleno auge neoliberal, los derechos de los pueblos indígenas cobraron especial relevancia como nuevos modos de inscribir ciudadanía. Las llamadas políticas de la identidad se transformaron en una política general a nivel mundial y buena parte de las demandas sociales se formularon en base a los criterios que el poder autorizado proponía. Por lo tanto, las reivindicaciones asociadas a las minorías (afrodescendientes, migrantes, pueblos indígenas) encontraron un escenario propicio para intervenir, disputar y negociar desde la arena pública.

²⁹ Sobre este tema en particular nos detenemos en el capítulo dos.

Desde fines de 1970, la expansión del modelo neoliberal produjo articulaciones complejas con el modelo multicultural a través de retóricas que enfatizaron en la valoración cultural, deslegitimando otros reclamos como el control de los recursos o la propiedad de las tierras (Hale, 2002). Asimismo, los gobiernos neoliberales acompañaron estos procesos alentando nuevas narrativas de legitimación cultural con pretensión de universalidad (Yúdice, 2002).

En este contexto, la retórica de la diversidad cultural como derecho humano devino como una política de la diferencia (Wright, 1998), atravesada por una multiplicidad de agencias de cooperación internacional (como por ejemplo el Banco Mundial y el Banco Interamericano para el Desarrollo) que invirtieron en subsidios para la creación de programas y planes destinados específicamente al desarrollo de poblaciones *pobres y vulnerables*.

Estos procesos de gubernamentalidad neoliberal, que en términos de Foucault (2006 [1978]) constituyen un conjunto de instituciones y tácticas que permiten ejercer el poder de una forma específica sobre la población, han operado como normas de conductas que moldean a los sujetos en un determinado contexto histórico, produciendo y regulando prácticas mediante tecnologías de poder. Según Dagnino (2004) el proceso de convergencia entre demandas sociales y gubernamentalidad neoliberal, puede ser definido como una «confluencia perversa» en tanto activa la participación de la sociedad civil en términos de derechos humanos, pluralidad y diversidad, pero anula las posibilidades de discutir una redistribución económica y social (Fraser, 1996). En este marco, la noción de cultura pasó a ser el eje principal de las agendas políticas, provocando una «politización de la cultura» (Wright, 1998)

Analíticamente, los desarrollos teóricos de esa época para pensar cuestiones de Estado, rondaron entre el economicismo y el culturalismo con el fin de analizar los procesos de globalización en torno a las sociedades multiculturales como proyecto democrático liberal. En el marco de la filosofía política, los debates por el reconocimiento entre el comunitarismo y el liberalismo trajeron a escena un viejo problema de la filosofía occidental por el respeto de los derechos universales y una redistribución equitativa y justa

(Rawls, 1978, 1995; Taylor, 1983, 2009). De este modo, se recuperaron discusiones vinculadas a la propuesta de Hegel y la lucha por el reconocimiento. Sobre estas lecturas nos detendremos con el objetivo de explorar algunas problematizaciones y tensiones ideológicas respecto al Estado y los derechos.

Lecturas como las de Charles Taylor remiten a la dialéctica hegeliana amo y esclavo para reflexionar sobre el reconocimiento y la identidad como dos nexos que equivalen a que una persona defina quién es. Para este autor la identidad «se moldea en parte por el reconocimiento o por falta de éste; o a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros» (1983, p.20), por lo tanto, el reconocimiento es una necesidad vital. A su vez, distingue algunos cambios que a su parecer hicieron inevitable la inquietud por el reconocimiento. Entre ellos el desplome de las jerarquías sociales y las bases del honor (en el sentido del antiguo régimen), y la aparición del concepto de dignidad, aplicada al ciudadano moderno y en sentido universal. En este sentido, la importancia del reconocimiento se intensificó con la idea de identidad individual que surgió a fines del siglo XVIII. En efecto, nuestra identidad se moldea a partir de las cosas que los otros desean ver en nosotros y también en las luchas por la constitución de esta, «mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás» (Taylor, 1983, p.28). De este modo, para el autor, el discurso por el reconocimiento se ha vuelto importante en dos niveles: en una esfera íntima, es decir familiar y en diálogo con otros significantes y, en una esfera pública, vinculado al reconocimiento público y de autenticidad cultural.

En el marco de esta discusión, Habermas (1997) critica la propuesta de Taylor, considerándola una lectura selectiva ya que ignora que los derechos garantizan la autonomía cuando se articulan con aspectos vinculados a las minorías. Esto promueve una autonomía ciudadana, reconoce derechos y demandas colectivas que ponen en discusión la teoría individualista del derecho. Para Habermas, la igualdad y el reconocimiento de los derechos diferenciados permiten promover las identidades colectivas y fortalecerlas, conservándolas en el marco de una democracia liberal individualista.

Por otro lado, desde una nueva re-lectura de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt por Axel Honneth, el reconocimiento es definido por este autor como un instrumento de la política simbólica que reconoce ciertas capacidades y atributos que se imponen como socialmente aceptables «mediante la sujeción de una imagen positiva de sí mismo» (2006, p.129). Es decir, el reconocimiento no es más que la generación de ciertas actitudes conformes al sistema que no fortalecen a los sujetos o a los grupos, sino que los someten a una lógica de obligaciones aceptadas por otros. Para este autor, estas ideologías del reconocimiento reúnen ciertos elementos evaluativos que comprenden un horizonte valorativo y con ello «una condición decisiva de la formación de su autonomía» (2006, p.131). A su vez, y en contraposición a Honneth, la intelectual feminista Nancy Fraser (1996), propone un análisis crítico del reconocimiento que no pierda de vista las estructuras sociales. Para ésta, el objetivo debería estar vinculado a articular una idea de justicia con la que además de conseguir reconocimiento cultural se logre una redistribución económica del capital. De este modo, su propuesta es un intento por resarcir las injusticias económicas y socioculturales.

En el marco de estas discusiones por la política multicultural y el reconocimiento, Kymlicka (1996) se destaca como otro de los autores más referenciados a la hora de analizar la problemática de la exclusión económica y cultural hacia las minorías. Plantea que, a pesar de la relación implícita entre estos dos ejes, lo económico y lo cultural tienen lógicas analíticas independientes. Propone combatir la exclusión cultural mediante políticas de reconocimiento de los derechos culturales que habiliten la participación de los sujetos en ámbitos considerados para los de la cultura dominante.

Paralelamente, el historiador Charles Hale (2002) disiente con este análisis que desarticula los derechos culturales de las políticas económicas y las asume como dos esferas con procesos separados. El autor propone la noción de multiculturalismo neoliberal para referirse al proceso que reconoce a las minorías étnicas como sujetos con derechos culturales pero que a su vez promueve contradictoriamente una serie de políticas neoliberales donde «en vez de eliminar la desigualdad racial, como promete la retórica multicultural,

refuerza o agudiza las jerarquías raciales» (2002, p.2). Esto permite entrever que, a pesar de que las minorías han logrado grandes avances en la visibilización de sus demandas culturales, los límites y los riesgos de las políticas son inherentes a estos mismos logros. De esta manera, Hale se refiere a esto como una nueva forma de gobernar a los ciudadanos, destinada específicamente a los grupos subalternos, que refuerza estructuras homogéneas y profundiza las políticas neoliberales y su correlato multicultural a partir de la creación de «espacios avalados» para «gozar de derechos colectivos como tal» (2000, p.3).

Del mismo modo, el filósofo Žižek (1998) realiza una crítica al multiculturalismo como lógica cultural del capitalismo multinacional. En este sentido, el autor se pregunta por la relación del capital con el Estado-nación en la era del capitalismo global, ideología hegemónica que se ha materializado tanto en las prácticas, organizaciones e instituciones del mundo actual. A esta relación, Žižek (1998, p.172) la denomina «autocolonización capitalista». Allí el funcionamiento del capital se presenta como un vínculo mediado por el poder colonizador que no proviene simplemente desde el Estado (liberal-democrático o en su fase bienestarista) sino también de las empresas globales. En este sentido, para el autor, la forma ideal de la ideología capitalista es la del multiculturalismo, una actitud similar a la que el colonizador tiene con el pueblo colonizado, estudia a los nativos, cuya población además de ser estudiada debe ser respetada.

«De la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de la colonización sin la metrópolis colonizante de tipo Estado-Nación, en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular» (Žižek, 1998, p.172).

En efecto, el capitalismo como proyecto ideológico acarrea formas constitutivas de un «racismo con distancia» (Žižek, 1998, p.172) donde el respeto y la tolerancia por el otro son una forma de reafirmar la superioridad en términos no sólo de clase sino también raciales.

Desde estos debates, la política de la identidad emerge como una ruptura respecto a los derechos universales y la distribución de los recursos. Allí, la retórica multicultural se expande como modelo estructural no sólo desde un punto de vista normativo sino también histórico. En este sentido, los Estudios Culturales ofrecen un campo de análisis propicio para identificar aspectos de la diversidad cultural que resultan significativos en torno a la diferencia y la capacidad hegemónica de ciertos grupos de definir qué es cultura y que no lo es. Explorar en estas transformaciones históricas y políticas supone indagar en cómo la vida cotidiana de las personas se organiza a través de estructuras y fuerzas que operan en las formaciones sociales y los procesos de subjetivación (Hall, 2003; Grossberg, 2012).

En este escenario, pensando en las problemáticas vinculadas a las identidades de los pueblos indígenas, este auge multicultural también replanteó los esquemas identitarios reconocidos por parte de los Estados y conllevó a una nueva tematización que promulgó políticas de identidad en torno a marcos normativos, reformas constitucionales y concesión de derechos relacionados a reconocer la preexistencia a la nación y el carácter *autóctono* de estos pueblos. Particularmente en Latinoamérica, esto resurgió como un retorno del indio (Albó, 1991), lo que provocó una ruptura del mestizaje como ideología constituyente de la formación de los Estados poscoloniales. En este contexto, la propia historia de cada comunidad y/o pueblo devino como proceso en construcción, dando lugar a la emergencia y la participación ciudadana de nuevos actores sociales, sujetos a la lógica de un capitalismo multicultural.

4. Problematizaciones en torno a la política indígena

El advenimiento de la democracia en Argentina, en 1983, trajo consigo la visibilización de nuevos sujetos políticos. En este contexto, diversas organizaciones de militancia indígena disputaron al Estado y la academia «la autoridad de enunciación sobre la cuestión indígena» (Lenton, 2015, p.117). Sin embargo, este proceso que Briones define como «juridización del derecho indígena a la diferencia cultural» (2005, p.11) responde a procesos que se venían gestando mucho antes de que el retorno democrático permitiera su

visibilización pública y acabara con la reforma de la Constitución Nacional en 1994³⁰. Al respecto, Quijada (2004) señala que hubo dos grandes cuestiones que acompañaron estos procesos. En primer lugar, que el discurso de los derechos humanos cobró especial relevancia durante los últimos años de la dictadura militar y eso generó que las nuevas normativas y tratados vinculados a los derechos de los pueblos indígenas se desarrollaran de manera propicia. En segundo lugar, que la expansión del multiculturalismo implicó incorporar a la diferencia vaciando de sentido sus luchas por demandas estructurales, como por ejemplo la tierra. De este modo, los procesos de democratización y el avance neoliberal fueron resignificando las disputas de los pueblos indígenas en términos jurídicos vinculados a un sentido de reconocimiento, respeto, reparación y reivindicación cultural.

En este escenario, la política indígena, entendida como representación y estrategia de participación de estos pueblos (Lenton, 2015), encontró un lugar desde donde enunciar sus demandas y garantizar el cumplimiento de sus derechos especiales. En este sentido, nos interesa indagar sobre la práctica política como categoría etnográfica desde estudios antropológicos, politológicos y comunicacionales. Con el objetivo de sistematizar los antecedentes con los que dialoga esta tesis, reflexionamos sobre lecturas que nos ofrecen una mirada en torno a los procesos históricos y políticos de los pueblos indígenas en Argentina.

4.1 Abordajes antropológicos y politológicos sobre experiencias políticas de pueblos indígenas

Las experiencias políticas indígenas en Argentina empezaron a ser estudiadas a principios del siglo XXI, hasta entonces las prácticas políticas de estos grupos eran estudiadas a nivel latinoamericano desde análisis antropológicos que se centraban en considerar los despliegues de nuevas

³⁰ La reforma de la Constitución Nacional en 1994 incorporó el artículo 75 inciso 17 que, además de reconocer la preexistencia étnica y cultural, sentó el deber de reconocer la posesión y propiedad comunitaria de las tierras y regular la entrega de otras aptas para el desarrollo humano.

organizaciones y movimientos sociales con criterios étnicos (Turner, 1991; Warren, 1998; Warren y Jackson, 2002).

En Argentina, uno de los estudios más importantes que echó luz sobre los procesos históricos y políticos de los pueblos indígenas fueron abordados por el Grupo de Estudios de Aboriginalidad, Provincias y Nación (GEAPRONA), dirigido por Claudia Briones y perteneciente al Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Buenos Aires. En este marco, Briones compiló el libro «Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad» (2005), reuniendo una serie de investigaciones sobre cómo y por qué se constituyen hegemonías culturales en las provincias. De este modo, el libro presentaba un análisis de distintos casos de estudio que abordaban una construcción histórica de la alteridad en el marco de la relación provincia/alteridades internas, dándole importancia a la especificidad del vínculo entre aboriginalidad/provincia. Además, estas investigaciones indagaban en los procesos organizativos de pueblos indígenas en diferentes provincias, analizando la configuración de las fronteras y los niveles de estatalidad que operaron como formadores de subjetividades.

Anteriormente, en el año 2003, el antropólogo Gastón Gordillo y la antropóloga Silvia Hirsch, compilaron un número especial de «The Journal of Latin American Anthropology» que ilustraba, desde estudios etnográficos e históricos, experiencias políticas y culturales que desafiaban la imagen de la Argentina blanca y europea. En este sentido, el volumen reunía una serie de investigaciones que discutían la imagen del desierto en los territorios de la Pampa, Patagonia y Gran Chaco, contrastados con recientes procesos de visibilización y emergencia indígena a lo largo y a lo ancho del país. En el año 2010, estos mismos compiladores presentaron el libro «Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina» (Gordillo y Hirsch, 2010), reuniendo nuevamente una serie de textos que ofrecían una gran diversidad de identidades, experiencias y prácticas políticas de colectivos indígenas. En este escenario, los procesos históricos y políticos de estos pueblos comenzaron a ser analizados en torno a las narrativas hegemónicas, las políticas públicas y

la constitución de nuevos actores políticos (Briones y Ramos, 2010; 2016; Gordillo, 2009; Karasik, 2010; Escolar, 2005; 2010).

De este modo, los ensayos publicados, en su mayoría por antropólogos y algunos más recientes por politólogos, presentaron distintas líneas de investigación que pusieron el foco de interés en diferentes dimensiones de análisis de los grupos indígenas. Las prácticas políticas fueron tenidas en cuenta desde particulares procesos históricos, muchas de ellas en el marco del reconocimiento de los derechos colectivos que darían lugar a la consolidación de comunidades y organizaciones indígenas y al despliegue de estrategias para recrear sentidos de pertenencias colectivas (Bidaseca *et al*, 2011; Briones y Ramos, 2016; Ramos *et al.*, 2016; Esposito y Da Silva Catela, 2013; Sabio Collado y Milana, 2018; Milana, 2019). En esta línea de investigación, algunos estudios abordaron el campo de la memoria como práctica histórica y culturalmente situada que permitió desentrañar experiencias afectivas y recuerdos teñidos por fuertes condicionamientos (Ramos, 2011). En estos trabajos, la memoria operó como marco teórico-metodológico para comprender las perspectivas de los relatos desde lugares de enunciación heterogéneos y sentidos comunes compartidos por los grupos indígenas. Pero también, como práctica política para acceder a la comprensión de fenómenos históricos que constituyen a la subjetividad de estos colectivos (Ramos, 2010; Sabbatella y Stella, 2017; Ramos *et al.*, 2020; Esposito, 2017; Milana, 2019).

Otra de las líneas desarrolladas tuvo como foco de interés el abordaje de las políticas indigenistas y los programas sociales creados para canalizar demandas. En estos estudios se priorizó el análisis de las nuevas arenas políticas desde donde se tejen relaciones entre comunidades, ONG's, el Estado y los partidos políticos, multiplicando las interacciones entre distintos actores (Trincheró, 2000a; Lenton, 2005; Briones, 2005; Gordillo, 2006, 2018; Carrasco, 2002; Carrasco *et al*, 2008; Castelnuovo Biraben, 2011; Soria, 2011, 2019; Quevedo, 2014a; 2015; Cruz, 2018; Fornero y Avalo, 2018). En este contexto, uno de los trabajos pioneros en examinar las prácticas políticas indígenas inmersas en partidos políticos fue desarrollado por Gordillo (2009, p.249), quien enfatizó en la participación de actores indígenas en estructuras partidarias. El

autor consideraba la especificidad de un caso de estudio en Formosa en torno a la capacidad del partido dominante, el Justicialismo, para definir «formas de acomodamiento y resistencia» en clave de hegemonía. A esto lo llamaría «clientelización de la etnicidad». En esta misma dirección, Guillermina Espósito (2009; 2017) analizó, a través de las categorías politización y desunión, la experiencia organizativa de una comunidad indígena en Jujuy y su relación con el gobierno municipal. Para la autora, la política se presentaba como una categoría nativa y polisémica, es decir, como praxis y como idea vinculada al Estado provincial y a las disputas por la distribución de los recursos.

En este sentido, nuestra propuesta de investigación dialoga con estos trabajos por medio de los cuales se estudiaron e interpretaron las experiencias políticas de los pueblos indígenas. Allí, los postulados teórico-metodológicos vinculados a las formaciones provinciales de alteridad (Briones, 2005) nos habilitan a identificar procesos provinciales de construcción de hegemonía cultural según la relación provincia/nación y provincia/alteridades internas. En este marco, es posible analizar aboriginalidades situadas (Briones, 2004), es decir, entramados sociopolíticos e históricos que consolidaron matrices nacionales y provinciales respecto a identidades y representaciones hegemónicas/subalternas.

Por otro lado, los abordajes etnográficos de la política como categoría polisémica, en construcción y en disputa permanente, nos orientan a comprender de manera compleja y relacional no sólo los sentidos de las luchas de la comunidad indígena de Nazareno, sino también sus particulares modos de experimentar la práctica política, articular demandas y agenciar diferentes estrategias en el marco de procesos sociales hegemónicos. Planteamos así, una mirada reconstructiva atendiendo a la historicidad de las relaciones coloniales y poscoloniales, donde la relación entre el Estado y los pueblos indígenas se encuentra profundamente atravesada por conflictos en torno a la propiedad de las tierras. Allí, la interpelación y constitución subjetiva de los grupos establece a la etnicidad como un proceso a la vez discontinuo y persistente (Escolar, 2007) donde lo colla/kolla convive a modo de atributo

estigmatizante y como categoría identitaria resignificada en torno a lo que los pobladores definen como la “lucha por el territorio”.

4.2 Antecedentes para un abordaje comunicacional de la política indígena

Desde una perspectiva comunicacional, la mayoría de los estudios vinculados a un análisis de las prácticas políticas de pueblos indígenas en Argentina se vinculan a experiencias de medios comunitarios, populares y alternativos (Lizondo, 2015; Doyle, 2013, 2016; Agüero y Müller, 2017; Siales y Belotti, 2018; Andrada, 2019). En este sentido, este particular enfoque se consolidó durante la década de 1980 en base a los aportes teórico-metodológicos de autores como Mario Kaplún, María Cristina Mata, Regina Festa y Jesús Martín-Barbero. En este contexto, donde la comunicación empezaba a desplazar su foco de atención luego de la publicación de «De los medios a las mediaciones» (Martín-Barbero, 1987) y de las críticas de Schmucler (1984) al paradigma «comunicación y cultura», el interés de estos estudios comenzó a pensar a las relaciones de poder, la cultura y la comunicación como procesos articulados y en permanente co-construcción. En términos de Martín-Barbero (1987, p.11), «cambiar el lugar de las preguntas» implicaba analizar los procesos comunicacionales por fuera de una perspectiva culturalista, incorporando a las mediaciones y a los sujetos como parte de las prácticas sociales.

De este modo, la consolidación de un campo de estudio preocupado en mirar lo popular en las experiencias de mediatización, acabó por constituir aquello que se denominó comunicación popular, alternativa y comunitaria³¹. En este sentido, resulta sumamente interesante el planteo de Patricia Fasano (2015, p.3) quien se pregunta, a partir de su propia experiencia empírica, si aquella bibliografía hegemónica que teorizaba sobre estos procesos comunicacionales «¿hacía alusión a un listado de prácticas comunicacionales definidas por sus capacidades alternativas del orden político o al sujeto de la

³¹ Sobre un análisis acerca de las especificaciones de este campo y sus procesos de constitución nos detenemos en el capítulo tres.

comunicación, fueran cuales fuesen las prácticas?». El cuestionamiento de la autora señala que el uso de categorías teóricas definidas de antemano le impedían «ver más allá» y también «escuchar cualquier cosa por fuera de esos códigos», reconociendo un problema epistemológico en el cual su propia investigación encuadraba. En este marco, Fasano (2015, p.2-4) se propuso trabajar desde «un “molde” más acorde» en alusión a la incorporación y el uso de herramientas metodológicas que le permitieran construir en situación, es decir, respetando el proceso de conocimiento e investigación sin caer en relativizaciones. Ese lugar fue la etnografía, un enfoque que para la autora estaba «preñado de comunicación (dialógica)».

Así, desde una perspectiva etnográfica, la práctica de la investigación en comunicación social y, más aún, para el terreno de las prácticas de comunicación popular, alternativa y comunitaria, se constituiría desde el conocimiento dialógico y la perspectiva de sus miembros. En tal sentido, los aportes fundamentales de Rosana Guber (1991; 2001) a la construcción de un método etnográfico antropológico, habilitaría el ejercicio de una práctica de conocimiento que, independientemente de las técnicas de recolección de información, consideraría las percepciones, emociones y afectividades de los sujetos de la investigación en cuestión.

En línea con este planteamiento, encontramos similares aportes en la investigación de Doyle (2016) quien identifica que, desde hace casi treinta años, la perspectiva denominada Etnografía de los medios, desarrollada desde la Antropología Sociocultural, empezaba a prestar atención a los medios masivos de comunicación y al uso que los pueblos indígenas hacían de ellos³². Siguiendo a Ginsburg, Abu-lughod y Larkin (2002), la autora recupera algunas reflexiones propuestas por sus principales referentes en torno al contexto y surgimiento de ésta.

«...las rupturas en la teoría y metodología antropológica de los años 1980 y 1990, y el desarrollo de una “antropología del presente” (Fox

³² Según Doyle (2016), desde la Antropología Visual ya se venían desarrollando investigaciones llevadas a cabo por etnógrafos interesados en reflexionar sobre la propia práctica antropológica, es decir, sobre el vínculo entre los investigadores y los pueblos indígenas.

1991) que desarrolla y analiza las transformaciones del pasado medio siglo, en el que los medios de comunicación juegan un papel cada vez más prominente. Junto a una aceptación cada vez mayor del trabajo en América del Norte y Europa, llevó a que se presente más atención al tráfico económico, político y cultural entre zonas urbanas y rurales y los “primeros” y “Terceros Mundos”. Esta reubicación del enfoque geográfico y teórico significaba tanto que los antropólogos estaban trabajando en las sociedades donde los medios de comunicación eran centrales, como enfrentar el hecho de que los medios de comunicación electrónicos estaban penetrando en las sociedades que alguna vez los habían tenido fuera de su alcance» (Ginsburg, Abu-lughod y Larkin, citado en Doyle, 2016, p.21-22).

En este contexto, los antropólogos reflexionaban sobre la restricción del acceso a los medios de comunicación desde la etnografía del consumo de medios y la producción audiovisual. Doyle (2016) señala algunos aspectos políticos que autoras como Ginsburg (2002), por ejemplo, reconocen en torno a la capacidad narrativa de los medios para contar historias desde el punto de vista de los propios pueblos indígenas. A partir de ese uso, los medios pueden producirse como herramientas posibles de circular por fuera del espacio local, constituyéndose como un insumo importante para difundir las disputas y las alianzas con otras comunidades y/o actores.

Sin embargo, al margen de los planteos que buscan mirar las relaciones entre las tecnologías y los pueblos indígenas, consideramos otro enfoque que nos aporta un análisis más profundo sobre los cambios culturales y políticos a partir del uso de los medios de comunicación por parte de estos grupos. En este marco, existen una serie de investigaciones que, desde principios del siglo XXI, comenzaron a reconfigurar un enfoque que indaga en las disputas interétnicas y las configuraciones identitarias de experiencias políticas de pueblos indígenas. Estos estudios se inscriben también en un abordaje antropológico y asumen la presencia de los pueblos indígenas en el espacio público mediático como parte de los procesos de emergencia étnica y las

políticas de identidad (Guzmán, 2011; Noro, 2012; Lizondo, 2015, 2017, 2020; Doyle, 2016, 2018; Siales y Belotti, 2018; Belotti, 2018; Lois, 2019)³³.

De este modo, consideramos que, por un lado, la Antropología Sociocultural nos proporciona herramientas de análisis para comprender de manera histórica y relacional las experiencias políticas de los pueblos indígenas. Por otro lado, una etnografía de los procesos comunicacionales, nutrida con enfoques que contemplan aspectos identitarios y políticos, constituye una perspectiva teórica-metodológica fundamental para complejizar en los fenómenos comunicacionales contemporáneos, en la producción y circulación mediática.

5. Especificaciones metodológicas

Desde los inicios de esta investigación en el año 2014, nuestro trabajo de campo estuvo vinculado al montaje de la radio FM OCAN de Nazareno como unidad de estudio (Guber, 2004). Este proceso nos permitió observar, conocer y participar de las problemáticas comunes que atraviesan al pueblo kolla no sólo en el municipio de Nazareno, sino también en el resto de los departamentos que componen a los Valles interandinos (Los Toldos, Iruya, Santa Victoria y parte de Orán). A partir de asambleas, reuniones y talleres donde se abordaba la “lucha por el territorio” y el despliegue de estrategias para recuperar las tierras, nuestra investigación poco a poco fue direccionando su interés a los procesos de construcción identitarios y las prácticas políticas de la organización, como unidades de análisis. En este sentido, la radio como escenario social se presentó como la posibilidad de observar múltiples contextos y coyunturas que nos permitió captar disputas, negociaciones y alianzas entre distintos actores.

Como apuesta metodológica consideramos una investigación cualitativa que busca aproximarse a una comprensión profunda desde un enfoque relacional, recurriendo a diversas técnicas de análisis que contemplan un

³³ En líneas similares, estos trabajos se aproximan a lo que plantea Jesús Martín-Barbero (2017) cuando se refiere a la Antropología Visual como un campo que no puede pensarse sólo desde el uso de herramientas audiovisuales, sino como un enfoque que estudia las sensibilidades y, especialmente, la construcción de identidades y ciudadanías.

registro del trabajo de campo. Por una parte, se retomó el método etnográfico en tanto instancia empírica y de intervención (Guber, 2001; Fasano, 2015) pero también como práctica de reflexión que nos permitió sistematizar las notas de campo, estudiar y analizar la complejidad de las prácticas y dinámicas de la organización indígena. En este sentido, el enfoque etnográfico se constituyó como una práctica de conocimiento que nos permitió comprender los fenómenos sociales desde los nativos pero que en definitiva es sólo una articulación e interpretación entre la investigadora, la teoría y el trabajo de campo realizado. Por otra parte, como resguardo epistémico para la comprensión de las culturas populares y para alejarnos de una imagen estereotipada del indígena y de una romanización de las prácticas políticas, la propuesta de Grignon y Passeron (1991)³⁴ sobre los riesgos del miserabilismo y el populismo ha sido útil para comprender cómo opera la hegemonía y las formas de lucha que analizamos en esta tesis.

El trabajo de campo implicó realizar dieciocho viajes tanto al municipio de Nazareno como al departamento de Santa Victoria y la localidad de Los Toldos. En este sentido, Nazareno constituyó el espacio donde mayor cantidad de viajes realizamos y transcurrió gran parte del trabajo de campo³⁵. Los primeros viajes constituyeron un acercamiento al montaje de la FM OCAN y permitieron identificar los antecedentes comunicacionales previos. Allí tuvimos la posibilidad de observar no sólo la construcción de la emisora desde aspectos técnicos, legales y jurídicos, sino también de participar de los debates en torno a la definición de la categoría comunicación con identidad que surgió durante la aplicación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual. Asimismo, estos desplazamientos significaron la apertura a un acercamiento de la cotidianeidad de los sujetos y de la organización misma, permitiéndonos profundizar en aspectos histórico-políticos sobre las demandas y reivindicaciones territoriales e identitarias del pueblo kolla en Nazareno.

³⁴ Esta propuesta se trata de un marco epistémico que alerta sobre el relativismo cultural para el análisis de los simbolismos y las culturas dominadas. Para estos autores el estudio de lo popular debe incluir no solo un análisis cultural sino también ideológico.

³⁵ Los viajes fueron realizados en abril, 2014; noviembre, 2014; mayo, 2015; septiembre, 2015; diciembre, 2015; enero, 2016; febrero, 2016; marzo, 2016; abril, 2016; junio, 2016; enero, 2017; junio, 2017; mayo, 2018; julio, 2018; noviembre, 2018; y marzo, 2019.

En este contexto, los viajes implicaron una serie de actividades como asistir a asambleas de la OCAN y el Qullamarka, reuniones con delegados, talleres de comunicación indígena, memoria y derechos humanos; como así también encuentros vinculados a la agricultura y ganadería. Allí pudimos, como ya señalamos, relacionarnos con miembros de la organización, docentes de la escuela primaria y secundaria, funcionarios públicos del municipio y la provincia, y agentes estatales que pertenecen a: Sub Secretaría de Agricultura Familiar, Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual, Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual, Radio Nacional Salta, Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, e Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

Asimismo, por un lado, en el marco de la apuesta política del Qullamarka para crear “una red de comunicación propia”, realizamos un viaje a Santa Victoria que nos permitió participar de los talleres de comunicación con identidad. Estas capacitaciones fueron dictadas por la Defensoría del Público en el marco de un acuerdo mutuo con la Unión de Comunidades Aborígenes Victoreñas (UCAV) y dicho organismo³⁶. Por otro lado, la comprensión de las prácticas políticas se complejizaron por medio del viaje realizado a Los Toldos, con el fin de participar de una asamblea Qullamarka³⁷. Esto permitió indagar en aspectos políticos y jurídicos de las disputas por la recuperación de las tierras, al mismo tiempo nos ofreció la posibilidad de comprender cómo se entretajan las demandas, los diálogos y las alianzas entre distintos actores, así como los procesos de identificación para recrear sentidos de pertenencias colectivas.

Para complejizar el trabajo etnográfico, indagamos en los antecedentes académicos que involucran a los Valles interandinos, recuperando información histórica y política sobre las clasificaciones de los pobladores como collas/kollas, campesinos y andinos. Nutrimos nuestro análisis con archivos pertenecientes a las actas de las asambleas de la OCAN y el Qullamarka (1998-2019) y las actas del Libro Histórico de la Escuela Primaria de Nazareno Nuestra Señora de Guadalupe (1909-2009). También acudimos a documentos

³⁶ Este viaje fue realizado en septiembre del 2017.

³⁷ La 44^o Asamblea Qullamarka-Tinkunakuy se realizó en el municipio de Los Toldos, en la comunidad de El Arazay, en el mes de septiembre de 2017.

relativos a proyectos de comunicación, demandas por las tierras y derechos indígenas. Utilizamos fuentes que provienen de soportes en papel y formatos audiovisuales (revistas impresas y programas radiofónicos de la emisora de la OCAN), notas periodísticas y declaraciones públicas de las organizaciones indígenas. Finalmente, además, realizamos entrevistas en profundidad (formales e informales) a referentes de la OCAN, comunicadores de la radio y agentes estatales que trabajan en el municipio de Nazareno. El lugar que tuvo la entrevista en esta investigación se basó en establecer “una relación de escucha activa y metódica” (Bourdieu, p. 3), es decir, un perfil dialógico. Es por ello que realizamos entrevistas formales e informales. Algunas estructuradas, con preguntas planificadas previamente, y otras no estructuradas o abiertas, sin ningún orden preestablecido. Al mismo tiempo, concebimos ciertas situaciones domésticas o actividades cotidianas donde el diálogo informal si bien no fue registrado mediante un grabador, constituyó un escenario que aportó datos relevantes para profundizar en la investigación. Esto implicó un ejercicio de reflexividad (Guber, 2001) como condición estratégica para comprender contextos más amplios sobre las problemáticas interétnicas.

CAPÍTULO II

FORMACIONES PROVINCIALES DE ALTERIDAD: CLASIFICACIONES HEGEMÓNICAS Y SUBALTERNAS DE LA SALTEÑIDAD

Introducción

La población está compuesta por criollos de ascendencia aborigen, con el aporte racial de los conquistadores. Sus viviendas construidas con tierra aprisionada, techos de barro, paja y pisos de tierra, que no reúnen condiciones higiénicas ni brindan las comodidades necesarias, están diseminadas en un amplio camino (...) Las familias complementan su economía con lo que obtienen de la zafra de la caña de azúcar, para la cual deben emigrar a los ingenios azucareros. En muchos casos, los niños acompañan a sus padres desertando temporariamente de la escuela (Escuela de Nazareno N° 39, Libro Histórico, Acta de 1977).

En el año 2018 llevamos a cabo un taller en Nazareno denominado Historias y mapas de nuestro territorio: una reconstrucción desde la memoria colectiva. Este encuentro tenía como objetivo generar un espacio de socialización de historias orales y experiencias de los habitantes locales, además de vincular saberes y sentidos comunes que permitieran trazar una cartografía espacial y temporal del municipio³⁸. La actividad fue coordinada y organizada de manera conjunta con la antropóloga Paula Milana y se realizó

³⁸ Este taller se llevó a cabo durante un proyecto de extensión denominado «Comunicación con identidad: medios comunitarios en el territorio Qullamarka» (2018), dirigido por Sonia Álvarez Leguizamón y Ramón Burgos.

en la sede de la OCAN. Esta contó con la participación de maestros de la escuela primaria, miembros de la organización y habitantes del municipio en general (hombres, mujeres, niños y ancianos).

En este contexto, unas horas antes, previo a que se realizara el encuentro, Paula me había comentado que Norma Naharro, profesora de la Licenciatura en Antropología de la Universidad Nacional de Salta, le había sugerido que revisáramos el libro histórico de la escuela primaria, ya que generalmente las instituciones solían tener registros de inspección desde sus fundaciones. Ante esto, decidimos acercarnos a la Escuela Primaria N°39 Nuestra Señora de Guadalupe, dispuestas a conversar con el Director y solicitar acceso a ese material para usarlo durante el taller.

La mañana que nos aproximamos sucedió en un momento particular, dado que los maestros y directores se encontraban transitando una jornada pedagógica, por lo que las clases estaban suspendidas y las actividades se estaban desarrollando en el patio interno de la escuela. Igualmente, considerando que no podíamos interactuar demasiado dado el contexto, decidimos consultarle a Fermín, Director de la escuela, por la existencia del Libro Histórico. Con sorpresa, respondió que sí, aunque aclaró que no podría acompañarnos dado que estaba coordinando la actividad escolar. Sin embargo, nos invitó a pasar a la Dirección, abrió un armario y sacó cuatro libros tamaño oficio. Algunos se notaban muy desmejorados y con las hojas amarillentas, otros con una gran cantidad de fotografías pegadas en su interior. Cuando abrimos el primer ejemplar nos encontramos con la primera inspección realizada en el mes junio de 1909. A partir de ese momento, supimos que accedíamos a un registro histórico que era mucho más que información sobre la escuela; significaba la apertura a conocer e indagar en la historia fundacional del municipio, la relación local con el Estado nacional y provincial, los mecanismos de inserción escolar y los avances tecnológicos en distintos periodos históricos.

En el presente capítulo desarrollamos un análisis de las formaciones provinciales de alteridad (Briones, 2005) en la provincia de Salta. Con el objetivo de abordar las tipologías construidas como válidas o descalificantes en torno a la clase social, identificamos un mapa de las clasificaciones instituidas

tanto por el Estado como por la elite gobernante durante la consolidación de la identidad hegemónica salteña. Al mismo tiempo, dialogamos con los antecedentes antropológicos e historiográficos que abordaron definiciones y clasificaciones espaciales sobre las poblaciones de los Valles interandinos. También incluimos un apartado que contempla los relatos y recuerdos sucedidos durante el taller de historias y mapas, como las inspecciones escolares que recopilamos a través de archivos históricos que pertenecen a la escuela primaria. Estos registros constituyen un acercamiento a la historia fundacional del municipio que articula y refuerza las clasificaciones sociales sobre poblaciones campesinas.

En síntesis, ponemos en perspectiva los aportes de las investigaciones que explican las formaciones provinciales de alteridad en la provincia de Salta, al tiempo que reconstruimos un mapa de clasificaciones en torno a grupos hegemónicos y subalternos. Por otro lado, consideramos que las investigaciones que abordan específicamente a las poblaciones de los Valles interandinos y del pueblo kolla, clarifican la construcción de la cuestión indígena desde procesos históricos. Reforzamos estas descripciones a través de la incorporación de material recopilado durante el trabajo de campo, aportando información relevante para el análisis local.

1. Aboriginalidad y Estado provincial: construcciones identitarias de la salteñidad

Según Claudia Briones (2005, p.9), las políticas de los Estados-nación y su consecuente construcción de alteridades hegemónicas habilitó a que los Estados locales desarrollaran formas específicas de inscripción en la relación a la nación y a las alteridades internas. En efecto, las fronteras provinciales emergieron resignificando prácticas de subordinación de la provincia y sus sujetos a la nación, constituyendo aboriginalidades situadas a escala local (Briones, 2004). En este contexto, los reclamos de los pueblos indígenas dialogan con esas construcciones culturales hegemónicas, visibilizando conflictos de larga duración entre las narrativas nacionales y provinciales en torno a la creación de otros internos.

Las formaciones provinciales de alteridad (Briones, 2005) permiten estudiar las matrices de subalternidad reflejadas en categorías nativas racializadas. En este marco, la producción de la diversidad cultural remite a clasificaciones y distinciones que reproducen procesos de desigualdad social y hegemonía cultural. Estas formaciones remiten a la articulación de un complejo entramado entre sistemas políticos y económicos que estructuran las clasificaciones a través de las clases sociales, las instituciones, el mercado y el Estado (Segato, 2007; Briones, 2005). No obstante, los dispositivos de territorialización para dividir fronteras e inscribir ciudadanías funcionaron como ejes constructores de formaciones raciales y étnicas. En este sentido, se constituyeron también como categorías articuladoras de la formación estatal nacional y provincial

La construcción específica de la aboriginalidad, según Briones (2004), en tanto praxis históricamente específica que permite analizar la mutua co-construcción entre aboriginalidad y nación, habilita a identificar cómo las contingencias de las trayectorias sociales que producen otros internos funcionan como eje organizador de la diferencia cultural, resignificando las relaciones sociales en distintos contextos históricos. En este sentido, para la autora, la aboriginalidad constituye a los procesos de producción cultural ya que la condición de existencia de los pueblos indígenas varía de país en país en términos no sólo económicos sino también políticos (reconocimiento, ciudadanización y juridización), especificando formas de agenciar la territorialidad y las trayectorias particulares de los colectivos indígenas.

Estos procesos están vinculados a una ideología de blanqueamiento y mestizaje, como narrativas intrínsecamente ligadas a la coexistencia entre raza y etnicidad, permitiendo entrever marcas de la constitución alterna y de las identidades sociales (Briones, 2002). De esta manera, las categorías de raza y etnicidad son conceptos útiles para abordar marcaciones que no pretenden materializar a los grupos dentro de una etnia o raza delimitada de acuerdo a características biológicas y culturales, sino que están articuladas dentro de determinadas configuraciones sociales que constituyen un proceso de alterización en determinado momento histórico. Por lo tanto, no son categorías

que puedan aplicarse de manera genérica de una vez y para siempre, sino que contribuyen a un análisis coyuntural de las formas de identificación y auto-identificación de los colectivos indígenas.

Durante la construcción del Estado nación argentino, el racismo indígena fue subsumido y mimetizado a la categoría mestizo, nominación que refiere a la mezcla entre dos o más culturas diferentes, generalmente usada para referirse a los hijos nacidos del vínculo entre blancos e indios (De la Cadena, 2006; Álvarez Leguizamón, 2017). En este sentido, la ideología del blanqueamiento operó como condición de posibilidad que instaló que lo indígena podía dejar de serlo a partir de ciertas prácticas de control y disciplinamiento. Esto provocó que se institucionalizaran nuevos criterios y valores morales relacionados al pensamiento de la clase dominante y a las matrices de alteridad centro-porteñas. De esta manera, las representaciones construidas sobre la imagen del *indio* han estado asociadas a su aspecto físico y a su lugar de procedencia, características intrínsecamente ligadas a la cultura en términos biologicistas y a la reproducción de la jerarquización y clasificación de grupos sociales entre superiores e inferiores (Briones, 2004).

En este escenario, a principios del siglo XX, el estilo provincial de Salta logró constituirse a través de un proceso de formación identitario vinculado al colonialismo europeo, las tradiciones religiosas y las familias de la elite salteña. En este marco, la historiografía local ocupó un papel importante como saber hegemónico que consolidó estratos de superioridad y subalternidad en torno al pensamiento de algunas personalidades destacadas de la literatura salteña, configurando un sujeto político y cultural blanco y masculino. Además, estas personas como intelectuales que conformaron la elite política, también se encargaron de escribir la historia provincial, entre ellos Bernardo Frías, Julián Toscano, José Vicente Solá y Juan Carlos Dávalos (Chaile y Quiñonez, 2011; Palermo, 2011). En efecto, estas narrativas hegemónicas emergieron a través del modelo dicotómico civilización y barbarie que impulsó políticas de blanqueamiento y mestizaje para asegurar la inclusión de una Salta colonial a una Salta provincial (Lanusse y Lazzari, 2005; Elbirt, 2017).

Durante este periodo, la integración de territorios denominados por el centro porteño como el interior pasaron a ser considerados como aldeas semirurales e incivilizadas. En Salta, la ideología del «ropaje higiénico y civilizatorio» (Álvarez Leguizamón, 2017, p.168) integró de manera subordinada a grupos subalternos provocando transformaciones y regulaciones en lo público y lo privado, institucionalizando nuevas prácticas y mecanismos de control. En este contexto, las elites ejercieron el poder como jefes de hogares y patronos de campesinos e indígenas. Por medio del Estado y las clases dominantes, este proceso que Álvarez Leguizamón (2017) define como una gubernamentalización de la vida, implicó una regulación de las prácticas de los sujetos. Allí la educación, la moralización y el higienismo configuraron nuevas formas de asistir y gobernar a los sectores subalternos³⁹.

En este marco, Álvarez Leguizamón (2017) distingue tres etapas posibles de diferenciar en la configuración de la sociedad salteña. La primera de ellas comprende el siglo XIX hasta fines de la década de 1940, donde predomina el poder de la clase aristocrática, quienes ejercen el poder estamental y concentran la propiedad de las tierras. La segunda abarca veinte años, desde 1940 hasta 1960, constituida por un mercado de trabajo libre y una ampliación de los grupos asalariados. Este periodo corresponde a los gobiernos del Partido Justicialista, que introducen una mejora a favor de la distribución económica de la clase trabajadora. Finalmente, la tercera, desde 1960 en adelante, conformada por una nueva identidad salteña en alianza con la vieja aristocracia y la incipiente burguesía liberal de la época⁴⁰.

Bajo este escenario, la identidad salteña se fundó inicialmente en torno a la aristocracia, familias de origen español y propietarias de las tierras, devenidas posteriormente como haciendas y fincas. Se trató entonces, de un

³⁹ Según Álvarez Leguizamón (2008, p.17-20) el higienismo en Argentina tuvo como mito «la expansión de la civilización, que no era otra cosa que la imposición de los estilos de vida de las elites dominantes de los países europeos sobre los países colonizados, dominados o bárbaros». Además, la autora señala que esta práctica sirvió «como antesala y fundamento del discurso desarrollista populista».

⁴⁰ Al respecto, sobre este punto en particular, es importante señalar que, tanto la clase política gobernante como las familias de la elite de doble apellido constituyeron la formación del Estado provincial. En este sentido, aún durante los gobiernos considerados progresistas o bienestarrista la estructura económica, social y política de la provincia se ha caracterizado por una enorme concentración de la riqueza y el control de la tierra en manos de los sectores dominantes.

periodo de construcción de hegemonía cultural basado en el linaje europeo y en relaciones de subordinación/dominación atravesadas por regímenes raciales y étnicos.

1.2 Clasificaciones y estratos de la subalternidad provincial: entre *gauchos decentes e indios coyas*

De acuerdo a lo planteado en el apartado anterior, la composición social salteña se conformó a través de relaciones de dominación y configuraciones entre clases y grupos sociales. Durante la primera mitad de siglo XX, las elites se autodenominaban como gente decente y clasificaban a los sectores subalternos como lo incivilizado (Álvarez Leguizamón y Muñoz, 2010). De este modo, se construyeron, por fuera de la salteñidad hegemónica, grupos o tipos bajo fundamentos raciales y morales. Las visiones canonizadas de la elite local se convirtieron en las representaciones del pasado que restringieron la memoria histórica a la gesta de un solo sector social. Desde entonces, los sectores subalternos fueron nominados de diferentes maneras de acuerdo al contexto histórico y político.

La investigadora Zulma Palermo (2011) recupera algunas de las denominaciones que configuraron la identidad salteña y analiza cada uno de los términos. En primer lugar, identifica a la *gente decente* como el grupo que se autoadscribe como descendiente de europeos radicado en América, constituido por la aristocracia que oprime, esclaviza y subordina a los grupos subalternos. Es considerada la *clase perfecta* que ha heredado el linaje español y por lo tanto cuenta con la capacidad necesaria para organizar a la sociedad y educar a las *razas inferiores*⁴¹. En segundo lugar, distingue la categoría *cholos* como un término que constituye un intermedio entre la descendencia europea, «los hijos ilícitos de gente decente y “mujeres de segundo pelo” o de plebe hispánica» (2011, p.47)⁴². En tercer lugar, ubica a la *plebe* agrupada en

⁴¹ Además, un punto importante que señala la investigadora es que en las iglesias se llevaba el registro civil separado para esta clase a modo de distinción del resto.

⁴² Si bien esta categoría en particular ha significado una apreciación peyorativa y descalificativa durante el siglo XIX y XX, actualmente se ha desplazado hacia un tipo de blanqueamiento que refiere explícitamente a los sectores socioeconómicos altos y a quienes usan *doble apellido* (véase Sánchez Patzy, 2014).

tres tipos: a) urbano: artesanos y esclavos que provienen de una mezcla entre sangre mestiza y negra; b) rural: mezcla mestiza y cobriza que surge de la violación de los patrones de campos a las indígenas que trabajan en las fincas y haciendas. Entre ellos se distingue la figura del gaucho; y c) vulgo: similar a mulato en alusión a «mula de carga» (2011, p.48). Finalmente, en cuarto lugar, ubica al indígena identificado como la *antigua raza* sujeta al régimen de trabajo en la agricultura, aquellos que pertenecen a la categoría de bárbaros.

Durante la época colonial en América, la encomienda estaba instituida como relación de intercambio entre las poblaciones indígenas y los conquistadores. Posteriormente, las fincas se establecieron como forma de dominación, expresada en la relación patrón/peón en alusión al terrateniente y al trabajador rural y, matrona/chinita en alusión a la *dama del bien* y las *siervas* o *criadas* domésticas. Según Álvarez Leguizamón (2017), por un lado, el patrón ejerció el dominio sobre los peones de la finca a través de la explotación industrial que durante el siglo XX se desarrolló fuertemente con los ingenios azucareros y algodoneros del norte argentino. Los indígenas eran contratados temporalmente por los denominados contratistas y trabajaban en condiciones semiasalariadas o incluso sin ningún tipo de retribución económica a cambio. En ese contexto, eran trasladados a la fuerza para trabajar como mano de obra en determinadas épocas del año. Por otro lado, el rol de las damas del bien se desempeñaba a través del ejercicio del matronazgo en instituciones tutelares y de beneficencia. Allí, las siervas o criadas que no contaban con un lugar para vivir ni tenían familia, eran obligadas a trabajar en tareas domésticas en las fincas de la elite.

Según Villagrán (2013), la idea de decencia implicaba una relación entre posesión, posición y condición que reafirmaba la superioridad de un grupo por sobre otro, apelando al mestizaje local. Se trataba de una limpieza de sangre (De la Cadena, 2006) donde las clasificaciones raciales y de clase determinaban límites morales, sexuales y biológicos. En torno a la salteñidad, la gente decente constituyó un tipo de decencia particular que es la del gaucho decente, término que el historiador Bernardo Frías y el poeta Juan Carlos

Dávalos usaron para definir una mezcla de familia antigua y hombres vigorosos y robustos eminentemente criollos⁴³.

En esta particular construcción, la imagen del gaucho Martín Miguel de Güemes, salteño hijo de españoles, cobró especial relevancia luego de que Frías revalorizara su figura al honrar su accionar durante la Guerra de la Independencia argentina. Este presenta a Güemes como un gaucho decente y como el representante de lo más destacado de la sociedad salteña, no sólo como una figura militar sino también como parte de la elite ilustrada a la cual él mismo pertenecía. De este modo, sus escritos reivindicaban a quien había dirigido a las masas de los campos y a la población de las ciudades civilizadas e ilustradas (Villagrán, 2013; Chaile y Quiñonez, 2011)⁴⁴.

Al igual que Frías, otro intelectual destacado que antepone modelos de mestizaje y blanqueamiento es el poeta Juan Carlos Dávalos, referente de la literatura salteña. En una de sus obras, según Villagrán (2013), Dávalos construye dos biotipos humanos que resaltan las figuras del gaucho y la del coya. De este modo, la figura del gaucho es descrita a través del paisaje natural, la geografía montañosa y la vegetación nativa en la que reencarna su imagen. En esta narrativa literaria, la figura del coya es representada como el otro, con orígenes bolivianos, carente de cultura, educación y civilización. En efecto, estas caracterizaciones permiten identificar como el gaucho fusiona la idea de la raza y lo paisajístico, vinculada al trabajo rural y a una culta obediencia hacia el patrón de estancia, mientras que el coya es una *raza pura incivilizada* y representa el genérico de *indio*.

Estos imaginarios raciales y de clase lograron instalarse como representaciones hegemónicas en las narrativas salteñas (Cebrelli y Arancibia,

⁴³ Si bien no pretendemos profundizar en la historización de los procesos de mestizaje salteños, consideramos importante remarcar que la valoración del mestizaje fue selectiva. Es decir, no todas las mezclas se aceptaban o valoraban por igual. Por ejemplo, la mixtura entre negro/indígena o negro/español no era aceptada como sí lo era la mezcla entre indígena/español (Villagrán, 2013).

⁴⁴ Es interesante la revisión de la trayectoria histórica y política que realiza Villagrán (2013) quien profundiza en el análisis y las interpretaciones de las disputas políticas e identitarias entre *gauchos pobres* y *guachos cholos* o *de apellido*. La reapropiación de esta figura, según esta autora, es un largo camino que ha planteado la referencia obligada a intelectuales, políticos y gobernantes locales para reposicionar a Güemes como el indiscutido "padre" de la patria salteña.

2004). En este escenario, las elites buscaron borrar, anular y considerar extinta la figura del indígena, mientras que al gaucho le otorgaron un reconocimiento paulatino y lo valoraron como un sujeto rural, portador de ancestralidad y regionalismo que otorgó identidad y estilo provincial a un Estado local fundado sobre huellas y marcas europeas⁴⁵.

1.3 *Lo colla*: una categoría ambigua y polisémica

La presencia de la población indígena incorporada en su mayoría a través del mercado de trabajo y la formación del Estado nación a fines del siglo XIX, reprodujo modelos de colonialidad con fuertes componentes étnicos en las estructuras y relaciones que aún perduran en la actualidad. De este modo, la formación de las clases sociales y la reestructuración de los territorios a través de las haciendas y el trabajo en los arriendos, implicaron nuevas formas de inscripción de las poblaciones indígenas a las estructuras agrarias, fuertemente permeadas por relaciones jerárquicas, desiguales y coloniales (Karasik, 2010b). En este contexto, la desvalorización y discriminación de las poblaciones de las llamadas tierras altas y tierras bajas del noroeste argentino, guardan especial relación con la pertenencia indígena y las formas culturales no europeas. Esto ha sido un factor significativo que diferenció zonas de las provincias de Salta y Jujuy, ya que la presencia étnica operó como un componente de identificación de los grupos subalternos.

La etimología de la palabra *colla* o *coya* deriva del término Collasuyo, una de las cuatro jurisdicciones político-administrativas del Imperio Inca, cuyo nombre proviene de un señorío aymara del altiplano (Karasik, 2010a; Álvarez Leguizamón, 2017). Según Karasik (2010a, p.267), a fines del siglo XX, los desplazamientos territoriales y el desarrollo del trabajo durante la colonia contribuyeron al desdibujamiento de las naciones y a nuevas formas de inscripción identitaria. Durante la conformación del Estado, lo *colla* era una

⁴⁵ Estas marcas coloniales y europeas que señalamos han sido abordadas por Flores Klarik (2010, 2012) en los procesos de turistificación de la provincia de Salta. Según la autora, el turismo local se caracteriza por la conversación de su arquitectura colonial y de la imagen del gaucho representada por medio de su vestimenta típica: el poncho, la bombacha y el sombrero o boina.

condición étnica que se usaba de modo paternalista para definir una relación de subordinación vinculada al trabajo industrial. En una de sus investigaciones (Karasik, 2005), la autora recupera algunos debates públicos sucedidos a mediados del siglo XX en una sesión del Consejo Agrario Nacional en 1945. Allí es posible identificar como algunos discursos de funcionarios estatales evidenciaban el interés por negar e invisibilizar la existencia de poblaciones collas por considerarlos «indígenas civilizados» (Consejo Agrario Nacional, citado en Karasik, 2005, p.189). Karasik (2005) señala que en ese contexto se exhibe un informe de la Comisión Honoraria de Reducción de Indios del año 1935 y se discute la negativa de que los ingenios azucareros y el Estado provincial reconocieran la aboriginalidad de los collas⁴⁶. En líneas similares, Guillermina Espósito (2017, p.96) recupera un trabajo elaborado por Diana Lenton (2003) sobre el primer censo indígena nacional. Allí, Lenton, retoma los testimonios de los registros realizados en el Ingenio Ledesma en el año 1966, señalando que todos los entrevistados coincidían en que el ingeniero Arrieta, propietario del ingenio, había presionado para que la población colla que vivía allí no fuera censada. Esto se debía a que, según los administradores de la empresa industrial, las censistas hacían «preguntas comunistas» como: «En caso de tener un día mucha plata, ¿qué haría usted con ella?». La respuesta de los censados era que de contar con dinero comprarían un terreno para abandonar el ingenio. De este modo, para Espósito (2017), el despojo de la categoría colla dejaba entrever cómo los dueños de los ingenios rechazaban una resignificación de la identificación indígena por temor al surgimiento de reclamos por tierras.

Junto a esta negación, también hubo otros sentidos que la categoría adquirió a lo largo del tiempo. Por un lado, tanto en Salta como en Jujuy, lo colla señala atributos despectivos y negativos como ignorante, torpe, incivilizado, taimado o bajado del cerro. En este sentido, parecer o comportarse como un

⁴⁶ En palabras de la autora, en una publicación de 1945 del Consejo Agrario Nacional se plantea que, «En el norte se ha discutido la situación de ciertos indígenas civilizados, como los coyas, pretendiendo negarles su carácter de aborígenes (Consejo Agrario Nacional 1945, p.55); se presentan informes de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios de 1935, donde se menciona la negativa de los ingenios a reconocer el carácter de indígenas de los “coyas”, para eludir la legislación que los protegía» (Karasik, 2005, p.189).

colla indica que una persona es «lenta en reaccionar» (Álvarez Leguizamón, 2017, p.258). Por otro lado, la categoría presenta equivalencias con la de boliviano como una categoría de frontera que indica una nacionalidad extranjera, es decir, una identificación inmigrante que articula identificaciones regionales (Caggiano, 2005). Ante esto, cabe aclarar que la significación y el uso social de la categoría no opera de la misma forma que en Bolivia, donde la disputa se presenta por medio de las categorías colla y camba. En Argentina, la relación que desde el norte se aplica a los términos colla y boliviano funciona como categoría étnico-racial homogeneizadora que marca no sólo la cercanía geográfica sino también el uso compartido de ciertas prácticas culturales entre las provincias del norte argentino y el país vecino (Karasik, 2010a).

En este escenario, lo colla también fue construido positivamente como una alteridad que tuvo sus principales reivindicaciones a través de un grupo de intelectuales indígenas. Entre ellos, el abogado kolla Eulogio Frites, quien en 1971 escribió un artículo denominado «Los Collas». En esta obra, Frites denunciaba el racismo operado contra el indígena en general y sobre el colla en particular, por medio de burlas sobre su personalidad y discriminación que lo obligaban a adquirir figuras mestizas como la del gaucho, paisano, lugareño o quebradeño. Frites se constituyó como un referente de las luchas indígenas y acompañó, en varias oportunidades, reclamos, marchas y pedidos al gobierno nacional y provincial para lograr la restitución de tierras. Entre ellas los casos de Finca Santiago en Iruya (Weinberg, 2004) y Finca San Andrés en Orán (Domínguez, 2008; González, 2013), ambos en la provincia de Salta⁴⁷.

Sin embargo, tal como lo plantea Espósito (2017) a pesar de la militancia indigenista de aquella época, la desindianización de los grupos indígenas se reforzó aún más a través de perspectivas materialistas de la Antropología y la Historia. Estas redujeron los debates académicos a la relación entre clase y etnicidad contribuyendo a invisibilizar la existencia de grupos indígenas y homogeneizando sus procesos de identificación como campesinos y/o

⁴⁷ El documental «Como el barro» (2017), dirigido por Susana Moreira, realiza un homenaje a Eulogio Frites y contiene imágenes de las movilizaciones kollas de los pobladores de Iruya y Orán para reclamar por los títulos de las tierras en 1997.

proletarios rurales incorporados al mercado de trabajo industrial (Madrazo, 1982; 1986; 1996; Hocsman, 2011; Teruel, 2007).

De este modo, lo colla fue construido como una categoría polisémica, ambigua y cambiante en determinados contextos históricos. Fue racializada por el Estado provincial a la vez que referenciada como sinónimo de atrasado y bárbaro en oposición al gaucho decente. También (cómo veremos a continuación) reproducida y analizada académicamente como una categoría materialista que asumió la ausencia y el borramiento de su existencia en torno a una homogeneización campesina. Y, finalmente, usada como categoría peyorativa, descalificativa y despectiva para insultar, comparar y anteponer modelos de blanqueamiento y mestizaje.

2. Los estudios sobre campesinos y andinos de los Valles interandinos

Inspiradas a partir de los aportes realizados por Milana (2019) en torno a las narrativas de las tierras altas, en este apartado recuperamos los antecedentes académicos que analizan y clasifican espacialmente a los pobladores de los Valles interandinos. Con el objetivo de reforzar cómo la construcción social de grupos kollas no solo estuvo asociada a las tipologías descalificantes de la elite, presentamos una serie de trabajos arqueológicos, historiográficos y antropológicos que establecen argumentos históricos y políticos sobre las transformaciones de estos grupos como campesinos y andinos del noroeste argentino.

Los Valles interandinos, también conocidos como Valles de Altura, Sierras Subandinas o Valles intermontanos de Salta, integran junto a las regiones de la Puna, la Quebrada de Humahuaca y los Valles Calchaquíes las llamadas tierras altas del noroeste argentino. En el caso de los Valles interandinos, su emplazamiento geográfico constituye los municipios salteños de Nazareno, Santa Victoria, Iruya, Los Toldos y parte de Orán.

Mapa 3. Departamentos y municipios de los Valles interandinos



Fuente: Milana y Villagra (2020)

Espacialmente, involucran parte de las yungas salteñas y el altiplano de la puna que, en términos ecológicos, implican diferencias que delimitan áreas agroecológicas. Según Ferrante (2010), el área donde mayormente se concentran los pisos de cultivo, viviendas y tierras de pastoreo puede considerarse la zona alta (el altiplano), mientras que la superficie donde los pobladores pastorean el ganado durante el invierno corresponde a la zona baja (las yungas).

A nivel provincial, diferencialmente, la referencia a las tierras altas se establece en contraste con las zonas de las tierras bajas que refieren al Chaco salteño, extensión geográfica que integra la región del Chaco Central entre el sudeste de Bolivia, el oeste de Paraguay y el nordeste de Argentina. En este marco, la cuestión indígena ha sido caracterizada al interior de cada región, permitiendo diferenciar las prácticas culturales de cada población, aspectos lingüísticos y flujos migratorios. En las tierras bajas, según Buliubasich y González (2009, p.23) los pueblos guaraníes, wichí, chorote y chulupí son considerados por los etnógrafos los «chaquenses típicos», caracterizados como cazadores, recolectores y pescadores. En las tierras altas, los kollas y diaguitas-calchaquíes son considerados los habitantes de las «áreas andinas»

y pertenecen a la «tradición milenaria cultural andina» con herencia quechua y aymara (Bartolomé, 2006, p.166).

En el marco de estas descripciones es importante destacar que tanto la Historiografía regional como la Etnohistoria y la Antropología constituyeron disciplinas que fijaron sentidos comunes sobre las poblaciones indígenas. En las tierras altas, esto se fortaleció a través de perspectivas folklóricas y culturalistas arraigadas al pasado tradicional de estos pueblos (Karasik, 2005; Espósito, 2017; Milana, 2019). Por ejemplo, la perspectiva evolucionista con la que la antropología se fundó como disciplina, mediante Franz Boas, Edward Tylor y Bronislaw Malinowski, cumplió un rol fundamental en la caracterización de los grupos, estudiados mediante viajeros etnógrafos que indagaban en hábitos primitivos y testimonios del pasado. En Argentina en particular, estos estudios tuvieron una especial relación con un grupo de antropólogos nucleados en la Facultad de Ciencias Naturales que trabajaba en el Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata. Allí se exhibieron restos de cuerpos humanos de *civilizaciones anteriores* que habían sido hallados por investigadores que se dedicaban a estudiar lo que consideraban como los *pueblos bárbaros* de Argentina (Pepe, Añon Suárez y Harrison, 2010; Endere, 2011; Stella, 2017).

En Salta, el trabajo realizado por arqueólogos como Márquez Miranda (1937, 1939, 1945) y Debenedetti y Casanova (1935) fueron funcionales a los argumentos estatales que certificaban la existencia de grupos étnicos antiguos con supersticiones y espiritualidad. De este modo, el estudio de estas poblaciones implicaba analizar prácticas culturales con el objetivo de dar cuenta del impacto de las transformaciones capitalistas en sus formas de vida. En este sentido, los estudios de las tierras altas sostenían que las poblaciones habían sido integradas al Estado nación, por ende, habían alcanzado un alto grado de civilización, dando cuenta de un claro proceso de mestizaje (Karasik, 2005; 2010b; Milana, 2019)⁴⁸.

⁴⁸ Según Milana (2019, p.63), este mismo mecanismo también operaba en las diferenciaciones que se hacían desde el Estado. Por ejemplo, en el primer Censo Aborigen Provincial de Salta (1984) se destaca una gran cantidad de población indígena en Salta, pero sólo con información relevada en comunidades pertenecientes a los pueblos chané, chorote, chulupí, guaraní,

Al respecto, Márquez Miranda (1937, 1939, 1945) señala en sus investigaciones arqueológicas su atractivo por zonas desconocidas como las de Iruya y Santa Victoria, considerándolas espacios escasamente conocidos desde el punto de vista arqueológico y geográfico. Según el autor, poco se conoce de las «condiciones en que se desenvuelve la vida de sus reducidas poblaciones de primitivos actuales» (1937, p.141). En este marco, en uno de sus textos denominado «Arquitectura aborígen en la provincia de Salta» (1937), publicado por la Sociedad Argentina de Antropología, el arqueólogo analiza la «vivienda aborígen» y la caracteriza arquitectónicamente como de «omaguaca» o «diaguita», es decir «casa cuadrada o rectangular, típica de la cultura andina» (1937, p.149). A lo largo del texto, es destacable la descripción que el autor realiza siempre en nombre de la cultura diaguita, empleada para señalar los tipos de materiales diferenciales que hacían a la construcción de las viviendas⁴⁹.

En líneas similares, hallamos otra publicación del año 1993 que describe el trabajo etnográfico, etnobotánico y ecológico realizado por un científico de las ciencias naturales en la zona de Santa Victoria e Iruya. La publicación pertenece a la revista del Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de la Plata, en la sección Rincones de Nuestra Tierra. Este trabajo, denominado «Santa Victoria e Iruya, al norte de Salta», elaborado por el investigador Julio Alberto Hurrell, describe a estos territorios como «olvidados y prácticamente desconocidos» con una «población humana semiaborígen, que comparte con los pueblos de otras zonas vecinas una raíz andina milenaria» (1993, p.16).

De este modo, estas descripciones y caracterizaciones nos permiten identificar cómo la construcción étnica de los pueblos indígenas se perpetuaba

tapiete, toba y wichi, zona del Chaco salteño. El resto de las poblaciones, Puna, Prepuna y Valles Calchaquíes, no eran consideradas aborígenes sino «mestizos en áreas de miscegenación».

⁴⁹ Al respecto es interesante como Márquez Miranda (1939, p.145) refuerza su idea de región diaguita a través de estudios antropológicos y arqueológicos: «En estos días justamente, Antonio Serrano ha retomado el tema para tratar de establecer que estas tres subáreas de la región diaguitas –cuya caracterización diferencial surge tan nítida de sus elementos arquitectónicos y de muchos otros elementos de su cultura material- corresponden, etnográficamente, a tres grandes parcialidades de los diaguitas: los calchaquíes, diaguita propiamente dichos y sanagastas».

como una presencia ausente (Gordillo y Hirsch, 2010), donde la identidad se homogeneizaba a través de una concepción como sociedades andinas, semiaborígenes o, como en el caso de Márquez Miranda (1939) como poblaciones diaguitas⁵⁰. La cuestión del primitivismo permeaba como característica hegemónica en torno a las prácticas y condiciones de vida de los habitantes de los Valles interandinos.

A partir del retorno democrático, según Milana (2019), las producciones antropológicas elaboradas desde la Universidad Nacional de Salta muestran que el vínculo entre la antropología con lo folklórico y lo etnológico comenzaba a diluirse. En este contexto, desde 1985, las investigaciones empiezan a cuestionar las relaciones de poder y los procesos de construcción de identidades desde una mirada marxista. Estas fueron las primeras aproximaciones a otros enfoques que darían prioridad al nacimiento de otras alternativas de estudio sobre lo andino. Paralelamente, el campo de la historiografía regional comenzaba a relegar su interés al estudio a las problemáticas andinas (Teruel, 2007). En este marco, se consolidó un campo de investigación que dio lugar a la creación del Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología (CEPIHA), bajo la dirección de Guillermo Madrazo, y a la creación del Programa Andes que en 1990 fundó la Revista Andes, ambas pertenecientes a la Universidad Nacional de Salta⁵¹. En este marco, se comenzaron a publicar estudios sobre poblaciones andinas con enfoques que trabajaban de manera interdisciplinaria desde la Historia, la Antropología y la Arqueología. Estos estaban interesados en estudiar las transformaciones y reestructuraciones agrarias como consecuencia de los gobiernos coloniales y la fundación del Estado nación.

⁵⁰ Respecto a esta identificación diaguita o diaguito-calchaquí, Esposito (2017, p. 86) señala que la progresiva disolución de las identidades étnicas en los trabajos arqueológicos e históricos de la región vinculaban la territorialidad con lo étnico. Por ejemplo, quienes estudiaban la Quebrada de Humahuaca, como Debenedetti y Casanova, identificaban omaguacas o humahuaca. A diferencia del arqueólogo Juan Bautista Ambrosetti quien ubicaba a *los jujeños* como parte de la civilización diaguito-calchaquí, nombre que el autor usaba para referirse a los indígenas de las tierras altas del NOA.

⁵¹ Como señalan Fandos y Teruel (2014, p. 9-10), los aportes de Guillermo Madrazo a la Historiografía regional fueron fundamentales para problematizar la propiedad de las tierras en Jujuy. La inscripción teórica marxista de este autor en la década de 1970 y 1980, considerada revolucionaria para el campo historiográfico y antropológico de aquella época, fueron claves para reconstruir problemáticas sociohistóricas y económicas.

En torno a las tierras altas, el historiador Guillermo Madrazo contribuyó a los estudios rurales del norte argentino con sus trabajos relacionados al despojo de las tierras comunales y la desarticulación de las identidades indígenas como consecuencia del periodo colonial. Según Madrazo (1982, p.8) a raíz de la reestructuración agraria «los indios dejaron de ser indios», ya que tanto en la Puna como en la Quebrada de Humahuaca los pobladores se habían constituido como arrenderos de las haciendas, obligados al trabajo en las fincas y, posteriormente, en los ingenios del norte del país. De este modo, para el autor, esta desarticulación identitaria se debía no sólo a los procesos de despojo comunal durante el siglo XIX, sino también a los resultados que conllevó la reestructuración del mercado de trabajo durante la formación del campesinado al interior de las haciendas. Según Milana (2019), a esto se le agrega que, para el autor, tanto en las tierras altas como en las tierras bajas, los procesos de diferenciación del campesinado ocurrieron de forma distinta. En las primeras predominaban gauchos y paisanos, mientras que en las segundas andinos con «impronta indígena» (Madrazo, citado en Milana, 2019, p.66).

De este modo, las perspectivas mantuvieron una diferencia para estudiar las tierras altas y las tierras bajas, orientando los tópicos de investigación hacia la reestructuración económica, los desplazamientos migratorios y la formación del mercado de trabajo. Las tierras altas fueron objeto de investigación en torno a la mano de obra coactiva en los ingenios, sus efectos de transformación en clases campesinas andinas y subarrendatarias, y una reconstrucción de los procesos de propiedad y tenencia de las tierras en relación a los ingenios (Langer y Conti, 1991; Santamaría, 1992; Madrazo, 1996; Campi y Lagos, 1995; Teruel, 2007; Fleitas y Teruel, 2007; Teruel y Fandos, 2009).

Por otra parte, en diálogo con estas investigaciones, el geógrafo Carlos Reboratti (1976, 1983, 2009) elaboró numerosos trabajos sobre los departamentos de Santa Victoria, Iruya y parte de Orán, los cuales constituían, según su perspectiva geográfica y ambiental, el Alto Bermejo:

«El Alto Bermejo, además de sus condiciones ambientales, tiene otras particularidades: es posiblemente la última zona de denso

poblamiento campesino en Argentina; todavía subsisten en el área relictos de las haciendas señoriales que cubría los Andes en el siglo XVIII; es la zona adonde las yungas (las selvas y bosques de montaña que cubren la ladera oriental de los Andes desde Colombia hasta Tucumán) mantienen todavía su esplendor, riqueza y diversidad biológica. Es, en suma, una región donde el tiempo tiene escalas diferentes a las que estamos habituados» (Reboratti, 2009, p.2).

De este modo, sus estudios se orientaban a analizar los modos de vida del campesinado, «habitante rural dedicado a la producción agropecuaria y cuya subsistencia alimentaria depende fundamentalmente de lo que él mismo produce» (2009, p.17)⁵². Para Reboratti, los pobladores de este espacio mantenían una fuerte relación comunitaria con formas de supervivencias clásicas andinas y se desempeñaban como peones golondrinas en los ingenios. En este sentido, para el autor, y en diálogo con los enfoques hegemónicos que mencionamos párrafos atrás, el reparto de las tierras durante la Corona Española explicaba la actual estructura agraria en la que los habitantes de los Valles interandinos podían ser comprendidos como migrantes estacionales parcialmente asalariados. De este modo, este proceso había conllevado a una pérdida de la identidad cultural «poco a poco erosionada» (2009, p.14).

Con lo desarrollado hasta aquí, damos cuenta de las categorías y clasificaciones sociales que constituyeron a las tierras altas del noroeste argentino durante el siglo XX. En este contexto, los Valles interandinos, junto a las regiones de la Puna y Quebrada jujeña, se constituyeron como espacios de análisis vinculados al despojo, la desarticulación de las tierras y la identidad indígena. En efecto, estos estudios se establecieron como los enfoques predominantes para analizar la existencia de sociedades indígenas, teñidas por una fuerte criollización y mestizaje. Allí lo indígena se asociaba a lo precolombino, con costumbres primitivas y antiguas, y a los procesos de

⁵² En las descripciones de la población precolombina que realiza Reboratti (2009, p.53), señala que hasta la llegada de los españoles existían al menos seis grupos en la región: ocloyas, churumatas, paypayas, osas, chiriguano y mataguayos.

colonialismo europeo donde el sistema de encomienda, según estos autores, acabó por hacer desaparecer características predominantemente *étnicas*.

2.1 Construcciones de alteridad local: clasificaciones y descripciones en torno a Nazareno

En este apartado, analizamos las construcciones de alteridad en Nazareno a partir del Libro Histórico de la escuela primaria, que mencionamos al comienzo del capítulo, y algunos relatos sucedidos durante el taller de memorias y mapas en el año 2018. Con el objetivo de abordar en lo local aquellas clasificaciones descritas anteriormente, asociamos estos trabajos con discursos educativos y recuerdos colectivos que ponen de relieve estrategias de subjetivación en torno a prácticas higienistas y civilizatorias⁵³.

La creación del municipio de Nazareno se formalizó durante la década de 1970. Anterior a su fundación, el pueblo formaba parte de un comisionado municipal que, desde 1958, dependía del departamento de Santa Victoria. Es importante destacar que la fundación del municipio permitió que se construyera en 1986 el camino carretero que habilitó el acceso vehicular, que antes no existía. Este acontecimiento fue recordado y denominado por sus habitantes durante el taller de memoria y mapas como la apertura del “camino de camión”. También fue relacionado con el Ingenio San Martín del Tabacal, en el departamento de Orán, ya que la construcción carretera tenía como objetivo agilizar la movilización de los indígenas durante el trabajo en la zafra. Anterior a eso, sus habitantes comentaban que, para llegar hasta el ingenio se viajaba por “camino de herradura” en burro, mula o caballo y generalmente se tardaba una semana en llegar hasta La Quiaca, provincia de Jujuy, punto de partida donde los esperaban para trasladarlos hasta la planta industrial. Además, la llegada del camino significó que muchos de los habitantes locales dejaran de migrar hacia la capital salteña y se quedaran a vivir en Nazareno. Esto también

⁵³ Cabe aclarar que, si bien nuestro trabajo busca aproximarse a un análisis de Nazareno, los Valles interandinos constituyen una cartografía espacial que comparte con varios municipios y departamentos no solo condiciones geográficas y ambientales, sino también prácticas culturales. De este modo, los archivos del Libro Histórico de la escuela primaria de Nazareno dan cuenta de discursos generalizadores sobre una población de “escabrosos senderos de montaña”, a la que consideran con “costumbres escasas” y “primitivas” a nivel general en las tierras altas (Escuela de Nazareno N° 39, Libro Histórico, Actas de 1951 y 1963).

generó una mayor concurrencia de maestros y médicos que se instalaban en el municipio para trabajar en el sistema de salud, educación y comercio.

Figura 1. Vista de Nazareno desde la comunidad de Campo de La Cruz



Fuente: fotografía propia (2015)

La fundación de la primera escuela primaria en Nazareno sucedió en 1909, mucho tiempo antes de que los municipios y departamentos se formalizaran. Este hecho fue identificado como central en la vida del pueblo, ya que anterior al funcionamiento institucional, existían otros espacios que cumplían la función escolar pero que se desarrollaban en viviendas particulares, como por ejemplo “la casa de Vicente Machaca, ahí en San Marcos, después ha sido la escuela ahí donde vive Manuel” (Ramón. Taller de historias y mapas en Nazareno, 2018).

La construcción de la escuela significó un impacto muy grande en relación a la vida cotidiana en Nazareno, tanto que durante el taller fue identificado como un acontecimiento que había hecho “desaparece” ciertas prácticas locales y también hacerles “olvidar todo”. En este sentido, durante estos relatos se discutió sobre el rol que tuvo la escuela primaria en la formación de los niños y niñas, provocando que estos no tuvieran tiempo para aprender a sembrar y cultivar como en otras épocas. Por otra parte, el debate también puso

en tela de juicio la formación de los maestros y maestras, ya que los participantes del taller consideraban que cuando un nuevo docente ingresaba a trabajar a una institución educativa y no pertenecía al pueblo, discriminaba a los alumnos “por kollas”.

“Pero hay, más bien hay gente, maestros que vienen que tienen voluntad de aprender, procuran. Pero hay maestros que vienen y discriminan: están ahí, “kolla que esto, que viste como kolla, camina como kolla, habla como kolla. Eso es actualmente” (Teresa. Taller de historias y mapas, 2018).

De este modo, los procesos de escolarización no sólo se ocuparon de instalar mecanismos de integración e higienización hacia la población, sino también de transformar las economías domésticas, las relaciones de producción y el uso de idiomas como el quechua y el aymara⁵⁴. Por ejemplo, esto es posible contrastarlo con un registro del Libro Histórico que refiere a la apertura del camino carretero como un hecho que aceleraría el progreso en Nazareno,

“Se prevé que con la apertura del camino se saqué a la comunidad del brutal aislamiento en que se encuentra, y con la orientación y ayuda económica de las autoridades provinciales, para diversificar la producción agrícola introduciendo el cultivo de especies más remunerativas, se podrá esperar un progreso más acelerado de la zona” (Escuela de Nazareno N° 39, Libro Histórico, Actas de 1978).

Por otro lado, mediante análisis del Libro Histórico, es notable cómo las primeras inspecciones dan cuenta de un interés específicamente vinculado a lograr la asistencia diaria de los alumnos y en sostener estrategias para convencer a los padres de que los niños no “perdían el tiempo”. Además, en

⁵⁴ Con respecto a la lengua, durante el taller algunos integrantes recuperaron algunas palabras de origen quechua o aymara para referirse a expresiones actuales: “algunos no conocemos por los invasores, la *pirca* es palabra quechua y todos hablamos de la *pirca*, cuando vamos a *pircar* decimos y no sabemos” (Ramón. Taller de historias y mapas, 2018). También, algunos participantes docentes contaron anécdotas que recordaban que hace algunos años atrás, los estudiantes hablaban entre ellos la lengua quechua, sobre todo durante peleas o conversaciones personales, con el objetivo de que los maestros no pudieran comprender sobre qué hablaban.

varias ocasiones se hace alusión al “auxilio” y “cooperación” policial para garantizar que los estudiantes concurrieran a clases y fueran inscriptos cada año (Escuela de Nazareno N° 39, Libro Histórico, Actas de 1917, 1952 y 1963). En relación a esto, una de las inspecciones retrata lo siguiente,

“La asistencia diaria es casi perfecta, lo que significa una especie de milagro, tratándose de una región montañosa extremadamente escarpada y poblada por los habitantes más atrasados del país. La disciplina y el orden son igualmente satisfactorios” (Escuela de Nazareno N° 39, Libro Histórico, Acta de 1918).

Asimismo, las primeras descripciones elaboradas por maestros y supervisores, constan de caracterizaciones generales sobre la población, generalmente calificadas despectivamente en torno a la idea de “habitantes atrasados”. Allí los pobladores son definidos como “primitivos”, “de carácter campesino” y con “costumbres muy escasas” (Escuela de Nazareno N° 39, Libro Histórico, Actas de 1909 y 1929). También se los considera “gente humilde”, “respetuosa”, “callados y oscos” o “comprensivos con la tarea educativa”,

“Son emprendedores, optimistas, religiosos, muy aferrados a sus costumbres. Para mí todo es maravilloso (...) La unión hace la fuerza, por eso *esperan el día de la plena civilización*, a pesar que así, con esta forma de vida están muy contentos” (Escuela de Nazareno N° 39, Libro Histórico, Actas de 1975. Las cursivas son nuestras).

Sin embargo, un dato interesante en relación a las inspecciones realizadas durante la década de 1970, es que las descripciones redundan en calificar a los habitantes como argentinos o bolivianos y descendientes de los diaguitas, nunca de los coyas/collas como sucedía con la literatura del poeta salteño Juan Carlos Dávalos. En este sentido, es interesante el uso de la identificación diaguita ya que coincide con los trabajos que anteriormente recuperamos sobre Márquez Miranda (1939) y muestran una cierta valoración de lo *ancestral* en términos folklóricos, a diferencia del uso de la palabra coya que se utiliza de forma despectiva.

“La población de Nazareno está constituida en su totalidad por *habitantes argentinos*. “El hombre es reflejo del suelo que habita” y haciendo eco a ello el habitante de esta zona es tan duro como su suelo, hosco y bravío como las piedras de los cerros, callado y silencioso. Tiene la mentalidad del hombre primitivo que anda heroicamente por la vida. Supersticioso y creyente, adora y tiene espíritus” (Escuela de Nazareno N° 39, Libro Histórico, Acta de 1970. Las cursivas son nuestras)⁵⁵.

“Los habitantes de esta zona son descendientes de una *raza indígena: los diaguitas*. Se sabe según la historia que esta raza predominante en el norte argentino, eran indios que se dedicaban exclusivamente a la agricultura y su existencia se confirma por los numerosos hallazgos que aun en la actualidad se encuentran; como ser pala, hachas, flechas, todas ellas de piedra rústicamente labradas” (Escuela de Nazareno N° 39, Libro Histórico, Acta de 1970. Las cursivas son nuestras).

De este modo, con especial énfasis en la cuestión de la nacionalidad, los inspectores se mostraban preocupados por el nivel de lectura y pronunciación de los estudiantes, definiéndola como “algo defectuosa por tendencia natural” (Escuela de Nazareno N° 39, Libro Histórico, Acta de 1915). También sugerían aplicar la enseñanza de la moneda nacional a fin de que los alumnos reconocieran las monedas metálicas y los billetes de circulación nacional, con especial énfasis en compararlos con “la moneda boliviana de tanta implementación en esta localidad y las vecinas” (Escuela de Nazareno N° 39, Libro Histórico, Acta de 1917). En este contexto, los registros permiten entrever un especial interés por la enseñanza de la historia nacional y los símbolos patrios, para así lograr despertar el “sentimiento nacional”,

⁵⁵ La expresión “el hombre es el reflejo del suelo que habita” es una expresión telúrica típica del siglo XX, vinculada a la relación entre el hombre, el paisaje y una perspectiva nativista. Tanto la literatura como la historiografía se ocuparon de caracterizar a la región del noroeste argentino por medio de descripciones gauchescas y criollas que constituyeron la imagen del nativo regional y étnico. Por ejemplo, el Martín Fierro es considerado el primer texto literario que representa el *espíritu nacional* (Fasce, 2018).

“En esta materia, Sra. directora, ha de ser de una atención constante, esto no quiere decir que no se le ha dado el verdadero lugar, no, por el contrario, sino que se ha de tener presente que de todos los niños que concurren a la escuela, *el 90% es de origen boliviano* y que por lo tanto sus tendencias, costumbres y habla e idioma, si se permite, son diferentes al nuestro, más que diferentes contrarias a nuestra manera de ser, de pensar, de hablar. Aproveche para introducir en todos los niños el amor a la Gran Nación Argentina, el respeto por sus grandes padres y por sus leyes harto generosas” (Escuela de Nazareno N° 39, Libro Histórico, Acta de 1912. Las cursivas son nuestras).

Estas descripciones dan cuenta de las caracterizaciones despectivas y descalificativas que se realizaban sobre los pobladores en determinados periodos históricos, anteponiendo modelos de mestizaje que insistían en una constante homologación entre lo campesino, tosco/primitivo y argentino/boliviano/diaguita. El sentido común del racismo salteño aparece reflejado en la insistencia de que los alumnos aprendieran no sólo el idioma nacional y los símbolos patrios, sino también la distinción entre la moneda argentina y boliviana, el aseo/higiene y el aprendizaje de oraciones sagradas. De este modo, identificamos que lo indígena también constituye una representación hegemónica de la salteñidad que vincula lo indio con lo boliviano y con características como las de atrasado, bárbaro y de escasa cultura.

2.2 El retorno de *lo kolla* como categoría de organización y disputa subalterna

Con el advenimiento de la democracia en Argentina durante 1983, tal como planteamos en el capítulo anterior, los procesos organizativos de comunidades y organizaciones indígenas empezaron a desarrollarse con más fuerza y a cobrar visibilidad pública. Si bien en los Valles interandinos los estudios académicos continuaban apoyándose en caracterizaciones espaciales de estudios historiográficos y antropológicos, paralelamente a nivel nacional comenzaban a emerger nuevos movimientos de base, naciones y/o confederaciones de pueblos indígenas que contrarrestaban los argumentos de

la Argentina «blanca y culturalmente homogénea» (Gordillo y Hirsch, 2010, p.9)⁵⁶.

En este contexto, particularmente la Antropología empezaría a redefinir sus perspectivas teóricas, metodológicas y epistemológicas, e incluso las Ciencias Sociales y Humanas en general comenzarían abordar los procesos de emergencia indígena desde distintas disciplinas y diversos temas de interés. En este sentido, los incipientes procesos de juridización indígena (Briones, 2005) implicarían nuevas formas de abordar el reconocimiento de los Derechos Humanos de pueblos indígenas y la visibilización de luchas no sólo por el cumplimiento de los derechos, sino también por la distribución y el acceso a los recursos.

A nivel nacional, con respecto a los procesos políticos de colectivos kollas, empezaron a surgir nuevas investigaciones interesadas en reflexionar sobre lo sucedido durante el Malón de la Paz, en 1947, cuando grupos kollas se movilizaron desde el norte del país hasta la ciudad de Buenos Aires para reclamar por sus tierras ante el presidente Juan Domingo Perón (Martínez Sarasola, 1992; Valko, 2007, 2009; Gigena, 2009; Lenton, 2010; Quevedo, 2014b)⁵⁷. Estos trabajos reconstruyeron cómo la caravana de los pobladores había irrumpido en la ciudad de Buenos Aires para reclamar por las tierras y denunciar el régimen feudal al que se encontraban sometidos. En este contexto, por primera vez en la historia, las portadas de los diarios se habían hecho eco de las denuncias de grupos indígenas, cobrando especial visibilidad pública⁵⁸. Finalmente, aunque la marcha no acabó con buenos resultados debido a que, después de dos meses, Perón envió a los indígenas

⁵⁶ Entre ellas podemos mencionar a la Confederación Indígena Neuquina que luego pasaría a llamarse Confederación Mapuche Neuquina, el Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy (COAJ) y el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE).

⁵⁷ Esta marcha se organizó nuevamente el 7 de agosto de 2006 a raíz de un conflicto por tierras en el marco de la declaración de la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio Nacional y Cultural de la Humanidad. Comunidades kollas de la provincia de Salta y Jujuy partieron desde la ciudad de Abra Pampa y marcharon hasta el cruce de las rutas nacionales 9 y 16, en Purmamarca. Este evento fue llamado “Segundo Malón de la Paz” y fue el inicio de una serie de movilizaciones para reclamar por el cumplimiento de leyes nacionales y convenios internacionales.

⁵⁸ Por ejemplo, el periódico oficialista La Época había titulado «Causa indignación la denuncia de los coyas acerca del régimen del feudo oligarca Patrón Costas» (12/07/1946).

forzadamente en tren hacia el norte argentino, las investigaciones académicas empezaron a cuestionar y reconstruir lo que efectivamente había sucedido en aquel contexto.

De este modo, la política colectiva de los pueblos indígenas empezó a cobrar relevancia y surgieron numerosas investigaciones interesadas en abordar procesos de etnicidad y resignificaciones identitarias. En Salta, las primeras investigaciones que se aproximaron a estos campos de estudio conllevaron a una redefinición de los indígenas como actores políticos, con intereses y demandas particulares. Por ejemplo, Morita Carrasco (2005) realizó una lectura sobre las políticas indigenistas del tratamiento jurídico-político de la cuestión indígena en la provincia, discutiendo como ésta sostenía imaginarios sobre *sus* aborígenes. Posteriormente, la autora presentó otros estudios donde analizó programas de cooperación internacional y las relaciones entre comunidades indígenas y agentes estatales (Carrasco, Sterpin y Weinberg, 2008). En líneas similares, Buliubasich y González (2009), presentaron un análisis sobre el dominio de las tierras y la situación de comunidades indígenas del Chaco salteño. De este modo, las autoras pusieron en evidencia, a través de un relevamiento territorial, las dificultades de estos pueblos para acceder a la justicia y a los procedimientos burocráticos y administrativos impuestos por el Estado.

En relación a los estudios específicos de los Valles interandinos, los pobladores continuaron siendo objeto de reflexión desde categorías como las de campesinos o andinos y espacialmente referenciados por lo que Reboratti (2009) definió como el Alto Bermejo. Sin embargo, ocurrieron algunos desplazamientos que comenzaron a abordar estos estudios desde una dimensión identitaria, nombrando a estos grupos como comunidad indígena o bien como «pueblo indígena u originario» (Yudi, 2012). En estas investigaciones, gran parte de los intereses estuvieron puestos en analizar procesos de desarrollo en diálogo con las problemáticas territoriales locales (Ferrante, 2010; Hocsmán, 2010; 2011; Manzanal, Neiman y Lattuada, 2006; Trincheró, 2000b).

Por otra parte, surgieron las primeras investigaciones sobre procesos políticos de comunidades indígenas kollas situadas en Iruya y Orán. En este escenario, el caso de la ex Finca San Andrés y Santa Cruz adquirió visibilidad en el marco de los conflictos con el ingenio San Martín del Tabacal y la empresa extranjera, Gasoducto NorAndino, quienes sin autorización de la comunidad iniciaron la construcción de un gasoducto. De este modo, la Comunidad Indígena del Pueblo Kolla Tinkunaku (CIPKT), en alianza con las ONG's Greenpeace y Yaguareté, logró obtener en el año 2007 los títulos de gran parte de su territorio (Mariotti, 2004; Domínguez, 2008; Gigena, 2009; González, 2013). Otro caso analizado y documentado remite a la lucha de las comunidades kollas de Finca Santiago en Iruya, cuyo título comunitario sería uno de los primeros del país en ser restituido a sus pobladores en 1998 (Hocsman, 2011; Weinberg, 2004; Cladera, 2006).

Finalmente, la investigación de Milana (2019) estudia los procesos organizativos indígenas de todo el territorio Qullamarka, presentando uno de los primeros trabajos académicos que engloba y reconstruye los procesos políticos e identitarios de los pobladores kollas de los departamentos y localidades que componen a los Valles interandinos. El trabajo realiza una genealogía sobre las experiencias singulares de lucha que dieron origen a organizaciones de segundo grado hasta conformar la supra-organización, la Coordinadora de Organizaciones y Comunidades Kollas Autónomas de Salta.

Estos nuevos abordajes se enmarcan en un análisis sobre los procesos identitarios, visibilizando luchas singulares y organizaciones políticas. Allí el rol de los pueblos indígenas está centrado en considerarlos como actores políticos. En este sentido, lo kolla, referenciando como una categoría de auto-identificación por los propios pobladores, cobró relevancia como signo en disputa y organización subalterna. Además, significó la redefinición del uso de nuevos marcos teóricos, metodológicos y epistemológicos que incorporaron las transformaciones históricas y políticas de los pueblos indígenas a nivel nacional e internacional, aportando a la visibilización de sus disputas y problemáticas locales.

A partir de esta reconstrucción histórico-política sobre el Estado local y el espacio territorial que trabajamos, en el próximo capítulo nos introducimos en los procesos político-comunicacionales de la OCAN. Con el objetivo de abordar las especificidades de la comunicación con identidad, analizamos la coyuntura política durante los gobiernos kirchneristas que aceleró la creación de la FM OCAN. De este modo, ponemos en diálogo los debates, las tensiones y las alianzas que provocaron el reconocimiento de los pueblos indígenas como proveedores de servicios de comunicación audiovisual. Al mismo tiempo, articulamos este escenario con algunas reflexionamos sobre aspectos de la política indígena e indigenista en torno a las disputas por los derechos colectivos durante 2008-2015.

CAPÍTULO III

LA COMUNICACIÓN CON IDENTIDAD: TRANSFORMACIONES ESTATALES Y DEMANDAS INDÍGENAS

Introducción

Cuando hablamos de comunicación con identidad nosotros no agarramos y decimos nos hacemos ajenos al problema, sino que vamos más allá, buscamos de que seamos conscientes de que somos kollas, somos de la región andina y de que nosotros podemos más que decir “no ustedes no son kollas y no pueden participar en esto”, sino que va más allá. Después de mostrarnos como somos, vamos a opinar también sobre la realidad del país (Comunicadora de la OCAN, 2017).

En el año 2014 realizamos nuestro primer viaje de campo a Nazareno. Este se daba en el marco de un proyecto de extensión que estábamos llevando a cabo desde las cátedras «Práctica en Comunicación Comunitaria e Institucional» y «Comunicación Popular y Alternativa» de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de Salta. Las actividades tenían como objetivo dictar capacitaciones sobre producción radiofónica a organizaciones indígenas que se encontraban trabajando en el montaje de emisoras, todas ellas en el marco de la aplicación de la LSCA.

Particularmente la OCAN llevaba más de dos décadas desarrollando proyectos comunicacionales en articulación con distintos actores: universitarios, agentes estatales y religiosos. Con el objetivo de elaborar boletines informativos, revistas mensuales y/o programas radiofónicos, cada

uno de estos recursos buscaba constituirse como “un servicio de comunicación” que facilitara la circulación de la información entre las veintitrés comunidades de Nazareno. Sin embargo, aunque su proceso comunicacional había comenzado mucho tiempo antes, el escenario de la LSCA permitía establecer relaciones sobre los modos en que se habían entablado disputas y negociaciones a lo largo de diferentes periodos históricos. A nivel local, nos posibilitaba comprender los vínculos entre las comunidades de los Valles interandinos, los procesos en clave jurídica y el interés por crear una radio que fortaleciera la “identidad indígena kolla”.

A su vez, a raíz del marco coyuntural de la aplicación de la ley, el escenario político que estábamos viviendo nos proporcionaba un momento propicio para observar, identificar y comprender cómo se construían consensos y desacuerdos entre los pueblos indígenas y el Estado. Durante este período, el desarrollo de una serie de encuentros, eventos y reuniones públicas que contaban con la participación de distintos actores, tensionaban, construían y debatían sobre el sentido de la comunicación popular, comunitaria, alternativa e indígena. Allí estas nociones cobrarían especial relevancia en un entorno fuertemente atravesado por una disputa política e ideológica vinculada al control del aparato mediático, es decir, por el funcionamiento y la distribución de las licencias de medios de comunicación.

Durante nuestro trabajo de campo, en el marco de los procesos de gestión de la FM OCAN, las actividades convocadas y organizadas en articulación con distintos actores, abordaban aspectos que estaban vinculados al desarrollo de los medios de comunicación. Entre ellos cobró especial relevancia la categoría comunicación con identidad, a raíz de una serie de capacitaciones realizadas en torno al fortalecimiento de “un equipo de comunicadores para la radio” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2015). Sin embargo, notábamos que, así como suscitaban los debates coyunturales de la LSCA y se constituían movimientos indígenas que la militaban, la OCAN asumía la importancia estratégica de la comunicación para agilizar y visibilizar públicamente sus reclamos territoriales. Es decir, en palabras de un dirigente indígena, “que además sea una herramienta para esta lucha que está teniendo

la organización, por este sueño de obtener el título de la propiedad comunitaria” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2015).

En este capítulo nos interesa reconstruir los estudios sobre comunicación popular, alternativa y comunitaria con el objetivo de abordar aspectos de la comunicación indígena en particular. A su vez, planteamos una genealogía de las experiencias argentinas, historizando sobre las dimensiones políticas y territoriales que acompañaron el desarrollo de estos medios. Allí, analizamos los debates por una comunicación con identidad complejizando la relación entre el Estado y los pueblos indígenas durante las gestiones de los gobiernos kirchneristas. De este modo, también incluimos un análisis de los procesos participativos de la OCAN durante la implementación de la LSCA, con el objetivo de reflexionar sobre los modos en que ciertos aspectos definidos como identitarios cobraron especial relevancia. Finalmente, consideramos algunos acontecimientos histórico-políticos para comprender tensiones, rupturas y transformaciones en la construcción de interlocutores válidos para hacer valer los reclamos de los pueblos indígenas en el periodo 2008-2015⁵⁹.

1. Los estudios sobre comunicación popular, alternativa, comunitaria en América Latina

Los debates y la sanción de la LSCA en 2009, renovaron los estudios sobre comunicación popular, alternativa y comunitaria en Argentina, campo que, desde los desplazamientos teóricos de la década de 1980, había quedado relegado en la investigación académica⁶⁰. En este sentido, las disputas públicas en torno a la inclusión y pluralidad de voces favorecieron las discusiones sobre aquella «otra comunicación» (Vinelli, 2014, p.37), finalmente denominada en la

⁵⁹ Nos detenemos específicamente en este periodo considerando el proceso de debate y aplicación de la LSCA. Posteriormente, en el capítulo cinco, desarrollamos aspectos vinculados al gobierno de Mauricio Macri (2015-2019), periodo en el cual la OCAN puso en marcha su emisora.

⁶⁰ Nos referimos al reemplazo de «comunicación y cultura» por «comunicación/cultura» (Schmucler, 1984) y el desplazamiento a un análisis de los medios a las mediaciones de Jesús Martín-Barbero (1987). Si bien esto provocó que se conjugaran saberes entre las organizaciones sociales y la academia, los estudios sobre medios comunitarios, populares y alternativos siguieron siendo considerados como “marginales” respecto a otras corrientes del campo comunicacional.

ley como sin fines de lucro ⁶¹. En este escenario, los debates pusieron en tela de juicio no sólo aspectos de reserva en el espectro radioeléctrico, sino también planteos en torno a qué se entiende por comunicación popular, alternativa y comunitaria desde aspectos teóricos, epistemológicos y políticos.

Históricamente, en América Latina, el campo complejo y polifacético de los estudios sobre comunicación popular, alternativa y comunitaria se ha caracterizado por definiciones ambiguas que, lejos de sintetizarse en respuestas totalizadoras, refieren a la construcción identitaria y política de cada proyecto comunicacional. En este sentido, estas nociones también conllevan algunos criterios como consenso general que parten de determinadas lógicas y maneras de ejercer el periodismo para abordar la desigualdad social⁶².

La primera experiencia latinoamericana surgió en 1947, denominada Sutatenza, una radio escuela impulsada por la Iglesia Católica en Colombia con el objetivo de incrementar la alfabetización campesina (Pulleiro, 2012). Posteriormente, surgieron las radios mineras bolivianas, acompañando reclamos laborales y pensadas como espacios de resistencia para los trabajadores mineros (Herrera Miller, 2006). En palabras de Kejval, «montadas en la clandestinidad» (2009, p.21) estos medios también emergieron vehiculizando experiencias guerrilleras en el marco de la Revolución Cubana, dando cuenta de nuevos procesos políticos y de la irrupción de una práctica comunicacional alternativa que buscaba construir otros sentidos históricos a lo largo y a lo ancho de América Latina.

Desde 1960, el campo de los Estudios sobre Comunicación Popular empezó a configurarse albergando gran parte de estas prácticas, estudiando la emergencia de procesos comunicacionales emancipadores y liberadores, estrechamente vinculados a la Teología de la Liberación y la Educación Popular (Freire, 1970, 1999; Alfaro, 1988).

⁶¹ Durante los debates de la LSCA se discutió y reglamentó el porcentaje del 33% de reserva en el espectro radioeléctrico para medios sin fines de lucro específicamente.

⁶² Se trata de una perspectiva de resistencia cultural y activismo que busca confrontar con los modelos comunicacionales hegemónicos, al servicio del mercado y los intereses corporativos. Es decir, «aparece por exigencias del proceso político y no como instrumento capaz de transformar por sí la realidad social» (Festa et al, 1986, p.29).

En este contexto, surgieron también los debates sobre «una constelación de apellidos emparentados entre sí» (Kaplún, 2007, p.311) que irrumpieron en el escenario académico para poner en valor experiencias comunicacionales llevadas adelante por distintos movimientos y grupos sociales. Estos apellidos se fueron conjugando mientras se desarrollaban experiencias vinculadas no sólo al ejercicio periodístico sino también a otras formas de construcción social en los territorios: comunicación para el desarrollo, cambio social, ciudadanía, de base, grupal, sindical, rural, popular, alternativa, comunitaria, campesina e indígena (Gumucio Dagrón, 2001; Krohling Peruzzo, 2001; Kejval, 2009; Mata, 2009, 2011; Kaplún, 2007). De este modo, las prácticas de organizaciones, comunidades e instituciones, se orientaron a promover el desarrollo educativo u organizacional sindical, de base, de mujeres, de pueblos, entre otros, articulando saberes propios y teorías construidas en espacios universitarios.

Estas prácticas se constituyeron a través de estrategias ligadas a la cobertura informativa, la difusión de conflictos locales y la problematización de la desigualdad social, dando lugar a la conformación de numerosos medios de comunicación (gráficos, radiales, televisivos, y ahora también digitales). En cierto sentido, las diferencias entre estos movimientos y sus experiencias comunicacionales radican en determinadas especificidades sobre diferentes modos de entender a la comunicación y ejercerla, aunque en la mayoría de los casos los medios suelen aparecer como un servicio para las organizaciones y no como un fin en sí mismo (Villamayor, 2014; Dávila Cobo y Molina, 2019).

A nivel latinoamericano, el auge de este tipo de experiencias se produjo con mayor fuerza en la década de 1970, caracterizadas por su perfil teórico-práctico, los contenidos contrainformativos y una producción cultural distinguida por una articulación entre la expresión de las clases y sus luchas políticas (Vinelli, 2014). En Argentina, las primeras experiencias se visibilizaron poco tiempo antes, a fines de 1960, vinculadas al movimiento obrero y a los partidos políticos y desarrolladas con ciertas especificidades en los modos de concebir

sus proyectos político-comunicacionales, pero acentuadas en un horizonte participativo y democratizador (Kejval, 2009, 2016; Pulleiro, 2012)⁶³.

En este contexto, el desarrollo de los estudios de estas experiencias cobró especial relevancia a partir de las nociones alternativo, popular y comunitario que se posicionaron como las denominaciones más usadas por los movimientos y grupos sociales para nombrar a sus propios medios⁶⁴. En este sentido, lo alternativo aparece vinculado a un ejercicio de contrainformación hegemónica durante 1970, con una agenda informativa diferente y con otros modos de gestionar y producir los medios. Es decir, contemplando la participación de distintos actores sociales, no solo de profesionales ligados al ámbito periodístico (Vinelli y Rodríguez Esperón, 2004; Vinelli, 2011). Lo popular suele estar vinculado a una concepción articulada en la década de 1970 por los sectores populares y la iglesia católica, así como a la educación popular como dimensión educativa y de transformación social (ALER y AMARC, 1998; Mata, 2011). Finalmente, lo comunitario, ligado a los primeros procesos sociales que encabezaban la promoción social o el desarrollo local de los pueblos y/o comunidades en la década de 1960, actualmente se asocia al fortalecimiento identitario y al reconocimiento de las subjetividades en diálogo con los medios (Kaplún, 2007; Mata, 2009; Villamayor, 2014)⁶⁵. En efecto, la radio se constituyó como una de las herramientas más analizadas, concebida en muchos casos como la más usada por los colectivos y organizaciones sociales. Esto obedece, por un lado, a los bajos costos que implica su

⁶³ Aclaramos que si bien desde mediados del siglo pasado, los medios comunitarios, alternativos y populares comenzaron a desarrollarse, recién en 1970 se produjo una irrupción en todo el continente latinoamericano. Previamente en Argentina, durante la década de 1960, las primeras experiencias que cobraron visibilidad estaban vinculadas al movimiento obrero y guerrillero. A partir del retorno democrático en 1983, las radios y televisoras se multiplicaron desde diferentes contextos y demandas políticas.

⁶⁴ Un relevamiento elaborado por la Red Interuniversitaria de Comunicación Comunitaria, Alternativa y Popular (RICCAP) señala que de 289 medios relevados (89,6% corresponde a radios y 10,4% a televisión) “el 77,8% de estos medios se reconoce como comunitario, el 26,4% como popular, y el 20,5% como alternativo. Un 13% se reconoce simultáneamente con los tres calificativos predominantes en la autopercepción del sector” (Informe RICCAP, 2019, p.15). Además, el informe indica que un 11,8% se identifica como indígena.

⁶⁵ Los debates por la definición de estos apellidos se han caracterizado por indefiniciones e imprecisiones. Muchas veces se confunde a estos medios con experiencias barriales o *chiquitas* cuando en realidad el quehacer político de estos pretende visibilizar prácticas que se tejen desde los márgenes, pero no por ello abandonan la preocupación por la sostenibilidad económica y la interpelación a públicos masivos. Para una mayor comprensión y profundización del tema sugerimos leer el trabajo de Kejval (2009).

instalación y producción. Por otro lado, por su carácter oral, de cercanía y compañía para quienes no tienen acceso a otras tecnologías (Gumucio Dagrón, 2001; Kaplún, 2007; Fasano et al, 2009; Villamayor y Lamas, 1998; Villamayor, 2014)⁶⁶. Según Ballesteros López y García Gago (2020), en un relevamiento realizado a propósito de los 100 años de la radio, en América Latina y el Caribe existen alrededor de 6667 radios comunitarias, un 19% del dial. Sin embargo, para estos autores, las estadísticas pueden resultar engañosas ya que muchas emisoras al no estar reconocidas por la ley no son contabilizadas.

En conclusión, la comunicación popular, alternativa y comunitaria se constituyó como un campo de estudio preocupado en poner el acento en los procesos particulares de las experiencias comunicacionales y en la construcción de sentidos tejidos en lo cotidiano, concibiendo a los medios desde las mediaciones (Martín-Barbero, 1987). Allí, la noción de proceso político-comunicacional y cultural cobró especial relevancia a raíz de las trayectorias de los colectivos, las redes para gestionar los medios y visibilizar determinadas problemáticas locales (Kejval, 2009, 2013; Villamayor, 2014).

2. La comunicación indígena latinoamericana: características, articulaciones y modos de abordar los procesos mediáticos

En este apartado reconstruimos brevemente una genealogía del desarrollo de la comunicación indígena en América Latina. Nos centramos en analizar las características de estos medios y sus articulaciones con los procesos de lucha en distintos ámbitos. Nutrimos la reflexión sobre estas experiencias a partir de algunas investigaciones que han abordado las prácticas audiovisuales y la constitución de redes comunicacionales a lo largo del continente.

En primer lugar, destacamos que el desarrollo de este tipo de experiencias tiene sus raíces en la década de 1950, aunque eran nombradas

⁶⁶ Según Gumucio Dagrón (2001, p.21) «la radio ofrece varias ventajas comparativas en relación a otros medios». Entre ellas, la relación costo-beneficio, la pertinencia en su lenguaje y contenido, su vinculación estrecha con las prácticas locales, su sostenibilidad mediante la participación comunitaria, el alcance y la cobertura geográfica, y la posibilidad de combinarse con el uso de internet para circular por las redes.

de otra forma (mineras, rurales, campesinas). Muchas de estas iniciativas estaban vinculadas a la Iglesia Católica, como, por ejemplo, Radio Sutatenza en Colombia. En este sentido, la programación radiofónica transmitía gran parte de sus contenidos en idiomas nativos, aunque su objetivo principal era combatir el analfabetismo y contribuir al desarrollo y a la modernización de las formas de producción campesinas (Pulleiro, 2012). Al calor de estas experiencias que empezaban a desarrollarse, las primeras investigaciones y producciones académicas que reflexionaban sobre este tipo de prácticas eran incluidas en los Estudios sobre Comunicación Popular.

Según Doyle (2013), desde mediados de los 1980 y principios del 2000, estas experiencias de comunicación comenzaron a ser nombradas como indígenas, a denominarse en torno a características y especificidades que reivindicaban la indigeneidad y articular demandas vinculadas a las disputas por las tierras. Esto coincide también con la constitución de las primeras redes de comunicadoras y comunicadores de medios indígenas latinoamericanos, que cobró centralidad como estrategia de visibilización a nivel continente. También permitió el intercambio de problemáticas comunes vinculadas no sólo al desarrollo y la sostenibilidad de los medios, sino también a dificultades y conflictos estructurales comunes en América. De este modo, en México se creó en 1985 el Consejo Latinoamericano de Cine y Video de los Pueblos Indígenas (CLACPI), en 1996 Bolivia desarrolló el Plan Nacional Indígena-Originario de Comunicación Audiovisual y en 1997 nació la Red Kichewa Satelital como estrategia de intercomunicación entre Ecuador, Bolivia, Perú y Argentina (Salazar, 2002; Doyle, 2013). En Argentina, en 2001 se creó la Red de Comunicación Indígena (RCI), integrada originalmente por las provincias de Chaco y Formosa, y en 2011 la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina (CCAIA). Por otra parte, en 2002, comenzó a emitirse el programa radiofónico La Voz Indígena en la ciudad de Tartagal, provincia de Salta. Un tiempo más tarde, fue una de las primeras emisoras en consolidarse, apoyada por la Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (ARETEDE) y la Universidad Nacional de Salta (UNSa) sede Regional Tartagal (Lizondo, 2015, 2020; Doyle, 2016). Al respecto, Doyle (2013) señala que un papel importante en el desarrollo de estos medios lo tuvieron las agencias de

cooperación internacional que financiaban formaciones y capacitaciones para la creación de medios de comunicación indígenas, campesinos y/o rurales desde mediados de 1980⁶⁷.

La constitución de estas redes y las propuestas políticas de los movimientos indígenas que estaban emergiendo, articularon el desarrollo de medios de comunicación interesados en promover la visibilidad pública y el uso de la tecnología como una herramienta clave para lograr cercanía entre los pueblos y/o las comunidades. De igual manera, esto también estuvo asociado a las reconfiguraciones identitarias, principalmente a los modos de reconocer la indigeneidad y las distintas expresiones de identificaciones étnicas. Esto se reflejó, en un primer momento, en la apropiación y utilización de las radios, en un contexto donde los marcos normativos y las políticas indigenistas comenzaban a desarrollarse a fines del siglo XX. Allí los vínculos construidos entre los pueblos indígenas, las iglesias, las organizaciones sociales, los movimientos ambientales y los organismos de cooperación internacional se fortalecieron, en un entorno donde se buscaba promover el financiamiento para el desarrollo rural.

De igual modo, las investigaciones académicas también comenzaban a reconfigurar sus estudios, primero desde una perspectiva comunicacional y luego desde abordajes interdisciplinarios. En este sentido, consideramos que estas investigaciones se consolidaron sobre tres ejes posibles de diferenciar: 1) analizando las transformaciones políticas, las legislaciones y los marcos normativos; 2) indagando en aspectos tecnológicos y concibiendo a los medios como herramientas de emisión y trasmisión de las culturas y; 3) estudiando a la comunicación indígena en torno a las identificaciones étnicas y al servicio de sus luchas políticas.

⁶⁷ Según Doyle (2013, p.87-88) estas experiencias tuvieron apoyo de agencias de cooperación internacional, quienes asignaban recursos para la promoción de la comunicación indígena. Por ejemplo, la autora menciona que, en agosto de 1986, con el apoyo del Instituto Indigenista Interamericano, se llevó a cabo el primer Seminario Taller sobre Radiodifusión en Regiones Indígenas de América Latina, el cual contó con 55 participantes de 11 países. También señala que, durante la década de 1990, se implementó el proyecto de la FAO, Comunicación para el Desarrollo en América Latina, apoyando a las radios indígenas de la región.

Con respecto al primer eje, las investigaciones reflexionan sobre los marcos normativos que garantizan o limitan el acceso al derecho a la comunicación, la participación y la gestión de políticas públicas (Hernández y Calcagno, 2003; Sandoval Forero y Mota Díaz, 2011). En el segundo, apuntan a una concepción crítica sobre la construcción estereotipada que los medios masivos hegemónicos hacen de los pueblos indígenas, o se centran en características más difusionistas y esencialistas de la comunicación. Allí asumen a los medios como herramientas o espacios de enunciación de las *culturas indígenas* (Romo, 1990; Borja, 1998; Fuenmayor y Antepaz, 2009; Castells i Talens, 2011). Finalmente, en el tercer eje, los estudios proponen dimensiones de análisis subjetivas donde cobran sentido las disputas identitarias, los reclamos por las tierras, las alianzas, los modos de vivir y hacer política por las organizaciones y/o comunidades indígenas. Estos incluyen la relación con el Estado, las organizaciones sociales, las fundaciones religiosas y los vínculos con agencias de cooperación internacional. En este marco, la identidad no se piensa como una característica fija, reflejada en los medios, sino como una especificidad relacional y en constante resignificación, inscrita en las luchas por las tierras, el acceso a los servicios básicos y el reconocimiento identitario (Salazar, 2002; Van Dam, 2007; Bustamante, 2013; Magallanes-Blanco et al, 2016; Lizondo y Ortega, 2013; Lizondo, 2015, 2017, 2020; Doyle, 2016, 2018; Ramos-Martín, 2018; Andrada, 2019)⁶⁸.

Esta última línea de trabajo se inscribe en un campo interdisciplinario que toma aportes desde la Antropología Socio-cultural y las Ciencias Sociales en general. Allí cobran centralidad las disputas y negociaciones, las políticas de identidad y el carácter descentrado y fragmentado de las identidades. Consideramos que ésta es una dimensión que no debe ignorarse cuando se analizan procesos comunicacionales en torno a la reivindicación y el reconocimiento de la indigeneidad. Desde allí elegimos pararnos para analizar las experiencias político-comunicacionales indígenas, particularmente la de la OCAN.

⁶⁸ Si bien no es nuestro interés desarrollar de forma extensiva las diferencias de cada enfoque, sugerimos leer el trabajo de Magdalena Doyle (2013) para una mayor profundización de las perspectivas teórico-metodológicas orientadas al análisis de los medios masivos de comunicación y pueblos indígenas.

2.1 Las experiencias de comunicación indígena en Argentina: entre la educación popular, el desarrollo y la visibilidad pública

En Argentina, durante la década de 1970, surgieron las primeras experiencias de comunicación indígena vinculadas a la promoción y la educación popular. Por ejemplo, el Instituto de Cultura Popular (INCUPPO), entidad gubernamental fundada en 1969, nació bajo la inspiración religiosa de instituciones que promovían la gestación y el fortalecimiento de organizaciones de base (de Dios y Vigil, 1985). INCUPPO fue creado en Reconquista, Santa Fe, con el impulso de la Iglesia Regional del nordeste argentino. En este sentido, en el marco de un diagnóstico que realizaban sobre las condiciones de vida de la población en Argentina, la Iglesia motivó la creación de este instituto con el objetivo de que trabajara en torno a la alfabetización de adultos mediante producciones radiofónicas (Peppino Barale, 1999)⁶⁹.

Esta institución desarrollaba gran parte de sus actividades en el norte argentino a través de centros que eran gestionados por promotores, técnicos y animadores. Con el objetivo de producir programas radiales, cartillas y folletos con temas específicos, periódicos de publicación mensual y cassettes, el instituto trabajaba en pos de la «apropiación y profundización del saber y en la experiencia histórica de protagonismo» (de Dios y Vigil, 1985, p.56)⁷⁰.

En líneas similares a esta impronta de trabajo e intervención, surgieron otras experiencias argentinas impulsadas por la Iglesia Católica. Según Doyle (2016, p.164), en Neuquén nacieron experiencias mapuches de comunicación popular por iniciativa del obispo Jaime De Nevaes, a través del Servicio Pastoral para la Comunicación del Obispado de Neuquén. Este espacio editaba, desde 1981, la Revista Comunidad y producía materiales radiofónicos que contaban con la participación de organizaciones y comunidades del Pueblo Mapuche. Por ejemplo, se produjo una colección denominada Memoria de la

⁶⁹ Según Peppino Barale (1999, p.133), como todo el trabajo que desarrollaba INCUPPO se sustentaba en la radio, se empezaron a producir ciclos educativos sobre temas de agronomía y salud. Posterior a eso, en 1990, la institución modificó su trabajo y dejó de ser solo radiofónico. A partir de ese momento se empezaron a realizar encuentros y reuniones que buscaban problematizar cuestiones locales y elaborar proyectos que incluyeran actividades como peluquería, albañilería, herrería, curtiembre, entre otros.

⁷⁰ En el año 1993, el Arzobispado de Reconquista obtuvo una frecuencia y salió al aire con el nombre de Radio Amanecer, bajo la responsabilidad de INCUPPO.

Tierra que consistía en una serie de «relatos de ancianos y autoridades de veinticuatro comunidades mapuce, referidos a la invasión militar de su territorio, la odisea de los grupos y comunidades y algunos de los problemas sufridos en la posesión de sus tierras» (Doyle, 2016, p.164)⁷¹.

En este sentido, las instituciones religiosas condensaron gran parte de las primeras actividades en medios de comunicación que contaban con la participación de pueblos indígenas durante el siglo XX. De este modo, los encuentros organizados por las iglesias pueden considerarse los primeros ámbitos de educación popular y desarrollo donde empezó a consolidarse la formación de comunicadores comunitarios y populares de estos pueblos. Allí, además, surgieron los primeros proyectos financiados por organismos de cooperación internacional, interesados en subvencionar recursos y asistencia técnica, al tiempo que promovían ciertos modelos de comunicación, educación y desarrollo⁷².

A principios del 2000, algunas organizaciones de pueblos indígenas comenzaron a capacitarse con gente de las universidades nacionales, como por ejemplo La Voz Indígena de Tartagal en Salta que contó con la participación de la Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo y la Universidad Nacional de Salta (Lizondo, 2015, 2020; Doyle, 2016). También la Confederación Mapuche de Neuquén, quienes tenían vínculos con la FM Pochullo de San Martín de Los Andes y la Universidad Nacional del Comahue (Doyle, 2016). Por otro lado, la comunidad Cuesta del Ternero en Río Negro y El Hoyo en Chubut, difundían sus noticias por medio de Radio Alas, en El Bolsón con el apoyo de la Asociación Mundial de Radios Comunitarias

⁷¹ Según Doyle (2016, p.164) esta colección se elaboró durante los Encuentros Zonales de Capacitación de Líderes Comunitarios entre 1989 y 1991, los cuales eran organizados por el Servicio Pastoral para la Comunicación. Allí había participado la Asociación Mapuche Urbana Nehuén Mapu, el Centro Mapuche de Junín de los Andes y la Asociación de Cooperativas Comunidades Mapuche Neuquinas.

⁷² Para Segura (2018) los financiamientos promovidos por agentes extranjeros fueron cruciales para el desarrollo de las instituciones y asociaciones más importantes de comunicación en América Latina (por ejemplo, la Asociación de Latinoamericana de Educación Radiofónica y el Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina), promovieron la formación de intelectuales, activistas y políticos del campo comunicacional (entre ellos Héctor Schmucler y Regina Festa) y, potenciaron el desarrollo de organizaciones sociales que influenciaron en las reformas de políticas de comunicación (como la Asociación Mundial de Radios Comunitarias-América Latina y el Caribe).

(AMARC) (Yanniello, 2014). Como plantea Doyle (2016), a diferencia de las experiencias pioneras en la década de 1980, estos espacios ya no tenían como finalidad la alfabetización y la labor pedagógica, sino la organización política para visibilizar disputas identitarias, demandas territoriales y reclamos en torno a los derechos indígenas.

En el año 2001, a través del Programa Radios en Escuelas Rurales y de Frontera que formaba parte de un convenio entre el Comité Federal de Radiodifusión (COMFER) y el Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, se autorizó por primera vez una transmisión con programación bilingüe que incluía el castellano y el guaraní. Esta radio escolar fue la FM Cheru, del pueblo ava-guaraní de Misión San Francisco en la localidad de Pichanal, Salta (Carrazana, 2013). También, en el año 2003, el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (MOCASE) inauguró, en la localidad de Quimilí, su emisora FM del Monte. Esta contó con la participación de ONG's extranjeras y el apoyo de la radio comunitaria porteña FM La Tribu (Desalvo, 2014).

Por otro lado, en 2001 también surgieron otras experiencias vinculadas a procesos de identificación, articulaciones de clase y nuevos discursos públicos de autoidentificación étnica. Nos referimos al grupo *Mapurbe* de jóvenes activistas mapuches que, buscando incluir la problemática urbana, crearon la campaña Autoafirmación Mapuche *Wefkvletuyi* (estamos resurgiendo). Estos se expresaban mediante la performance de colectivos mapuches, combinando demandas tradicionales y demandas juveniles contemporáneas. En este sentido, los jóvenes se apropiaron del uso de medios de comunicación y ciertas disciplinas artísticas, incluyendo estéticas como el *punk* y el *heavy metal*, con el objetivo de resignificar pertenencias colectivas y políticas (Kropff, 2003, 2004). Así, las primeras experiencias surgieron por la necesidad de contar sus propias historias y disputar no sólo el acceso a las tecnologías, sino también los modos de nombrarse y ser nombrados.

En este contexto, algunas organizaciones formaron las primeras redes que conformaron los debates en torno a la comunicación con identidad en el marco de las discusiones del anteproyecto de la LSCA. Sobre esto nos detendremos con el objetivo de reflexionar respecto al vínculo entre el Estado

y los pueblos indígenas durante el período inaugurado a partir del año 2008. Nos interesa analizar su impacto en relación a las resignificaciones subjetivas ponderadas desde ciertos modos de construcción ciudadana que «se rearticulan en y desde estilos de construcción de hegemonía» (Briones, 2015, p.24).

3. Los pueblos indígenas ante la LSCA: comunicación con identidad y disputas por los modos de nombrar(se)

Así como los debates y la sanción de la LSCA pusieron en discusión la existencia de medios comunitarios, populares y alternativos, también habilitó las disputas por el reconocimiento de radios y televisoras desarrolladas por los pueblos indígenas. De este modo, la dirección que adoptaron las políticas de comunicación en torno a la visibilidad pública de identidades específicas, representaron un momento particular en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, especialmente durante el período 2008-2015. En este sentido, consideramos que este diálogo renovado, en tanto proceso de construcción de hegemonía cultural que tuvo como principal interlocutor al Estado, requiere de una revisión de los horizontes propuestos, así como de un análisis de las transformaciones que, desde el *campo popular*, resignificaron las pertenencias colectivas.

Particularmente nos referimos al desarrollo de la comunicación con identidad, noción que nació al calor de ciertos acuerdos y desacuerdos en torno al modo en que los pueblos indígenas proponían ser contemplados en la LSCA. En este sentido, años anteriores a estos debates algunas organizaciones de estos pueblos ya habían planteado revertir la situación de invisibilización en los medios masivos de comunicación. Sin embargo, las demandas por ejercer el derecho a la comunicación con identidad fueron discutidas y presentadas formalmente ante el Estado cuando se estaba redactando el proyecto audiovisual. En consecuencia, estas negociaciones no estuvieron exentas de tensiones, no sólo por aspectos vinculados a la legitimidad y el reconocimiento,

sino también por ciertos marcadores de la indigeneidad que eran negados por el Estado y la sociedad⁷³.

3.1 Antecedentes de normativas y convenios previos a la LSCA

Tal como mencionamos anteriormente, los primeros convenios entre entidades públicas e instituciones tuvieron lugar a principios del 2000. Allí el COMFER coordinó el Programa de Radios en Escuelas Rurales y de Frontera, desarrollado junto con el Ministerio de Educación de la Nación. Esto significó, por primera vez en la Argentina, una ruptura en torno a la legalidad de los medios comunitarios, ya que hasta ese momento no existía reglamentación alguna que permitiera la potestad de licencias radiofónicas a organizaciones sin fines de lucro, fundaciones, asociaciones, cooperativas y sindicatos. En este sentido, la antigua normativa de la dictadura de Jorge Rafael Videla, mediante el decreto de Radiodifusión 22.585, incluía sólo al sector privado o estatal como proveedor audiovisual, e incluso el Estado era considerado un subsidiario de los medios privados.

Mediante el Programa de Radios en Escuelas Rurales y de Frontera se generaron las primeras autorizaciones para pueblos indígenas, aunque en su mayoría eran medios que articulaban sus actividades con instituciones educativas y tenían como objetivo mejorar las condiciones económicas y sociales de estos pueblos a través de la inclusión y el desarrollo local. Por ejemplo, la FM Cheru de Pichanal (Salta), fue instalada en la escuela Juan XXIII bajo la idea de «la educación desde la radio» (Portal de Radio y Televisión Americana, 2001). Su interés era rescatar la memoria colectiva, la historia de la comunidad y recuperar «el valor de la palabra que nace del corazón de la cultura, de la lengua materna» (Portal de Radio y Televisión Americana, 2001).

En el año 2004, se creó el Programa Radios en Comunidades y Asociaciones Indígenas, a través de un convenio entre el COMFER y el INAI.

⁷³ Nos referimos a ciertas construcciones estereotipadas sobre los pueblos indígenas donde cuestiones como la vestimenta, el idioma y los modos de organización son generalmente homogeneizados a través de la cultura dominante. Por ejemplo, durante los debates de la LSCA una amplia gama de organizaciones y/o comunidades indígenas se presentó públicamente con sus banderas y rituales particulares. Además, algunos de ellos, hicieron uso del idioma materno al momento de tomar la palabra, tratando de desafiar las representaciones hegemónicas.

Según Doyle (2016), este convenio recuperaba la demanda por el derecho a la comunicación planteada por las organizaciones indígenas en el año 1997, durante el Foro Nacional del Programa de Participación de Pueblos Indígenas⁷⁴. En este contexto, desde el INAI se buscaba «prestar un servicio de interés sociocultural y seleccionar a las comunidades potencialmente aptas para la instalación de radios» (Doyle, 2016, p.169). De este modo, la autora señala que en este contexto se crearon siete emisoras indígenas: cuatro mapuches (FM Newen We Ce, en Junín de los Andes, Neuquén; AM Wajzugún 800 KHZ, en San Martín de los Andes, Neuquén; FM Kiñe Cristal Mapuche 102.5, en Los Toldos, Buenos Aires; y FM Aletwi Wiñalfe 90.9 en Aluminé, Neuquén), dos kollas (FM 90.7, Isla de Cañas, Salta; y FM América 90.7 Abra Pampa, Jujuy), dos qom (Fm 90.7 Radio Qomunitaria 90.7, en Pampa del Indio, Chaco; y FM Viquen 90.7 en Villa Río Bermejito, Chaco), y finalmente una diaguita-calchaquí (FM 90.7, en Seclantás, departamento de Molinos, Salta).

Posteriormente, en el año 2004, se conformó la Coalición por una Radiodifusión Democrática y se redactaron los 21 puntos básicos por el derecho a la comunicación con el objetivo de impulsar la formulación de una reglamentación que reemplazara la vigente⁷⁵. En este contexto, en el año 2005, se sancionó la ley 26.053 que regularizó la situación de las radios comunitarias, modificando el artículo 45 de la Ley de Radiodifusión 22.585 que impedía la participación de organizaciones sin fines de lucro al espectro radioeléctrico.

Bajo este escenario, en el año 2009, Cristina Fernández envió al Congreso el primer borrador de la LSCA que, a partir de veintitrés foros de

⁷⁴ El Programa de Participación de los Pueblos Indígenas, según Carrasco, «se trataba de un proyecto amplio de discusión política cuyo objetivo era elaborar los criterios y pautas que debe adoptar el Estado para una efectiva operativización del artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional planteándose como meta construir una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado. Interesantemente este programa se realizó con financiamiento del Estado, pero sin intervención directa del mismo en los debates. El programa se llevó a cabo en cinco instancias: local, zonal, provincial, regional y nacional» (2000, p.260). En relación a aspectos estrictamente comunicacionales, se realizaban algunas recomendaciones «garantizar el derecho a la comunicación a través de la creación de una red informática, para que toda la información de lo que afecta a la realidad indígena y a su cultura se vuelque a esa red» y «para facilitar dicha comunicación se necesitan puentes, caminos, medios de movilidad, radios comunitarias, correos, registro civil y otros» (2000, p.299).

⁷⁵ Cabe aclarar que hubo anteriormente otros intentos de formular una nueva Ley de Radiodifusión durante el gobierno de Raúl Alfonsín (1983-1989), por ejemplo, a través del Consejo para la Consolidación de la Democracia (véase Córdoba, 2013).

discusión desarrollados en distintas provincias del país, acabó con la elaboración del proyecto final en el mes de octubre del mismo año. En consecuencia, algunas comunidades y organizaciones de pueblos indígenas participaron exponiendo, discutiendo y desafiando el modo en el que querían ser reconocidos por el Estado nacional.

3.2 Los debates en torno a la comunicación con identidad

Previo a que el proyecto de la LSCA fuera aprobado, se desarrollaron algunos debates públicos en torno al modo en que los pueblos indígenas querían ser contemplados en los 21 puntos elaborados por la Coalición por una Radiodifusión Democrática. En el año 2008, FARCO realizó una Asamblea Anual del Foro Argentino de Radios Comunitarias en la provincia de Córdoba, en la que participaron dos redes de medios indígenas: la Red de Comunicación Indígena y la Red de Emisoras Interculturales de Neuquén. Allí, las organizaciones plantearon que los pueblos indígenas fueran incluidos como sujetos de derecho, pero diferenciados del sector comunitario. Esto generó una de las primeras disputas y tensiones en diálogo con organizaciones no indígenas y el Estado, dado que los 21 puntos ya no podían ser modificados (Doyle, 2016).

De este modo, cuando el proyecto de ley comenzó a ser discutido en el año 2009 en el marco de los Foros de Participación Pública, esta demanda fue reiterada junto con otras nuevas⁷⁶. Entre ellas, se sumaba la crítica de que el proyecto de ley contemplaba lenguas indígenas y no idiomas indígenas y, además, se solicitaba que los pueblos indígenas contaran con un representante en el Consejo Federal de Comunicación y dos en el Consejo Consultivo Honorario de Medios Públicos, órganos que estaban contemplados para ser creados a partir de la sanción de la LSCA⁷⁷.

⁷⁶ Según Guzmán (2011), durante el desarrollo de estos foros hubo solo 14 intervenciones de participantes que se reconocían como “indígena” u “originario”.

⁷⁷ El Consejo Federal de Comunicaciones es el encargado de elaborar y asesorar las políticas públicas de radiodifusión, telecomunicaciones y tecnologías digitales. Mientras que el Consejo Consultivo Honorario de Medios Públicos es el encargado de convocar audiencias públicas para analizar los contenidos y el funcionamiento de Radio y Televisión Argentina (RTA).

En este contexto, se conformó el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO), el cual se constituyó como el principal interlocutor de las demandas indígenas no sólo en materia comunicacional sino también en otros aspectos. Cabe destacar que, desde entonces, el ENOTPO se consolidó y reconoció a sí mismo como un espacio “oficialista” en relación al gobierno, el cual discutía y negociaba con el Estado la agenda referida a estos pueblos.

Posteriormente, en el año 2009, el marco del Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios por un Estado Intercultural realizado en la Ciudad de Buenos Aires, organizaciones que formaban parte del Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación de Pueblos Indígenas, el ENOTPO, más la presencia de otros representantes de comunidades del país, presentaron un documento denominado «Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad de organizaciones de los pueblos originarios en el anteproyecto de ley de servicios de comunicación audiovisual». Allí, se discutió la modalidad de reconocimiento, promoción y financiamiento para la sostenibilidad de los medios.

Los representantes de pueblos indígenas plantearon que se los reconociera como sujetos de derecho público y no como parte del sector privado sin fines de lucro. Según Doyle (2016), a esta petición se le sumaba la demanda de ser reconocidos en una cuarta figura que se sumara a las tres que reconocía el anteproyecto de la ley (privado con fines de lucro, privado sin fines de lucro y público estatal). A pesar de esa solicitud, el *sector pueblos indígenas* terminó siendo considerado como sujeto de derecho público estatal. De tal manera, a diferencia del *sector sin fines de lucro*, los pueblos indígenas, aunque no estaban incluidos en una categoría específica que los contemplara sólo a ellos, podían concursar como titulares de una autorización audiovisual sin límite temporal⁷⁸.

⁷⁸ El artículo 21 reconoce tres tipos de prestadores: de gestión estatal, gestión privada con fines de lucro y gestión privada sin fines de lucro. En tanto, el artículo 89, inciso f, menciona la reserva de un 33% del espectro para personas de existencia ideal sin fines de lucro, a diferencia del artículo 37 que asigna directamente «autorizaciones a personas de existencia ideal de derecho público estatal, Universidades Nacionales, Pueblos Originarios e Iglesia Católica (...) a demanda y de manera directa, de acuerdo con la disponibilidad del espectro, cuando fuera

De todos modos, una vez que la ley entró en vigencia y se presentó el instructivo «Presentación de Solicitudes de autorización de Pueblos Originarios» en 2012, AFSCA definió que sólo podían solicitar autorizaciones las comunidades que «posean personería jurídica y estén inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, perteneciente al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, organismo entendido como autoridad de aplicación de la legislación sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes en el país» (LSCA, art. 151)⁷⁹. Al respecto, en el año 2015, esta entidad lanzó oficialmente una línea exclusiva de financiamiento para proyectos de pueblos indígenas, denominada Comunicación con Identidad, en el marco de los Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual⁸⁰.

Por otro lado, en relación a la discusión sobre la inclusión del idioma indígena, este aspecto terminó siendo incorporado en el artículo 9 señalando que «la programación que se emita a través de los servicios contemplados por esta ley, incluyendo los avisos publicitarios y los avances de programas, debe estar expresada en el idioma oficial o en los idiomas de los Pueblos Originarios» (LSCA, art. 9). En el año 2015, la Defensoría del Público elaboró un libro denominado «La comunicación en lenguas originarias» (2015) donde se incluyeron cinco de ellas: ava guaraní, quechua, mapu che zungun, qom la'qtac y wichi. Allí se reunieron algunos de los artículos de la ley, especialmente los que consideraban a estos pueblos.

En este contexto, posterior a la aprobación de la ley, en el año 2012 un grupo de dirigentes indígenas (algunos de ellos pertenecientes al Qullamarka) fundó la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina (CCAIA) con el objetivo de continuar discutiendo y fomentando la participación, reflexión y desarrollo de la comunicación indígena con identidad. La CCAIA se

pertinente» (LSCA, art. 37). Cabe aclarar que los medios sin fines de lucro adquieren licencias solo por 10 años, luego deben renovarlas.

⁷⁹ Hasta diciembre de 2015 se otorgaron 55 nuevas autorizaciones a pueblos indígenas (véase Doyle, 2016, p.194).

⁸⁰ A partir del artículo 97, inciso f de la LSCA, que señala que «el 10% de los fondos recaudados por Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual tienen que ser destinados a proyectos especiales de comunicación audiovisual comunitarios, de frontera y de pueblos originarios», se creó el FOMECA.

formó a partir de un grupo de comunicadores que en 2011 se desvinculó del ENOTPO, aunque sus miembros continuaron manteniendo su adhesión respecto al gobierno nacional. Este colectivo elaboró el primer manual denominado «Comunicación con identidad. Aportes para la construcción del modelo de comunicación indígena en Argentina» (2015), el cual contó con el financiamiento del INAI⁸¹. Allí desarrollaron «un instrumento de capacitación y formación» para «recuperar la voz pública» (Equipo de Comunicadores de Pueblos Originarios, 2012) que incluía las propuestas presentadas y discutidas durante el anteproyecto de la LSCA.

«La COMUNICACIÓN CON IDENTIDAD se enmarca en un contexto de revalorización de la identidad originaria, con el uso de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, proceso que se viene desarrollando de formas muy diversas en nuestro país y todo el continente, en un contexto amplio donde la preparación de hombres y mujeres en materia de la comunicación desde una perspectiva del desarrollo integral con derecho, contribuye con la mayor pertinencia y realidad en lo referente a argumentaciones y auto-representaciones sólidas y legítimas de los propios Pueblos Indígenas. En este sentido, comunicadoras y comunicadores sostenemos que este proceso incidirá en la constitución de procesos de comunicación indígena en el terreno audiovisual, que apoyarán efectivamente un mayor uso de la comunicación audiovisual en los procesos internos de desarrollo, fomentando el diálogo, reflexión y participación en sus organizaciones en la definición de nuestra propia visión del desarrollo» (Equipo de Comunicadores de Pueblos Originarios, 2012, p.9).

De este modo, el manual presentaba una serie de principios y valores en torno a la militancia de la comunicación indígena, roles y tareas a desarrollar por un comunicador, aportes para la descolonización de la palabra y herramientas para la sostenibilidad social, cultural, institucional y económica de

⁸¹ Este manual se realizó en el marco del proyecto del INAI «Capacitación y formación de comunicadores indígenas de las organizaciones de los pueblos originarios en Argentina» y fue gestionado por el equipo de comunicación que llevó a cabo el proyecto, muchos de ellos miembros de la CCAIA.

los medios. En este sentido, en el marco del desarrollo de esta propuesta, la CCAIA planteaba que la comunicación con identidad representaba «un largo proceso de apropiación de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación por parte del movimiento indígena en Argentina y el continente» (2012, p.15). Además, incluía una serie de objetivos propuestos para el desarrollo de estos medios:

«Transformar la realidad social, política y económica de los pueblos originarios, difundir los derechos indígenas, promover la cultura originaria, defender y repudiar cualquier modo o expresión discriminatoria, contribuir al derecho de informar, informarse y estar informados, promover y dar a conocer expresiones culturales y políticas que contemplen los idiomas, las instituciones propias, la identidad, la cosmovisión, educación intercultural y la espiritualidad, y respetar la diversidad de género y etaria» (Equipo de Comunicadores de Pueblos Originario, 2012, p.32).

De igual forma, los debates en torno a esta noción también fueron resignificados y discutidos en ámbitos académicos. Allí, las primeras lecturas que surgieron mostraron cierto recelo, prejuicio y negatividad por aceptar que esta propuesta se diferenciara del sector comunitario, popular o alternativo. Al respecto, Liliana Lizondo (2015) contribuyó a los debates sobre el surgimiento de este nuevo apellido, siendo una de las primeras en estudiar la experiencia de la radio La Voz Indígena y en analizar las definiciones respecto a las disputas por una comunicación con identidad. Según la autora, esta categoría fue la elegida por los propios pueblos indígenas para definir «el tipo de comunicación producida por ellos» (2015, p.114) en el marco de los procesos de consulta previos durante la elaboración de la ley. Sin embargo, señala que es un tipo de práctica que se legitima, ante todo, mediante su uso,

«A mí me parece que es una interpelación para la academia esto de la comunicación con identidad (...) con respecto a la identidad yo he ido por el lado de la Antropología de Frederik Barth (...) y he tratado de llevarlo al viejo trabajo de Villamayor y Lamas con los modos de abordar una radio comunitaria (...) si vos me decís que otro instrumento teórico

tengo para pensar la comunicación con identidad te digo que ninguno. He tenido que precisarme en ese objeto que era la radio, desde la interpretación de esos discursos y de la interpretación de los hechos concretos del modo de administrar la radio (...) la tendencia es decir “son excluidos tienen que ir a la comunicación comunitaria” sin vuelta. Entonces, correrte de eso, además, yo soy una firme militante de la comunicación comunitaria, y correrse de ese prejuicio que tenía de que la comunicación con identidad era una noción solamente indígena, sigue siendo un desafío importante» (Liliana Lizondo, 2015)⁸².

De este modo, Lizondo abrió un debate interesante con respecto a las nociones esencializadoras que, como planteamos en el capítulo uno, pueden construir marcos teórico-metodológicos que se amolden (Fasano, 2015) a estructuras académicas ya consolidadas. También sobre las coyunturas políticas que habilitaron a que se desarrollaran nuevas discusiones no sólo en el ámbito académico, sino también al interior de las organizaciones de pueblos indígenas, muchas de ellas impulsadas por el reconocimiento de la diferencia. En este escenario, las tensiones y negociaciones contempladas en el proceso de elaboración del marco regulatorio, permitieron entrever ciertas fisuras y discrepancias sobre cómo abordar la cuestión indígena (tanto desde el Estado como la academia) y, más aún todavía, cómo dialogar y generar espacios de consenso para responder a las demandas.

3.3 Los debates y la apuesta política de la OCAN durante la aplicación de la LSCA

El proceso de gestión y construcción de la radio de la OCAN, transcurrió mucho tiempo antes de que la LSCA fuera discutida y aprobada. Sin embargo, los debates que se iniciaron durante la gestión de los gobiernos kirchneristas abrieron camino a una coyuntura política que aceleró el desarrollo del medio, inaugurado en 2016. Esto posibilitó ciertas articulaciones entre actores

⁸² Exposición en el marco del Congreso de Comunicación Popular desde América Latina y el Caribe, y el II Congreso Comunicación/Ciencias Sociales desde América Latina. Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata. Septiembre de 2015.

estatales y organizaciones sociales que militaban el derecho a la comunicación con identidad.

En el año 2009, la organización conjugó sus primeros vínculos con distintos agentes que se encontraban trabajando en proyectos comunicacionales en el marco de la aplicación de la LSCA. En este contexto, la comunidad de Nazareno intentaba integrar la lista de una de las diez radios del Bicentenario que se iban a financiar mediante el INAI a través del área de comunicación. De esta forma, la OCAN había presentado un proyecto donde supuestamente el Ministerio de Desarrollo Social cooperaría para garantizar la compra de los equipos necesarios para el funcionamiento de la radio. Sin embargo, sólo recibió la autorización para transmitir por frecuencia modulada, pero nunca concretó el beneficio para la adquisición del equipamiento.

En el año 2013, OCAN se presentó a un concurso FOMECA con el objetivo de concursar por la línea de equipamiento radiofónico. La organización resultó ganadora, pero tuvo inconvenientes para acceder al subsidio ya que, desde el INAI, mediante el representante indígena del Consejo Federal de Comunicaciones, Matías Melillán, se argumentó que el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación estaba por financiar a la organización un proyecto con esas mismas características a través de la convocatoria de las radios del Bicentenario. Por lo tanto, la OCAN debía quedar descartada para recibir los fondos del FOMECA. Finalmente, tampoco recibió lo que el INAI supuestamente iba a financiar, quedando fuera de ambas convocatorias.

Recién en el año 2014, la OCAN intentó nuevamente presentarse a un FOMECA y resultó ganadora de un proyecto por la línea de equipamiento radiofónico. Con este subsidio logró comprar algunos equipos para instalar la emisora, construir la torre de trasmisión y el estudio.

Figura 2. Torre de transmisión de la FM OCAN



Fuente: fotografía propia (2017)

Figura 3. Estudio de la FM OCAN



Fuente: fotografía propia

Unos meses después, la organización volvió a concursar mediante la línea gestión de medios comunitarios y obtuvo financiamiento para capacitaciones en producción radiofónica y talleres sobre comunicación con identidad. Con este proyecto se financiaron los encuentros que estuvieron a cargo de una integrante de la CCAIA, la cual se integró a trabajar con el objetivo de “preparar un equipo de comunicadores para la radio de OCAN” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2015).

De este modo, entre julio y diciembre del 2015, se realizaron los talleres que tuvieron como principal iniciativa abordar una breve genealogía del proceso de reconocimiento de los pueblos indígenas como proveedores de servicios de comunicación y explicar qué lugar ocupaban los mismos en el “reparto de la torta” del espectro audiovisual.

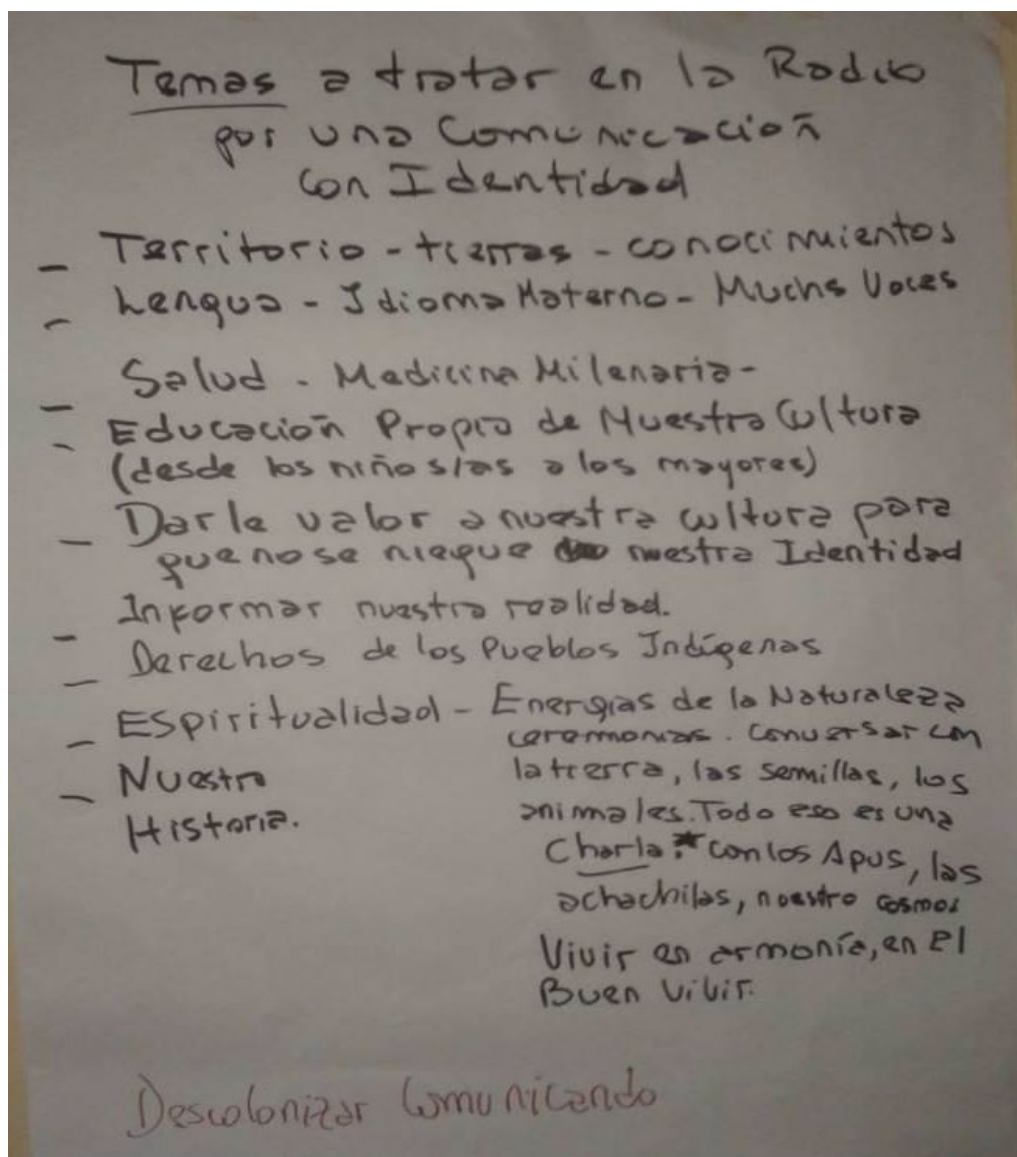
“Los pueblos indígenas acordaron en su mayoría defender una comunicación propia, “queremos que se guarde en el espectro radioeléctrico, en las ondas hertzianas, lo que significa tener a nivel satélite, atmósfera, estratósfera y demás, para los medios de comunicación indígena”. Hubo una lucha, por supuesto, en todos los lugares hay luchas de poder, porque tenían que repartir la torta, esto es, el aire, ¿no?” (Comunicadora indígena de la CCAIA. Taller de comunicación con identidad en Nazareno, julio de 2015).

También, este taller dio lugar a las primeras discusiones abiertas en las que la OCAN participó dialogando sobre comunicación con identidad. Allí se realizó una historización del término, permitiendo identificar los sentidos disputados en torno a la resignificación de identidades y pertenencias colectivas.

“Nuestra comunicación es con identidad y esa identidad la vamos a expresar en idioma materno. Y queremos que esa radio sea nuestra (...) tener una frecuencia propia, que no quede en otras manos (...) muchos indígenas querían tener su propia radio sin que alguien tuviese que abrirles las puertas. ¿Cómo aparecieron las radios comunitarias?

muchas por la iglesia, por asociaciones civiles, alguien que hacía un proyecto radio para un sector marginal, para un centro vecinal, para alguna comunidad indígena, pero la ONG manejaba la radio y le decía “bueno vengan, participen en la radio, comuniquen”. Se han hecho cosas muy valiosas, pero en las reuniones por la nueva ley de medios los pueblos indígenas querían una frecuencia propia” (Comunicadora indígena de la CCAIA. Taller de comunicación con identidad en Nazareno, julio de 2015).

Figura 4. Taller de “Comunicación con Identidad”



Fuente: fotografías propias (2015)

El énfasis puesto en la identidad buscaba fortalecer ciertos marcadores indígenas que reflejaran *lo propio*, como por ejemplo el uso del idioma materno y el reconocimiento de trayectorias singulares en el marco de las disputas territoriales. En este contexto, la pulseada por consolidar y legitimar una nueva categoría de adscripción en torno a la comunicación indígena desde la CCAIA, afianzaba estratégicamente sentidos de pertenencia que visibilizaba con mayor fuerza, para el caso de la OCAN, la *identidad indígena kolla*. Al respecto, en el marco de esta capacitación, uno de los dirigentes decía,

“Hay personas que trabajan la comunicación desde un modo que le llaman la comunicación comunitaria, hay otros que trabajan desde un modo de la comunicación popular y así, ¿no? Parecieran distintos tipos de comunicación. Y a nosotros lo que nos parecía importante que no hay que dejar de lado era el tema de la comunicación con identidad, comunicar justamente, pero fortalecido la identidad de uno, en este caso nosotros como indígenas, como comunidades kollas. Comunicar desde este ámbito, desde este fortalecimiento de la identidad y también tiene que servir este rol de los comunicadores para la lucha de las comunidades, el buen vivir que es el tema del territorio, todo eso se tiene que ir plasmando, se tiene que trabajar para que el día de mañana, en este caso para el tema de la radio, la OCAN tenga jóvenes, mayores, no tan mayores, niños, mujeres y abuelos, preparados para llevar adelante este desafío” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Taller de comunicación con identidad en Nazareno, julio de 2015).

De este modo, estos talleres dieron lugar a nuevas definiciones y anexiones coyunturales que los integrantes de la OCAN empezaron a contemplar al momento de reflexionar sobre su proyecto comunicacional. En este sentido, cabe destacar que las actividades tuvieron mayor impacto e interés entre quienes coordinaban o producían algún programa en la radio. Al respecto, un referente de la OCAN definía esta noción de la siguiente forma

“Comunicación con identidad es nuestra cultura, nuestra propia tierra, hablamos de lo que trabajamos, la tierra, que es lo que hacemos

y por ahí vienen comunicados y mensajes de que se perdieron las vacas o los burros, o dónde están las ovejas, todo eso es de nuestra comunidad propia” (Referente de la comunidad de Monoabra. Entrevista personal, 2016).

Este proceso de redefinición político-comunicacional también abrió camino a que los comunicadores de OCAN participaran de encuentros públicos con otras organizaciones y/o comunidades del país, generalmente establecidos por organismos del Estado nacional. Por ejemplo, en el año 2015, se realizó el Encuentro Latinoamericano de Comunicación Campesino Indígena: Territorio en movimiento. Voces múltiples, organizado por la Defensoría del Público, con el objetivo de generar un espacio de intercambio entre integrantes de proyectos de comunicación de Argentina y América Latina⁸³. Allí participaron referentes de la FM OCAN,

“Quise hacerme cargo de mi pueblo, de la voz de nuestro pueblo (...) Capaz que no hablamos el idioma, la lengua madre, pero sí sentimos nuestra cultura, nuestra cosmovisión dentro nuestro. A través de la comunicación, a través de los pocos medios que tenemos en el lugar, pudimos concientizar la identidad” (Dina Copa, FM 88.3 OCAN, pueblo kolla. Citado en Territorio en movimiento. Voces Múltiples. Defensoría del Público, 2015, p.64).

Sin embargo, es importantes destacar que, anterior a estas capacitaciones específicas, el Qullamarka venía discutiendo mediante sus asambleas el fortalecimiento de las radios indígenas, con el objetivo de construir una “comunicación con identidad en todo el territorio Qullamarka” y “fortalecer a las organizaciones mediante la generación de instancias de participación comunitaria” (Actas asamblea del Qullamarka, abril de 2012). En este sentido, durante las asambleas se compartían definiciones, información sobre los avances de los proyectos, capacitaciones que se estaban realizando y convocatorias que financiaban la promoción de medios audiovisuales. En

⁸³ En este contexto, también se presentó el libro «La comunicación en lenguas originarias. Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual 26.522» (2015).

general, este tema era tratado como el eje “comunicación con identidad en el territorio del Qullamarka” (Actas asamblea del Qullamarka, abril de 2012).

Además, en relación a la participación política que tuvo el Qullamarka durante ese período, cabe destacar que algunos de sus dirigentes participaron de forma muy comprometida con las propuestas de inclusión a los pueblos indígenas en la LSCA. Sin embargo, ésta se mostraba distante y crítica en relación al vínculo construido entre algunas organizaciones indígenas y el Estado, fundamentalmente por la establecida entre el ENOTPO y los organismos estatales, considerando que era fundamental sostener cierta autonomía.

“Hay que destacar que el Qullamarka habla en ese momento de la utilización política, el Qullamarka antes se definía como una organización autónoma hubo, como dijimos ayer, hubo intentos de acercamiento con el gobierno anterior, incluso acercamientos a través de hermanos de las comunidades, pero el Qullamarka se mantuvo firme “somos una organización autónoma” y cuando el ambiente era propicio para acercarse más, no lo hizo. Pero, sin embargo, no dejó de reclamar derechos o reivindicaciones (...). Los reclamos estuvieron y estarán y eso es muy bueno del Qullamarka, esa postura de decir “nosotros somos una organización autónoma” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2015).

Por otra parte, al realizarse capacitaciones y encuentros, es importante destacar que OCAN se apropió de la categoría comunicación con identidad, aunque no fue algo que se constituyó como un aspecto a discutir con demasiada relevancia en sus asambleas. Sin embargo, las reiteradas enunciaciones sobre aspectos identitarios y de revalorización cultural en torno a este concepto, fueron avaladas por el interés colectivo de llegar a consolidar una “red de comunicación propia” en todo el territorio Qullamarka y que los tuviera como interlocutores válidos para construir espacios comunes e inherentes. Al respecto, cuando le preguntábamos a un dirigente indígena de la OCAN por la apropiación o no de dicho concepto, nos decía lo siguiente,

“Creo que en ese sentido la organización es como más práctica, como más pragmática digamos, no nos entrapamos. Lo importante es que la comunicación sirva para el desarrollo comunitario, pero no sé si nos conviene entraparnos, no sé si la organización querrá entraparse en eso, en esto de discutir si es comunicación comunitaria o comunicación con identidad. Lo importante es que sirva para ese sueño de consolidar el buen vivir de las familias de las comunidades” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2015).

Consideramos que los objetivos de la OCAN con respecto a montar su emisora estuvieron relacionados a preservar un canal de diálogo que permitiera el acercamiento entre las comunidades más alejadas del municipio, contemplando que muchas de ellas tienen distancias de más de siete horas y no cuentan siquiera con acceso vehicular. Además, a esto se le agrega que, como canal de información masivo, es el único medio con el que cuentan para informar sobre determinadas actividades no sólo organizacionales sino también municipales (cobro de pensiones, jubilaciones, trámites, eventos locales, etc.). Al mismo tiempo, el proyecto comunicacional también se constituyó como un eje fundamental para fortalecer luchas y demandas estructurales estrictamente vinculadas a la problemática de las tierras. Nos referimos a las disputas por lograr obtener los títulos comunitarios y la certificación catastral de más de 240.000 hectáreas de la provincia de Salta⁸⁴.

“La radio, la comunicación, el diálogo, la ida y vuelta, es fundamental y necesaria. Muchas veces hay cuestiones negativas que se van dando, algunas veces decisiones erradas que se toman, a veces por no contar con toda la información, porque justamente esa información no llega porque está faltando el diálogo, entonces la radio de la OCAN no solo tiene que informar, sino que se tiene que convertir en un servicio de comunicación (...) que sirva para que la gente tenga la información y que con eso pueda decidir sobre algunas cuestiones, y que además sea una herramienta para esta lucha que está teniendo la

⁸⁴ Sobre el desarrollo de esta problemática nos detenemos en el capítulo cuatro.

organización, por este sueño que tiene la organización por obtener el título de propiedad comunitaria. Y bueno, cuando se piensa el tema de la radio uno de los fundamentos que se pone es justamente ese, que la radio ayude a comunicar, a informar, ayude al diálogo para que la organización con sus comunidades y sus miembros vaya dando paso a la obtención de ese título comunitario. (...) la radio tiene que ser una compañía para aquellas personas que están en lugares más alejados, que se sienten solos, pero que tengan la radio como compañía, como amiga” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2015).

4. Tensiones, rupturas y transformaciones en el ámbito de la política indígena e indigenista en torno a los derechos

El proceso de disputa política en torno a la inclusión de los pueblos indígenas como proveedores de servicios de comunicación audiovisual sin dudas se capitalizó en el marco de las transformaciones normativas durante la LSCA. En este sentido, la coyuntura política le dio centralidad a la identidad en tanto aspecto a negociar y rearticular mediante la apropiación y el uso de los medios de comunicación.

Al respecto, es importante señalar algunas consideraciones histórico-políticas que resultan fundamentales para comprender el desarrollo de este proceso. En primer lugar, no hay que desconocer que, previo a las disputas por una nueva ley de radiodifusión, las confrontaciones entre el gobierno nacional y las empresas monopólicas mediáticas atravesaban una situación particular a raíz del paro agropecuario patronal en 2008. Esto contribuyó a que el enfrentamiento entre estos actores los posicionara como adversos. Allí, la propuesta de la LSCA fue considerada como un batacazo que, desde el gobierno, buscaba desarmar la matriz comunicacional concentrada en pocas manos⁸⁵. En segundo lugar, con respecto a los pueblos indígenas en particular,

⁸⁵ En el año 2008 se desarrolló este extenso conflicto raíz de las retenciones impositivas del Estado al maíz, la soja y el trigo. Desde entonces, durante 129 días, distintos empresarios del sector agropecuario bloquearon rutas y desabastecieron a las ciudades. En este contexto, las coberturas mediáticas (especialmente las del Grupo Clarín, La Nación, Infobae y Perfil)

es importante remarcar que, tanto las transformaciones estatales referidas a aspectos normativos como los espacios de participación que se generaron, apelaron a la consolidación de un acuerdo entre organizaciones que posteriormente, en su gran mayoría, se reconocieron como afines al gobierno nacional.

De este modo, consideramos que el acceso a los servicios de comunicación audiovisual en torno a ciertos sentidos construidos y disputados a través de la indigeneidad se hicieron visibles como una de las reivindicaciones más importantes durante el período kirchnerista. Sin embargo, esto dejó al descubierto algunas fisuras y discrepancias en los modos de llevar a cabo las políticas indigenistas. Nos referimos al modo en que se entretejieron determinadas relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas, constituidas mediante determinados interlocutores que fueron considerados como los válidos para representar a estos pueblos en materia comunicacional. Como señalamos anteriormente, esto generó ciertas rupturas entre organizaciones que, en su mayoría, llevaban años unificando sus demandas a nivel nacional, sobre todo las vinculadas a la propiedad de las tierras.

Al respecto, desde el año 2010 en adelante, ese aire de desacuerdo entre las organizaciones se manifestó en relación al descontento por los mecanismos de representación frente al Estado. No todos los pueblos de Argentina formaron parte del ENOTPO ni mucho menos de los foros de consulta previos de la LSCA, lo que puso en jaque, tal como plantea Briones (2015), las condiciones de posibilidad de quiénes podían participar legítimamente de la construcción de un modelo nacional y popular. Al respecto, Doyle (2016) también señala algunos aspectos interesantes a tener en cuenta en relación a las acciones emprendidas por quienes eran considerados actores legítimos para el Estado

operaron como canales opositores al gobierno nacional con un sesgo pro-campo (Zunino y Aruguete, 2010; Zunino, 2011). La presentación de la LSCA significó una ruptura en la relación entre estos poderes, ya que algunos artículos obligaban a estos canales a adecuar sus licenciatarios a ser propietarios de no más de 24 licencias. Sin embargo, estos no lograron cumplirse y en su mayoría detonaron en casos particulares aún judicializados.

«Conformaron el área de comunicación del INAI, participaban en la organización de la Semana de Cine Indígena, eran los interlocutores entre el INAI y el AFSCA. Y mantuvieron la representación en el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual. Ello motivó que, desde otras organizaciones indígenas (por ejemplo, desde el mencionado Consejo Plurinacional Indígena), se demandara que el AFSCA reconociera también a otros interlocutores» (Doyle, 2016, p.197-198).

De este modo, el escenario coyuntural de la LSCA remite a ciertas transformaciones específicas en materia de derecho y reconocimiento de la diversidad, permitiéndonos reflexionar sobre otras demandas estructurales no resueltas y que, posterior al 2015, permitieron entrever la delicadeza y fragilidad con la que conviven los pueblos indígenas respecto, por ejemplo, a las disputas por las tierras. Con esto nos referimos a la Ley 26.160, sancionada en 2006, la cual prevé la realización de un relevamiento territorial en todo el país y prohíbe los desalojos a comunidades indígenas. Sin embargo, esta ley fue prorrogada tres veces en los años 2010, 2014 y 2017 ya que menos del 40% del territorio ha sido relevado⁸⁶. De este modo, estos acontecimientos se presentan como momentos propicios, en tanto hechos históricos, para leer las mutaciones de las políticas y reivindicaciones indígenas, las discrepancias en la interna de estos movimientos y las flaquezas de muchas reglamentaciones vigentes.

Otro ejemplo aconteció durante la Marcha de los Pueblos Originarios Caminando por la Verdad, hacia un Estado Plurinacional realizada en 2010, cuando un numeroso grupo de indígenas arribó a la ciudad de Buenos Aires con el objetivo de recorrer distintos puntos del país (región sur, oeste y norte) con una diversidad de pueblos que, hasta el momento, nunca se había visto en el espacio público. En este contexto, la marcha irrumpió en medio de los festejos organizados por el gobierno nacional en torno al Bicentenario de la Revolución de Mayo. Allí, la entonces presidenta de la Nación, Cristina

⁸⁶ Esto fue, entre otras cosas, una de las consecuencias que trajo a colación la desaparición y muerte de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel, durante la gestión del gobierno de Mauricio Macri, mediante la intervención de gendarmería en el Pu Lof en Resistencia de Cushamen. Allí, los intentos de desalojo y las represiones a la comunidad estuvieron atravesadas por los históricos conflictos territoriales entre la empresa Benetton y el pueblo Mapuche, disputa que aún continúa sin resolverse.

Fernández, recibió en la Casa de Gobierno a un grupo de líderes (entre ellos se encontraban varios referentes del Qullamarka) que hicieron entrega de una serie de documentos. Uno elaborado por el ENOTPO, titulado Pacto del Bicentenario entre los Pueblos Originarios y el Estado argentino: una política de interculturalidad para la construcción de un Estado Plurinacional y otro denominado Caminando por la Verdad. Hacia un Estado Plurinacional, elaborado por la Organización Barrial Tupac Amaru⁸⁷. En estos documentos se solicitaba tomar medidas en relación a la explotación y extracción de los recursos naturales, el derecho a la consulta previa, libre e informada, el derecho a la comunicación y la creación de un ministerio intercultural indígena que incorporara la participación directa de referentes indígenas como parte de las decisiones que toma el Estado. En esta ocasión, los indígenas expresaron su agradecimiento por el recibimiento, pero le exigieron a la presidenta que pusiera en marcha leyes que ella misma había aprobado durante su gestión. En efecto, ella les solicitó que sean «inteligentes, sensatos y realistas» (Svampa, 2016, p.355) aceptando los cambios modernos. Finalmente, estas palabras no fueron tan bien recibidas pese a la retórica multicultural, generando algunos desacuerdos y críticas entre las organizaciones y/o comunidades.

Paradójicamente, durante este contexto, la OCAN se encontraba montando por fin, después de muchos años de insistencia y trabajo, su radio comunitaria. Al mismo tiempo, emprendía acciones legales para obtener los títulos comunitarios de las tierras, hecho que hasta la actualidad continúa sin resolverse⁸⁸. Esto es un claro ejemplo de cómo ciertas demandas cobraron relevancia durante 2008-2015 y se resolvieron mediante políticas públicas concretas, mientras que otras debieron (y aún deben) atravesar largos procesos burocráticos para justificar por qué se reclama lo que se reclama. De esta manera, las disputas por las tierras continuaron acentuándose sobre

⁸⁷ La Organización Barrial Tupac Amaru es un movimiento asambleario de sectores urbanos que surgió en el marco de la crisis económica en la década de 1990. Actualmente es liderada por la dirigente Milagro Sala, quien está presa desde el año 2016 (actualmente con prisión domiciliaria) acusada de desviación de fondos públicos para la construcción de viviendas sociales y daños agravados por un escrache realizado al actual gobernador jujeño, Gerardo Morales. Desde entonces, Sala ha sido hostigada, violentada y maltratada, denunciando, ante organismos internacionales de Derechos Humanos, el ensañamiento y la persecución del Gobierno de Jujuy (véase Gaona, 2016).

⁸⁸ Sobre la especificidad histórica y política de esta problemática nos tenemos en el capítulo cuatro.

ciertos requerimientos estatales que exigen que cada comunidad o pueblo certifique la identidad indígena y la ocupación ancestral de los territorios.

Por otra parte, tampoco podemos dejar de señalar que, en tanto instancia legítima y hegemónica, la lógica del derecho se presenta como canal oficial para obtener beneficios, intereses y disputar demandas desde y entre los pueblos indígenas. A partir de allí, es posible que las luchas por los territorios constituyan acciones de militancia, agrupando un conjunto de prácticas ligadas a la reivindicación identitaria, el acceso a los recursos y la garantía del ejercicio de los derechos a la comunicación, la educación bilingüe, la tierra, el agua, la luz, la vivienda, etc.

Desde esta clave de lectura, entendemos que las relaciones que estos pueblos entablaron con el Estado durante el periodo 2008-2015 fueron cambiando y presentando aspectos de negociación o tensión de acuerdo a los posicionamientos, las alianzas y las confrontaciones entre distintos actores. En este contexto, la LSCA fue un escenario que permitió entrever qué condiciones de posibilidad se habilitaron para construir consenso. En efecto, se conjugaron instancias organizativas y de articulación para reconocer a la diferencia cultural como política de reparación histórica. Allí el Estado constituyó su hegemonía en base a nociones como las de inclusión y pluralidad para consolidar determinados grupos, espacios y canales de diálogo.

CAPÍTULO IV

LA “LUCHA POR EL TERRITORIO” DEL PUEBLO KOLLA EN NAZARENO: ENTRE LA PROMOCIÓN, EL DESARROLLO Y LOS DERECHOS HUMANOS

Introducción

Yo creo que entre las comunidades tenemos que ir charlando, tratar de ir convenciendo. A veces hacemos política para votar por ciertos candidatos y yo creo que tenemos que ir haciendo política para nosotros mismos, eso tiene que ver con el tema tierra. Tenemos que convencernos entre todos que lo mejor es el título comunitario, porque ahí entre todos nos peharemos, pero el territorio es nuestro (Lideresa indígena de San Francisco de Tuc Tuca. Asamblea de la OCAN, 2019).

A medida que desarrollamos nuestro trabajo de campo con mayor periodicidad, fueron emergiendo otros intereses y problemáticas más allá de las vinculadas a la radio. En este sentido, aunque nuestra intervención generalmente estaba relacionada con los talleres de comunicación indígena, al poco tiempo comenzaron a conectarse con los avances y retrocesos del “tema territorio”. A raíz de esto, nuestra comprensión sobre los procesos histórico-políticos se complejizaron, permitiéndonos indagar en las demandas territoriales de los Valles interandinos.

Fue así como, además de viajar a Nazareno, comenzamos a participar de otros encuentros entre comunidades kollas en municipios cercanos. Por ejemplo, en 2017, asistimos a un taller de comunicación indígena en Santa

Victoria Oeste que tenía como objetivo profundizar en los procesos comunicacionales de la Unión de Comunidades Aborígenes Victoreñas (UCAV). También asistimos a una asamblea Qullamarka en Los Toldos donde se iba a discutir la puesta en marcha de una serie de capacitaciones radiofónicas entre la Comunidad Indígena Alta Cuenca del Río Lipeo Los Toldos (CIACRL) y organismos estatales de comunicación. En ambas oportunidades, los debates recuperaban la problemática territorial y las “luchas históricas” emprendidas por los abuelos⁸⁹ y líderes indígenas. Allí, empezamos a notar que los proyectos radiofónicos tenían una especial relación con las demandas estructurales, ya que entre sus objetivos siempre se mencionaba el “problema de la tierra” como un aspecto a fortalecer y reivindicar.

Todo esto nos llevó a considerar el estrecho vínculo entre las metas propuestas por las organizaciones para consolidar sus medios y articularlos con las disputas territoriales. Allí se pensaba a las radios como “un servicio para las comunidades” que aporten al “sueño de obtener el título de propiedad comunitaria” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2015) y contribuyan a la creación de “una red de comunicación propia” en todo el territorio Qullamarka (Actas asambleas del Qullamarka, abril de 2012). De tal manera, comenzamos a preguntarnos qué implicaba para las organizaciones crear una “red propia”. Por un lado, esto guardaba especial relación con las imposibilidades geográficas del territorio, ya que una radio, por más potencia que tenga, es insuficiente para lograr cubrir las sinuosas y extensas disposiciones espaciales de los Valles interandinos. Por otro lado, representaba, en términos identitarios, una cierta revalorización y resignificación de lo kolla vinculada a crear “áreas de comunicación inter-comunitarias” (Actas asambleas del Qullamarka, abril de 2012) en pos de fortalecer las demandas y disputas colectivas de las comunidades indígenas.

⁸⁹ La categoría de abuelo o abuela es una referencia usada en la región para referirse a hombres y mujeres mayores, vivos o muertos, que conllevan el saber y la experiencia de generaciones anteriores. Son considerados, además, quienes establecen puentes entre las formas de producción *ancestrales* y la vida cotidiana actual de las familiares.

Desde entonces, nuestro trabajo de campo desvió parte de su atención a los medios y empezó a mirar mediaciones (Martín-Barbero, 1987). Allí observamos relaciones construidas entre distintos actores para poner en funcionamiento no solo proyectos de comunicación, sino también programas vinculados a la infancia, la mujer y la salud pública desde un enfoque del “desarrollo humano” e “integral”. A partir de esto, la “lucha por el territorio” comenzó a gestarse poniendo de relieve “memorias de los ancestros” e historias de violencia y despojo vinculadas al Ingenio San Martín del Tabacal.

Particularmente en los Valles interandinos, desde el retorno democrático en 1983, la politización y juridización de las demandas por las tierras adquirió centralidad por medio de una serie de eventos, sucesos y alianzas entre actores religiosos, estatales e indígenas. En un primer momento, mediante un conjunto de programas sociales, permeados por un discurso que buscaba revalorizar «las pautas culturales y las “energías solidarias” de los pobres y sus formas de vida» (Álvarez Leguizamón, 2008, p.11-12), el municipio de Nazareno comenzó a ser intervenido a través de las denominadas políticas sociales. La puesta en marcha de un conjunto de planes dirigidos por misioneros claretianos para *subsananar la pobreza* de las poblaciones rurales estuvo orientado a trabajar en pos del desarrollo humano, la promoción y la dignificación. En una segunda instancia, a partir de la década de 1990, los programas transformaron sus horizontes hacia objetivos vinculados al financiamiento de cooperación internacional desde una lógica técnica y productiva. Con el objetivo de incorporar leyes y tratados internacionales y nacionales sobre Derechos Humanos de pueblos indígenas, los proyectos se orientaron a beneficiar a pequeños productores mediante un proceso participativo entre las comunidades y sus socios externos⁹⁰. En este contexto, el trabajo realizado por

⁹⁰ En este escenario, la relación entre Derechos Humanos y pueblos indígenas sería redefinida por la ONU, de tal manera que los debates sobre la reformulación del Convenio 107 de la OIT en 1989, llevaron a la redacción y aprobación del Convenio 169, el cual reconoció a dichos pueblos el control de «su desarrollo económico, social y cultural» (Art. 7, inc. 1). Esta declaración fue resignificada por las experiencias latinoamericanas de organizaciones indígenas de las últimas décadas del siglo XX, denominadas por algunos autores como retorno del indio (Albó, 1991) o emergencia indígena (Bengoa, 2000). Particularmente en Argentina, la Ley N° 23.302 del año 1985 llamada “Sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes de Argentina”, conocida como “Ley de la Rúa”, cimentó uno de los primeros marcos legales frente a los reclamos indígenas.

el Programa Social Agropecuario (PSA) significó la apertura a nuevas iniciativas que, conjugando el trabajo religioso de los claretianos y reivindicando los derechos indígenas, comenzaron a trabajar en torno a la restitución de las tierras de la Finca Santa Victoria.

En el marco de estas intervenciones se conformó la Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno y, posteriormente, la Coordinadora de Organizaciones y Comunidades Kollas Autónomas, el Qullamarka. Al indagar en estos procesos organizativos, a través de los relatos suscitados en los encuentros, asambleas y talleres de comunicación, observamos que los pobladores referían indistintamente al trabajo de los misioneros, los técnicos territoriales y la municipalidad para gestionar subsidios que canalizaron demandas locales. En los hechos, la organización siempre figuraba como una entidad beneficiaria que, en la mayoría de los casos, debía aportar la mano de obra cuando se trataba de proyectos de infraestructura. De este modo, comenzamos a indagar en la constitución de estas nuevas relaciones y las formas jurídico-políticas que se establecieron a lo largo de casi treinta años. Allí observamos una fuerte profundización en la burocratización de la política local configurada en torno a la reproducción del hogar, la administración de los recursos y la posibilidad de crear nuevos puestos de trabajo.

En este capítulo exploramos esta problemática en particular, examinando las experiencias políticas que constituyeron las demandas territoriales en Nazareno. Para ello, en primer lugar, reconstruimos las tramas del despojo durante la Colonia y la conformación del Estado-nación, con el objetivo de historizar sobre los procesos políticos del pueblo kolla en los Valles interandinos. En segundo lugar, analizamos el accionar de un conjunto de actores que contribuyeron a la emergencia de organizaciones indígenas. Finalmente, desarrollamos una genealogía de los procesos organizativos hasta conformar la supra-organización como una apuesta política colectiva en torno a la “lucha por el territorio”.

1. Las tramas del despojo durante la Colonia y la conformación del Estado: el Marquesado de Yavi y el Ingenio San Martín del Tabacal

Históricamente, las singularidades que atraviesan las disputas territoriales de nuestro caso de estudio refieren a espacios de ocupación de sociedades indígenas que desde la época colonial fueron apropiados mediante mercedes reales o encomiendas y otorgadas a españoles. Este proceso sentó las bases para que unas pocas familias concentraran diferentes proporciones de tierras denominadas haciendas, es decir, latifundios con extensiones agrícolas de gran tamaño. Desde el siglo XIX, muchas de estas disposiciones devinieron en lo que actualmente se conoce como fincas, algunas legitimadas como propiedades privadas y otras expropiadas en concepto de tierras fiscales (Reboratti, 2009). En este escenario, los pueblos indígenas, inhabilitados de gozar de una legislación que los reconociera como dueños de las tierras anidadas, pasaron a ser considerados como ocupantes y usurpadores, siendo despojados de sus lugares de vida.

El origen del Marquesado de Yavi o Tojo refiere a un dominio extendido, por más de dos siglos, entre el sur boliviano, los Valles interandinos y la Puna jujeña. Su localización estuvo vinculada con mercedes de tierras otorgadas luego de la fundación de la ciudad de Tarija en Bolivia, a fines del siglo XVI, más la posesión de una encomienda en Casabindo y Cochinoca, y la producción de una empresa minera en el Potosí⁹¹. El título nobiliario fue concedido por la corona española a Fernández Campero⁹². A su muerte se inició el mayorazgo de Tojo, el cual existió por varias generaciones hasta que el cuarto marqués, Juan José Feliciano Campero, dejó de apoyar a las tropas realistas y fue tomado prisionero por los españoles. El hijo de éste, Fernando Campero Barragán, heredó las posesiones convirtiéndose en el último propietario del mayorazgo (Teruel, 2016; Reboratti, 2009).

⁹¹ Según Reboratti (2009, p.63) tanto la encomienda como la merced de tierras tuvieron influencia en el *Alto Bermejo*. Para el autor, «la encomienda era en su origen una cesión por parte de la corona de los derechos de labor sobre un grupo indígena, supuestamente dirigidos a catequizar a éstos y convertirlos a la doctrina cristiana» y, la merced de tierras, «era una cesión de territorio dirigida a su puesta en valor por parte de un español». De este modo, la primera no implicaba la posesión de tierras, mientras que la segunda sí.

⁹² Fernández Campero, además de ser nombrado encomendero de Casabindo y Cochinoca, se consagró como el Marqués de Yavi.

En 1883 estas posesiones quedaron divididas entre dos Estados nacionales: Argentina y Bolivia. La mitad de estas tierras se redujeron debido a expropiaciones en la Puna jujeña, pero los descendientes del Marqués conservaron dos importantes haciendas en el sector argentino: Yavi y Santa Victoria⁹³. Recién a fines del siglo XIX la legitimidad de los títulos del marquesado fue cuestionada, generando conflictos entre los propietarios y los pueblos indígenas. En este contexto, según Teruel (2016, p.400), un grupo de pobladores se negó a pagar las rentas y exigió la expropiación de las tierras, denunciando, además, el despotismo de la familia Campero. Posteriormente, estas fueron fiscalizadas con el argumento de que la encomienda no implicaba derechos sobre la tierra. En este contexto, entre 1872 y 1876, una oleada de reclamos producidos desde los indígenas hacia los terratenientes conjugó un clima que acabó con la anulación de los decretos de fiscalización. Allí, el gobierno, organizó una *campaña de pacificación* en la Puna que acabó desatando, en el año 1875, la Batalla de Quera donde los indígenas fueron derrotados y obligados a seguir bajo el sistema de arrendamiento por casi un siglo más. Sin embargo, en 1887, parte de estas tierras fueron declaradas fiscales, desarticulando la poderosa estructura colonial en la frontera argentino-boliviana (Madrazo, 1982; Rutledge, 1987; Teruel, 2016)⁹⁴.

Durante el siglo XX, gran parte de los Valles interandinos fueron adquiridos por el Ingenio San Martín del Tabacal, fundado en 1920 en el departamento de Orán. Uno de sus principales dueños, el terrateniente Robustiano Patrón Costas, obtuvo la Finca San Andrés y la Finca Santiago, y arrendó la Finca Grande de Santa Victoria hasta mediados de siglo, obligando a los pobladores a pagar el alquiler de la tierra mediante su trabajo en la producción de caña de azúcar. De este modo, la conformación del mercado

⁹³ Ejemplos de estas disposiciones en los Valles interandinos son Finca San Andrés (en el actual departamento de Orán), Finca Santiago (en el actual departamento de Iruya), Finca Santa Victoria (actual departamento de nombre homónimo) y, con menor extensión, Finca Los Toldos.

⁹⁴ La rebelión indígena de 1872-1875 significó uno de los sucesos más importantes de la Puna jujeña. No solo por sus implicancias políticas y económicas sino también porque simbolizaba el primer levantamiento indígena contra el terrateniente más rico del norte argentino y el sur boliviano, Fernando Campero Barragán. Aunque esta sublevación acabó con la Batalla de Quera en 1875, Campero perdió unas 600 mil hectáreas que se convirtieron en tierras fiscales (Teruel, 2016). Según Espósito (2017), estos sucesos fueron caratulados como una “amenaza comunista” en los diarios de la época.

capitalista azucarero se estructuró en concordancia con el crecimiento de esta agroindustria, concentrando a distintos grupos indígenas de las provincias de Salta y Jujuy en épocas estacionales de zafra (Campi y Lagos, 1995).

La Finca Santa Victoria es un caso ejemplar, ya que los Campero alquilaron las tierras al Ingenio San Martín del Tabacal desde 1930 hasta 1960, obligando a los habitantes a trabajar en él sin recibir dinero a cambio. Esta explotación de los trabajadores se realizaba bajo el fundamento de que su trabajo equivalía a la retribución económica que debían abonar por la parcela de tierra que ocupaban, es decir, por su calidad de arrendatarios (Madrazo, 1982; Reboratti, 2009). A mediados del siglo XX, los pobladores comenzaron a emprender acciones colectivas para recuperar las tierras, como lo fue el Malón de la Paz en 1946. Finalmente, ante la creciente negación de continuar pagando el arriendo, la familia Campero decidió conceder el sector con menor productividad de la finca a los pobladores mediante boletas de compra venta ilegales, conocidas como boletas rosadas. Este mecanismo, operativizado a través del administrador de la finca y el contratista del ingenio, implicaba obligar a los pobladores a comprar los terrenos «bajo pena de ser desahuciados si se negaban» (Teruel, 2016, p.411). Un detalle particular sobre este asunto es que, durante el taller de memorias y mapas que mencionamos en el capítulo dos, los pobladores recuperaron la historia de compra-venta de las tierras mediante el uso de las boletas. Estas aún se conservan y fueron presentadas como pruebas cuando se inició el juicio contra el Estado nacional y provincial por las disposiciones reclamadas.

En este contexto, la conflictividad entre los indígenas, los administradores de los ingenios y los terratenientes continuó hasta lograr, en la década de 1960, la finalización del pago de arriendo. A partir de ese momento, los procesos organizativos, las alianzas y los modos de enfrentar no solo a los propietarios de las tierras sino también al Estado, conjugaron una serie de disputas y negociaciones entre distintos actores. En el próximo apartado nos ocuparemos de desarrollar y reconstruir cómo se establecieron estas articulaciones desde un *locus* político colectivo en torno a la “lucha por el territorio”.

2. Agentes, instituciones religiosas y prácticas del desarrollo por una organización comunitaria

Durante fines de la década de 1970, los primeros programas implementados en los Valles interandinos se llevaron a cabo mediante el Programa de Salud Rural, luego denominado Programa de Atención Primaria de la Salud (APS)⁹⁵. La política pública estaba «destinada a la cobertura de las regiones rurales más alejadas, aquellas con mayores carencias socio-económicas y peores indicadores sanitarios» (Torres y Torres, 2010, p.42). Comenzó desarrollándose en Iruya y luego en los municipios de Nazareno y Santa Victoria Oeste.

El programa APS tenía como objetivo principal crear un grupo de agentes sanitarios, quienes debían censar a la población, promover hábitos de higiene y prevención de enfermedades que permitieran progresar hacia «niveles más dignos de salud y bienestar» (Marco Doctrinario APS, citado en Quiroga Mendiola *et al.*, 2006 p.393). Esto implicaba monitorear a las poblaciones, sus condiciones sanitarias, controlar embarazos, desnutrición y crecimiento infantil. Además, los agentes, no sólo recorrían los parajes más alejados para concientizar sobre hábitos de higiene y salud pública, sino que también informaban sobre planes sociales de asistencia y contraprestación. Es decir, programas que incluían la cooperación de los beneficiarios mediante mano de obra para la construcción de algunos edificios como, por ejemplo, puestos sanitarios.

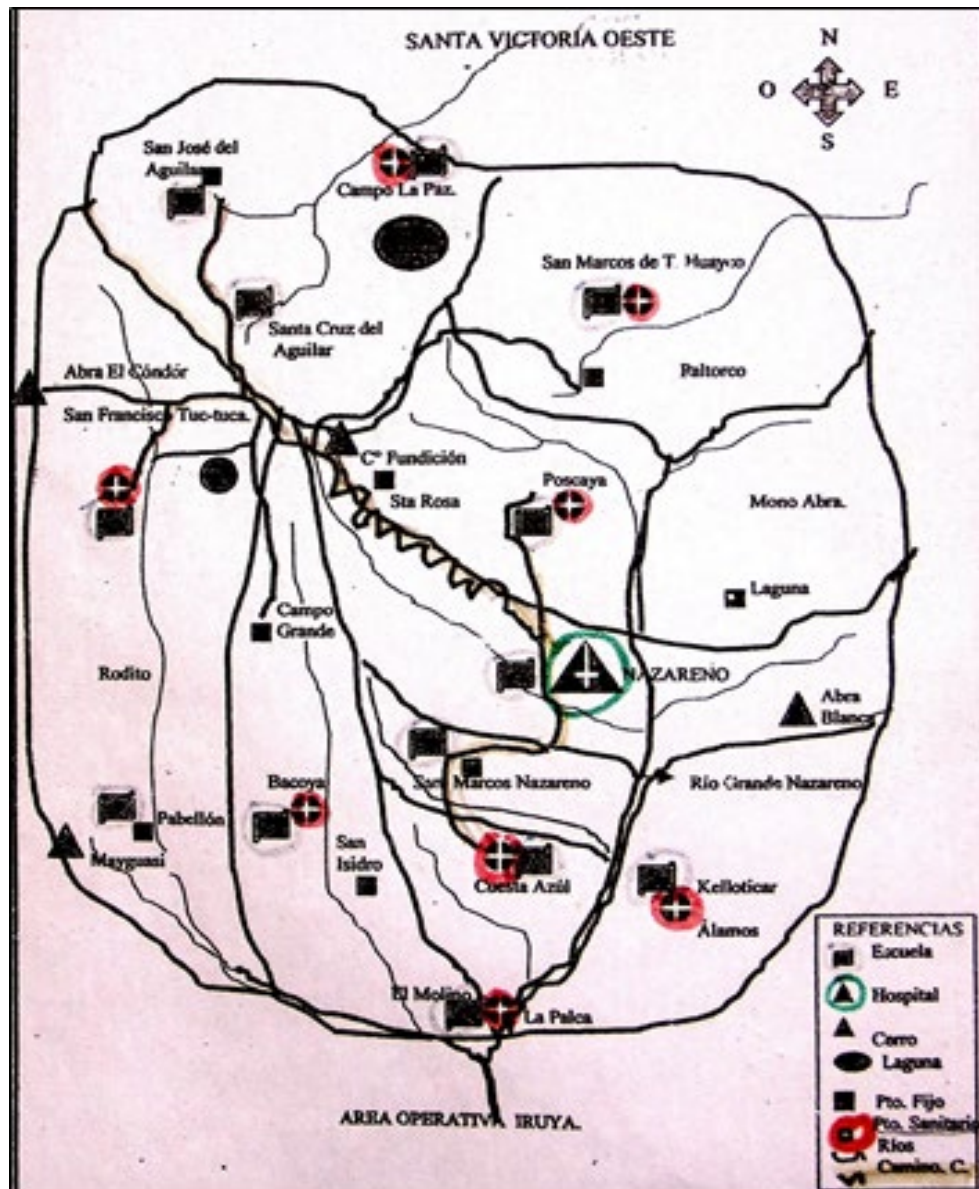
Por otra parte, en un escenario de reconfiguración neoliberal, estos programas buscaban incentivar la creación de nuevos puestos de trabajo dada la situación de crisis económica en la que se encontraban los ingenios⁹⁶. Allí se

⁹⁵ Según Torres y Torres (2010, p.23) la llamada Atención Primaria de la Salud se legitimó oficialmente en la Conferencia Internacional de la Organización Mundial de la Salud en 1978 y fue definida como «asistencia sanitaria esencial basada en métodos y tecnologías prácticos, científicamente fundados y socialmente aceptables, puestos al alcance de todos los individuos y familias de la comunidad, mediante su plena participación y a un costo que la comunidad y país puedan soportar, en todas y cada una de las etapas de su desarrollo con un espíritu de autorresponsabilidad y autodeterminación». Sus objetivos principales eran la cobertura total, la participación comunitaria e integración intersectorial, el uso de la tecnología apropiada y la incorporación de saberes y recursos locales.

⁹⁶ De la mano de la descentralización y flexibilización laboral durante las décadas de 1980 y 1990, muchos ingenios azucareros y algodoneros del país quebraron. Sin embargo, cabe aclarar que, más allá de la crisis económica a nivel nacional, la pérdida de puestos de trabajo

confeccionaban cartografías de la zona mediante *rondas sanitarias* que permitían diagnosticar las necesidades económicas y sociales de cada comunidad, canalizando las demandas para lograr el ingreso de una mayor cantidad de médicos y enfermeros al municipio.

Figura 5. Disposición de puestos sanitarios en conexión con el hospital central de Nazareno



Fuente: Programa de Enfermería. Hospital de Nazareno.
Fotografía propia (2018).

también se debía al incremento de ciertas técnicas modernas de cosecha que reemplazaban la mano de obra indígena (Reboratti, 2009).

Según Torres y Torres (2010, p.42) cada «sector de trabajo» estaba bajo la responsabilidad de un agente sanitario que era especialmente «adiestrado» en prevención y promoción de la salud. Su trabajo consistía en aproximarse mensualmente al hogar de cada familia, organizando visitas con la mayor frecuencia posible. Para Milana (2019, p.94), estas redes de trabajo determinaron en muchos casos el «retorno al territorio», es decir, el regreso de muchos pobladores que, dado el contexto, emprendían la vuelta desde la ciudad hacia su comunidad para retomar el cuidado de animales y pisos de cultivos.

A mediados de la década de 1980, un grupo de agentes sanitarios que se encontraba trabajando en dicho programa comenzó a capacitarse mediante una serie de encuentros con la Prelatura de Humahuaca⁹⁷, provincia de Jujuy, organizados por la Obra Claretiana para el Desarrollo (OCLADE). OCLADE se conformó como una fundación sin fines de lucro integrada por hombres y mujeres comprometidos con el trabajo social de la iglesia católica, el desarrollo humano y la caridad religiosa.

A partir de estos encuentros coordinados por OCLADE, bajo las órdenes del Obispo Márquez Bernal, los proyectos buscaban, por un lado, financiar distintas áreas como producción, niños, mujeres y comunicación social. Esto último implicaba el desarrollo y la conexión de aparatos de radiocomunicación que conectaban los puestos sanitarios de cada comunidad con el hospital central⁹⁸. Por otro lado, mediante los encuentros entre claretianos e indígenas, se buscaba formar «animadores comunitarios» (Torres y Torres, 2010, p.64) quienes, aparte de «animar a las comunidades», se ocupaban de predicar la catequesis e introducir «la palabra de Dios». De este modo, el objetivo social de la Iglesia era lograr la promoción humana en zonas consideradas de extrema pobreza y exclusión económica, con características como el «aislamiento» y una «cultura del silencio» (Olmedo Rivero, 2004).

⁹⁷ Cabe aclarar que la Prelatura fue creada en 1969. Concebida a modo de diócesis, con autonomía y bajo las órdenes de un Obispo, abarcaba la Quebrada de Humahuaca y Puna de Jujuy. A partir de 1972, dicha jurisdicción se amplió al incluir los departamentos salteños de Santa Victoria e Iruya (Olmedo Rivero, 2004).

⁹⁸ Abordamos el uso de estos dispositivos comunicacionales en el capítulo cinco.

En este sentido, destacamos la figura fundamental del *padre Pedro Olmedo*, quien se ocupó de promover «un modelo evangelizador de comunidades eclesiales de base, relacionado con la Teología de la Liberación» (Torres y Torres, 2010, p.138) no solo en los Valles interandinos sino también en la zona de la Puna y la Quebrada de Humahuaca⁹⁹. El padre Pedro constituyó una personalidad emblemática en el norte del país, referenciado como un sacerdote que tempranamente «supo identificarse con la cultura de su gente e integrarse en la vida dura del pueblo colla» (Olmedo Rivero, 2004, p.68). Al respecto, sobre el padre Pedro, existen algunos registros escritos por otros misioneros claretianos que reconstruyeron su vida y su servicio espiritual. Por ejemplo, su hermano, el sacerdote Jesús Olmedo Rivero, escribió la biografía denominada «Pedro Olmedo. Un Obispo como la gente» (2004) donde, además de relatar la vida de este hasta su llegada a los valles, describe los programas y planes llevados a cabo por OCLADE y que tenían como beneficiario al «pueblo colla»¹⁰⁰.

«La situación social del pueblo colla, la veremos a través de estas páginas, ha sido y sigue siendo de profunda pobreza y marginación. No obstante, la situación geopolítica de la tierra de los collas siempre ha sido vital para el país, por ser zona fronteriza con Bolivia y Chile; aunque nunca fue correspondida ni recompensada por las ayudas y preocupaciones sociopolíticas de los distintos gobiernos» (Olmedo Rivero, 2004, p.67).

⁹⁹ Destacamos los aportes de Miguel Leone (2016) quien estudia el despliegue de las redes sociales de pastoral aborígen en la región chaqueña entre 1970 y 1985. Para este autor, el paradigma desarrollista de la década de 1960 generó las condiciones de posibilidad para incorporar saberes antropológicos y agentes de la pastoral en torno a la promoción aborígen.

¹⁰⁰ Cabe destacar que el Obispo Pedro Olmedo es considerado una figura emblemática en las luchas sociales y la resistencia al neoliberalismo en la década de 1990. Además, en el año 2017, en una misa celebrada en Humahuaca con la presencia del gobernador de Jujuy, Gerardo Morales, y el ex presidente Mauricio Macri, el obispo le exigió a este último, en plena ceremonia, que “deje de gobernar para los ricos y ayude a los pobres”. También le solicitó que retirara sus custodios y dejara entrar al pueblo a la iglesia. Estos hechos repercutieron mediáticamente y fueron tildados como de regaño y fuertes críticas al gobierno nacional, sumado a que el pueblo de Humahuaca había abucheado la presencia de Macri. Sin embargo, con cierto aire de venganza, al poco tiempo, Rodrigo Solá, referente del área de los pueblos indígenas en la Defensoría Nacional de Jujuy en el marco de un acuerdo con la Prelatura (quien además es actualmente el abogado de las organizaciones indígenas que disputan la Finca Santa Victoria), fue despedido sin causa alguna.

De este modo, a través de OCLADE y en especial por medio del Padre Pedro, la Prelatura puso en marcha diversos proyectos, entre ellos el programa Agentes de Producción Animal (APA) que se desarrolló desde 1986 en Iruya como «alternativa andina de desarrollo local». Estas iniciativas implicaban capacitar a personas de las comunidades desde el conocimiento veterinario para que pudieran realizar «visitas domiciliarias, censo de animales, pautas de cuidado y crianza de los mismos» (Torres y Torres, 2010, p.72). Posteriormente, a raíz de la aceptación y demanda de la gente, comenzó a desarrollarse en los municipios de Nazareno y Santa Victoria Oeste a cargo del *hermano Manolo*, también claretiano, quien se ocupó de gestionar y llevar a cabo la implementación del proyecto (Gaspar y Pineda, 2012).

“Eran reuniones de capacitación, exclusivamente para quienes estaban ejerciendo, se estaban adiestrando para este tipo de trabajo... y después nosotros que hacíamos, salíamos al campo, cada agente de salud tenía una cierta cantidad de productores, estaban divididos en zona de altura: zona de Bacoya, zona de Nazareno y zona de Poscaya. Yo tenía 170 productores a cargo para visitarlos casa por casa y charlar y contarles todas las situaciones que pasaban, de que a través del conocimiento había formas de curar a los animales cuando los atacaban las enfermedades” (Dirigente de la comunidad de Poscaya. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar en Nazareno. Entrevista personal, 2019).

Por otra parte, también se llevó a cabo el Proyecto Promoción de la Mujer en la Puna a través del cual se inició el Programa Yachay: Desarrollo y Educación Infantil en Comunidades Collas. Mediante este programa, según Olmedo Rivero (2004, p.146), se puso en evidencia «la realidad de la mujer postergada» y la «preocupación en los más débiles: los niños». De este modo, el Programa Yachay, «bajo la atenta mirada de Pedro» y considerado como una «conquista social» (Olmedo Rivero, 2004, p.147), se desarrolló desde el año 1992 con el objetivo de contribuir al mejoramiento del desarrollo infantil. A su vez, estableció una red de apoyo para niños y niñas de la zona mediante salas materno-infantiles, a cargo de las *Mamas Cuidadoras*. Estas mujeres, quienes contaban con una remuneración mensual por integrar el proyecto,

tenían un perfil de madre joven y generalmente se ocupaban también de introducir conocimientos preescolares. Según Milana (2019, p.95), se encargaban de enseñarles a los niños a escribir sus nombres, diferenciar formas geométricas, colores, letras y otras actividades didácticas vinculadas a la estimulación temprana.

“Yo también he sido un tiempito mamá cuidadora del Yachay, de OCLADE, ahí aprendí una canción de los niños que me han enseñado también. Les enseñaba eso para que estén ahí sentados, quietos, y hacíamos ese ejercicio para un poco sacarnos los nervios” (Lideresa indígena de Nazareno. Entrevista personal, 2018).

En este contexto, las comunidades indígenas demandaban que más allá de los proyectos educativos «necesitaban comer». Mediante la gestión del padre Pedro, la Secretaría de Desarrollo de la Nación financió la puesta en marcha de «comedores infantiles comunitarios» (Olmedo Rivero, 2004, p.147) que lograron alcanzar a más de 4000 beneficiarios. Sin embargo, cabe destacar, más allá de las intermediaciones del sacerdote, que en numerosas ocasiones se realizaron movilizaciones desde estos municipios, apoyados por OCLADE, para exigirle al Estado políticas contra el hambre. En cierto modo, es evidente que la figura de Pedro Olmedo lograba que la presión tuviese más impacto a nivel social y mediático, provocando que los beneficios se expandieran por todo el radio de intervención de la Prelatura de Humahuaca: Quebrada, Puna y Valles interandinos. A fines de la década de 1990, se llegaron a concretar más de cien comedores y nuevos programas vinculados a la niñez, con el objetivo de mejorar la atención sanitaria.

Figura 6. Registro del trabajo de los misioneros en Nazareno. Recorte de un periódico del año 1990.



Fuente: Libro de Actas de la Escuela Primaria "Nuestra Señora de Guadalupe". Año 1990.

Sin embargo, estos programas tenían sus limitaciones, dado que los pobladores no contaban con los títulos de las tierras por lo que las mejoras emprendidas en los territorios no podían realizarse. A fines de 1980, otras comunidades indígenas kollas comenzaron a organizar reclamos colectivos y emprender estrategias para recuperar las tierras. Entre ellas la Finca Santiago, en Iruya, y Finca San Andrés y Santa Cruz, en Orán. Allí, la decisión de dejar de pagar arriendo se transformó en un consenso colectivo. Los pobladores

resolvieron realizar una caravana rumbo a la ciudad de Salta, acompañados por la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), con el objetivo de reclamar por las tierras. Posteriormente, se realizaron las Segundas Jornadas por la Tierra junto a pobladores de Santa Victoria Oeste y Nazareno (González, 2013; Sabio Collado y Milana, 2018).

Puntualmente en Nazareno, a través del equipo zonal impulsado por OCLADE en 1987, se empezó a formular y gestionar proyectos locales para promover el desarrollo de la zona y demandar por las tierras. En cierto sentido, la diversidad de problemas sociales y productivos que atravesaban al municipio no podían resolverse sin la tenencia de los títulos, lo que limitaba las mejoras estructurales, como por ejemplo la creación y refacción de canales de agua para consumo humano, animal y riego. Es por ello que mediante el asesoramiento religioso, particularmente en articulación con el Equipo Nacional de la Pastoral Aborigen (ENDEPA)¹⁰¹, se plantearon dos posibilidades para el juicio: reclamos por derecho veinteñal o demandas colectivas por la propiedad comunitaria de las tierras. Finalmente, la segunda opción fue la elegida para continuar con la “lucha por el territorio” (Actas asambleas de OCAN, 1999-2004).

En este contexto, el apoyo de OCLADE, interesado en disminuir los altos índices de pobreza estructural, solo sería posible en la medida en que se alcanzara el pretendido desarrollo local y la organización comunitaria. Esto implicaba lograr la «dignidad humana» y el «apoyo solidario a las familias más carenciadas» (Olmedo Rivero, 2004, p.81). El acompañamiento religioso de los claretianos albergaba la «necesidad de un trabajo integral e integrador, que tuviese muy en cuenta la realidad social de la zona y el mensaje liberador de Jesús de Nazaret» (Olmedo Rivero, 2004, p.95). La población de Nazareno era valorada y resignificada por su «cultura coya» y sus comunidades lejanas «cada vez menos pasivas y silenciosas, menos resignadas y sufridas» (Olmedo Rivero, 2004, p.206).

¹⁰¹ La Prelatura de Humahuaca se integró a ENDEPA en 1987. Más tarde, el Obispo de la Prelatura, Pedro Olmedo, fue nombrado presidente de la misma (Olmedo Rivero, 2004, p.156-157).

2.1 El Programa Social Agropecuario y los procesos de juridización de las demandas indígenas

A partir de la década de 1990, aun cuando la reforma de la Constitución Nacional no había sucedido, OCLADE empezó a promocionar el debate sobre la incorporación del artículo 75, inciso 15 que, posteriormente, reconocería a los pueblos indígenas como preexistentes al Estado nacional. En este escenario, poniendo en valor memorias de las generaciones pasadas, historias y vivencias compartidas en el Ingenio San Martín del Tabacal, las comunidades de Santa Victoria, Nazareno e Iruya, acompañadas especialmente por el Padre Pedro y ENDEPA, empezaron a emprender estrategias para reclamar por las tierras.

«Se comienza a bajar información sobre los derechos indígenas a unas 223 comunidades de la Puna, Quebrada y Valles Salteños. Al mismo tiempo, consensuado por todos, se elaboró un documento de voz indígena con fuertes denuncias, por los atropellos a la cultura y la apropiación indebida de sus tierras» (Olmedo Rivero, 2004, p.155).

La politización de la demanda por la tierra contribuyó a la formación de un grupo de *líderes indígenas* que se capacitaban en torno a los Derechos Humanos, además de vincularse con otros organismos a nivel regional y nacional, logrando gestionar fondos provenientes de entidades multilaterales y el Estado nacional. A raíz de no contar con personerías jurídicas, que eran fundamentales no solo para poder ejecutar esos subsidios sino también para reclamar por los títulos¹⁰², a fines de la década de 1990 se inscribieron en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) las primeras comunidades kollas de los Valles interandinos.

Desde fines del siglo pasado y principios del 2000, emergieron algunas ONG y organismos multilaterales que articulaban su trabajo con comunidades

¹⁰² Si bien no abordamos la problemática de la superposición de personerías jurídicas nacionales y provinciales en los Valles interandinos, es importante señalar que algunas de ellas fueron reconocidas por la Dirección General de Inspección de Personas Jurídicas de la Provincia de Salta y otras a nivel INAI. Esto provocó que la demanda por las tierras se complejizara, dado que algunas de las comunidades incluidas en el juicio contaban con tres personerías distintas (véase Milana, 2019, p.156).

indígenas, como la Asociación para la Promoción Integral, el Centro Nueva Tierra, la Fundación *Kellogg*, la *Inter American Foundation*, la Agencia Alemana de Cooperación Técnica y el Fondo Canadá para Iniciativas Locales (Weinberg, 2004). Estas organizaciones y sus fondos fueron claves en gran parte de los proyectos que se ejecutaron en la zona de la Puna, la Quebrada de Humahuaca y los Valles interandinos, interesadas en promover recursos y financiar políticas sociales para paliar la pobreza. Mediante algunas de ellas, la OCAN accedió a financiamiento internacional, particularmente por medio de apoyo de entidades como la Agencia Alemana de Cooperación Técnica y el Fondo Canadá para Iniciativas Locales. Estas acciones se discutían previamente en las asambleas de OCAN y debatían en torno a cuestiones vinculadas a los derechos y la identidad indígena. A su vez, estos encuentros siempre comenzaban con la “oración del día” y una “reflexión bíblica” que se realizaba en el patio de la Iglesia o el tinglado municipal (Actas asambleas de OCAN, 1999-2004).

En este contexto, a mediados de 1990, en pleno auge del menemismo¹⁰³, comenzó a implementarse el Programa Social Agropecuario (PSA). Este había sido creado en 1993 por la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación y estaba financiado por el Banco Mundial. Se trata de un plan destinado a generar proyectos para pequeños productores y campesinos, mejorando sus condiciones de vida y optimizando procesos productivos e intercambios comerciales. De este modo, este programa, comenzó a ejecutarse en gran parte de los Valles interandinos con una impronta jurídica y de asesoramiento a las comunidades, poniendo sus técnicos territoriales a disposición de las organizaciones para cooperar con la “lucha por el territorio”.

Particularmente en Nazareno, en el año 2004, mediante el Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios (PROINDER)¹⁰⁴, y en

¹⁰³ Nos referimos a las presidencias de Carlos Saúl Menem en Argentina (1989-1999) caracterizadas por una profundización en el modelo neoliberal que trajo consecuencias como la convertibilidad del peso argentino al dólar estadounidense, la flexibilización laboral, la privatización de empresas estatales y un drástico aumento de la pobreza e indigencia.

¹⁰⁴ El PROINDER fue un proyecto de cobertura nacional ejecutado por la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos desde el año 2000 en adelante. Tuvo apoyo financiero del Banco Mundial y fue implementado en las provincias a partir de la estructura e intervención del PSA. Hay que destacar que a pesar de que la Secretaría mutó a Subsecretaría

colaboración con la Universidad Nacional de Salta, el PSA estableció un convenio con la OCAN para realizar un diagnóstico sobre la situación de las tierras (Tapella y Sanz, 2006). En este contexto, la organización logró obtener reconocimiento jurídico y comenzó a tener acceso a becas, impulsadas por OCLADE, y a proyectos financiados por el INAI. Esto permitió que el municipio ampliara la cobertura de sus proyectos a otras demandas infraestructurales, más allá de las que contemplaba el PSA. Allí se comenzaron a incorporar otros aspectos como la construcción de espacios para uso hospitalario y policial.

Figura 7. Alumnos becados por el Programa de Becas de OCLADE



Fuente: Actas del Libro Histórico de la Escuela Primaria Nuestra Señora de Guadalupe. Año 1998.

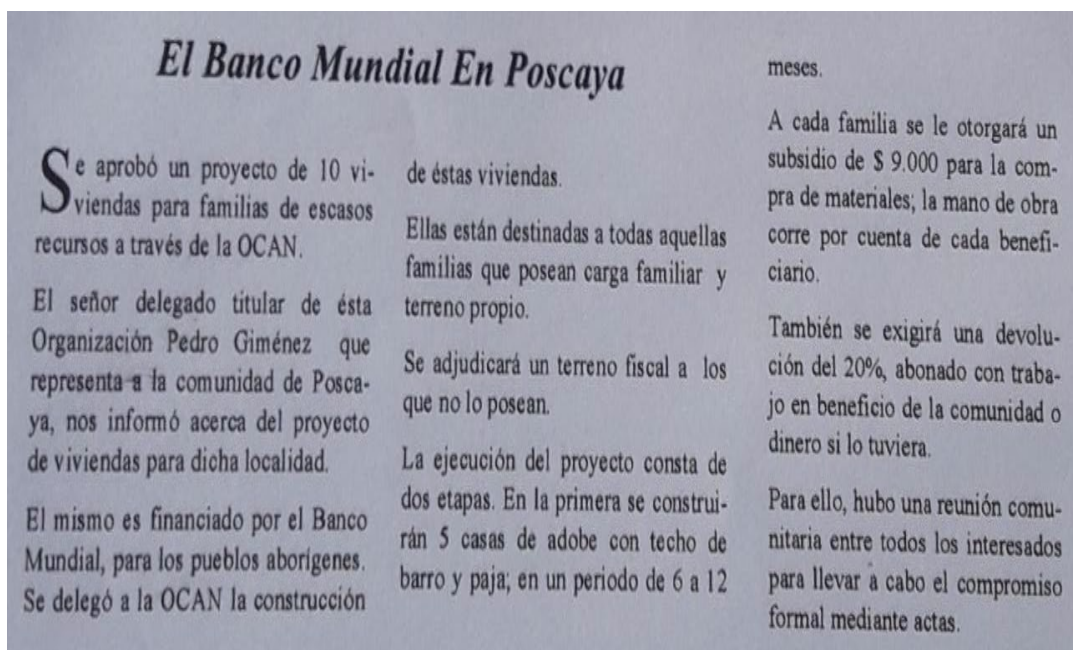
A principios del 2007, a partir de una propuesta elevada por dirigentes de la localidad de Iruya, el PSA empieza a incorporar “técnicos idóneos”, es decir, líderes de las organizaciones que se encontraban trabajando en la

en varias oportunidades, este proyecto tuvo continuidad y actualmente continúa desarrollándose desde la SsAF.

comunidad. Muchos de ellos eran agentes de sanidad, por lo que contaban con conocimientos previos sobre el trabajo local. Estos se ocupan de entablar vínculos con las comunidades, elevar las propuestas y gestionar la mano de obra que, generalmente, implicaba el esfuerzo de los pobladores.

“Siempre fue el mismo, el programa de sanidad, producción animal, algo así lo denominamos. Después de eso la Secretaría de Agricultura Familiar me dice “che, pero quisiéramos que te vengas a trabajar con nosotros que el trabajo va a ser similar, un poco más dedicado a la agricultura, no tanto a la ganadería, pero también va a estar en el rubro” y en el 2009, me paso (...). Había mucha demanda para trabajar el tema agua, había mucho espacio para cultivar, pero no había agua así que era una demanda importante, tener terreno y no tener agua es difícil de trabajarlo, porque a veces las lluvias son importantes, pero escasean” (Dirigente de la comunidad de Poscaya. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar en Nazareno. Entrevista personal, 2019).

Figura 8. Recorte de diario sobre proyecto financiado por el Banco Mundial en Poscaya, Nazareno.



Fuente: Actas del Libro Histórico de la Escuela Primaria Nuestra Señora de Guadalupe. Año 1998.

De este modo, el PSA puede entenderse como un programa parche que había sido diseñado y financiado con el objetivo de apoyar a pequeños productores rurales en medio de un ordenamiento estatal marcado por la flexibilización laboral y las normativas propuestas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Fue un ejemplo de la política social que con el tiempo se instituyó como política de larga duración. De este modo, según Rodríguez Billela (2005), en un primer momento el PSA buscó alejarse de la lógica asistencialista y promover la independencia de las organizaciones, dando centralidad a nociones como las de participación y empoderamiento. Luego, terminó impulsando una lógica neoliberal con una concepción desarrollista y de inserción al mercado, propia del contexto en el cual se estaba desarrollando. Permitió también que las comunidades gestionaran sus propios proyectos, garantizando el fortalecimiento y la gestión sustentable del desarrollo indígena.

En este sentido, las articulaciones generadas entre OCLADE, OCAN y el PSA significaron la apertura a una serie de alianzas y negociaciones entre actores que guardan especial relación con el contexto y las posibilidades para generar consensos y acuerdos. Tal como señalan Tapella y Sanz (2006, p.9-10) en una entrevista realizada al párroco de la iglesia de Nazareno, el trabajo de OCLADE se había caracterizado por una impronta “comunitaria” y “solidaria”, mientras que el PSA se ocupaba de introducir discusiones vinculadas al marco jurídico contextual, es decir, a la lógica de los Derechos Humanos y el reconocimiento identitario.

“Queríamos formar una institución que nucleara a todas las comunidades, para atender las principales problemáticas de la zona. Comenzamos con la construcción de salas para poder reunirse. Después surgió la posibilidad de luchar por un camino para llegar a Nazareno, ya que sin camino no había luz, ni agua, ni médico, ni maestros... Siempre tuvimos la idea de que la OCAN se desvinculara de OCLADE, una vez que ésta fuera creciendo. El crecimiento de la OCAN ha sido notable en este último tiempo, el apoyo del PSA-PROINDER ha sido determinante, y uno ve que se han ido independizando y se van

consolidando como organización” (Párroco de Nazareno, Padre Miguel. Citado en Tapella y Sanz, 2006, p.9-10).

De este modo, la valoración positiva del crecimiento organizacional, el trabajo de los “técnicos idóneos” y la irrupción de líderes motivó a que la organización incorporara el asesoramiento legal para diseñar diagnósticos y estrategias que ponían el acento no solo en la disputa por las tierras, sino también en la recuperación de prácticas *tradicionales* y *ancestrales*. Entre ellas identificamos la Feria del Trueque Cambalache, que comenzó a realizarse en el año 2002 con el objetivo de intercambiar alimentos de producción local y semillas nativas. El trueque, práctica que potenció el imaginario dominante de lo rural vinculado a la agricultura familiar, facilitó la protección y la conservación de ciertas variedades alimenticias, lo que implicó una forma de resignificar el estar juntos como pueblo kolla¹⁰⁵.

3. La Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno

Si bien hasta aquí la consolidación de la OCAN ya se había logrado a raíz del trabajo realizado por OCLADE y el PSA, el proceso tuvo algunas particularidades que merecen mayor detenimiento y explicación para comprender cómo las alianzas entre comunidades indígenas fueron mutando hasta lograr constituir una lucha territorial en común con otras organizaciones kollas de los Valles interandinos.

A principios de 1998 se constituyó la Asociación de Comunidades Collas de Nazareno que dos años más tarde pasaría a llamarse Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno. Constituida como un espacio que, según su estatuto, consiste en “promover el desarrollo integral”, la OCAN se integró a trabajar al programa de sanidad animal y ejecutó sus primeros proyectos con el PSA. Estos consistían en la creación de invernaderos, plantas

¹⁰⁵ Durante el trabajo de campo, en dos oportunidades hemos participado de la Feria del Trueque Cambalache (2016-2017). Esta consiste en una actividad económica no regulada por el Estado por medio de la cual se intercambian productos locales. El trueque es una práctica que se instituyó como feria en el año 2002 a partir del trabajo entre OCAN y el PSA. Sin embargo, los pobladores reconocen que es algo que siempre se realizó entre las zonas altas y bajas de los Valles interandinos. Por ejemplo, desde Baritú o Lipeo se intercambian naranjas por maíz o papa de la zona de Nazareno o Santa Victoria.

de agua, cercado de los terrenos, construcción de salones comunitarios y capacitaciones en derecho indígena e identidad cultural (Actas asambleas de OCAN, 1998-2000).

Posteriormente, desde el año 2000 en adelante, se iniciaron las primeras gestiones para lograr la restitución de los títulos comunitarios mediante capacitaciones sobre el “tema tierra”, confección de formularios para censos y recolección de documentación para certificar el parentesco y la ocupación en el territorio. En este contexto, las reuniones de OCAN comenzaron a realizarse de manera mensual y adquirieron una dinámica de rotación, donde cada comunidad ponía a disposición un espacio o salón comunitario para discutir sobre los proyectos que se estaban ejecutando, las gestiones de los delegados y el armado de un croquis para iniciar la demanda territorial (Actas asambleas de OCAN, 2000-2002).

“En el 2003 o 2004, las comunidades deciden tomar el trabajo por mano propia, aunque para llegar a ese nivel de decisión ya habían recorrido un camino en la parte organizativa. En Nazareno, la OCAN, si bien se constituye en 1998 ya venía funcionando como equipo zonal en 1992, que se conforma como equipo zonal-delegados y luego derivados en la OCAN. Hay que reconocer que por esos primeros años tiene mucho apoyo e incentivo por la Prelatura de Humahuaca, ya había un camino organizativo y que tenía ese fin, organizarse, fortalecerse para trabajar por la organización territorial. Y se da la situación también de que en el 94 hay un cambio en la legislación que favorece a las comunidades y eso fortalece un poco, hace ver a la comunidad de que hay legislación que sirve para que el camino sea sencillo y bueno a pesar de eso hoy todavía no está la regularización” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2017).

El hecho de que Nazareno contara con una organización inscripta en el RENACI, posibilitaba no solo iniciar los trámites por las tierras sino también gestionar y articular diversos proyectos que significaban una mejora en los territorios. Fue así como, en articulación con el PSA, se llevó a cabo el proyecto

PROINDER, el cual tenía como objetivo «fomentar la participación de los beneficiarios y de las instituciones de apoyo en las diversas instancias de preparación, ejecución y evaluación de los proyectos» (Manual operativo PROINDER, citado en Tapella y Sanz, 2006, p.2). Desde conocimiento técnicos con enfoques del desarrollo local y el desarrollo rural territorial, la OCAN puso en marcha una Unidad de Gestión Local que vinculaba el trabajo de los agentes de sanidad animal con los “técnicos idóneos” incorporados al PSA. Según Tapella y Sanz,

“la Unidad Local fue como un pretexto para poder apoyar –en la práctica- un proceso de organización y consolidación mucho más ambicioso (...) Aun cuando se puede percibir algunas diferencias entre las entidades existentes, son más los puntos en común en función de los mismos objetivos de desarrollo. Esto, sin duda, se convirtió también en una oportunidad para trabajar, facilitando el alcance de alianzas estratégicas y el trabajo conjunto” (Tapella y Sanz, 2006, p.16-17).

En este contexto, la articulación entre el municipio, OCAN y el PSA sirvió para coordinar actividades con una metodología de trabajo que implicaba reuniones entre delegados para discutir qué hacer con los proyectos, quienes participarían y dónde se ejecutarían. Allí se empezó a abordar la problemática del agua, tanto de riego como de consumo humano, el mejoramiento de la sanidad animal mediante la creación de un botiquín veterinario, la construcción de un salón de acopio para la producción de alimentos y el armado de granjas que contaban con el mejoramiento de los corrales y las huertas frutales.

“En ese momento la OCAN estaba un poco desmovilizada porque no lograban avances con el tema de la tierra, y junto a ello OCLADE había decidido retirarse, ya que consideraban que la organización había crecido como para seguir sola. Entonces, para mí, era una oportunidad para sumar al proceso organizativo de la OCAN. La propuesta de la OCAN era hacer un proyecto muy grande, que incluyera agricultura, ganadería y otras actividades para llegar a todas las comunidades. Nuestra propuesta en ese momento fue que hiciéramos un proyecto chiquito, como para que sea la gente la que se haga cargo, y no los

dirigentes de la OCAN. Estos proyectos chicos funcionaban como un ejercicio para aprender. A la par de todo esto fuimos trabajando con PSA-PROINDER la parte comunitaria y viendo cómo se articulaba con la organización” (Ernesto Abdo. Técnico del PSA. Entrevista citada en Tapella y Sanz, 2006, p.18-19).

Bajo esta modalidad, la OCAN logró consolidar un esquema de trabajo ya no tan arraigado a las iniciativas de OCLADE, sino desde una impronta técnica, legal y productiva. Este proceso habilitó la formación de líderes indígenas que se constituyeron como delegados o delegadas, quienes empezaron a llevar adelante la gestión de la organización y la regularización de los títulos de las tierras. A su vez, los técnicos consolidados mediante el PSA, se ocupaban de acercar propuestas, proyectos y evaluar el trabajo local. Todo esto impulsó a que la organización, aún mediada por los claretianos en ese aspecto, iniciara una serie de encuentros entre comunidades kollas de los Valles interandinos, consolidando en el año 2007 la Coordinadora de Organizaciones y Comunidades Kollas Autónomas, el Qullamarka. Allí, la demanda territorial se reconfiguró en torno a la época colonial del Marquesado de Yavi, las memorias de los arriendos y las vivencias de explotación laboral en el ingenio.

4. Una apuesta política kolla: el territorio Qullamarka

En el año 2002, a raíz de una situación particular que estaba atravesando el municipio vecino a Nazareno, Santa Victoria Oeste, OCLADE empezó a promocionar una serie de encuentros entre la OCAN y la UCAV, con el objetivo de articular instancias organizativas por la restitución de las tierras. La UCAV acababa de consolidarse como organización opositora al intendente de turno, Alcides Ontiveros, quien hacía más de 20 años gobernaba el municipio y estaba acusado por malversación de los fondos públicos municipales. En este contexto, las comunidades victoreñas emprendieron varias movilizaciones para manifestarse en contra del intendente, quien

finalmente «huye por el monte» (Copenoa, 9 de diciembre de 2003) luego de una protesta en la que los pobladores cortan el acceso al pueblo¹⁰⁶.

A partir de esto nacen los Encuentros de Comunidades Aborígenes de Nazareno y Santa Victoria Oeste, con la participación de habitantes de ambos municipios, obispos, autoridades locales y técnicos. Allí comienzan a articularse los proyectos que se estaban ejecutando en torno a mejorar la alfabetización, sanidad animal y salud pública. En esta instancia “empieza el trabajo de gestión para la regularización territorial de manera conjunta, teniendo en cuenta que el territorio que usan ambas organizaciones, el uso ancestral, es el mismo, está en una misma situación legal” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2017).

A principios del año 2006, en ocasión del sexto encuentro entre comunidades, participa por primera vez una delegación del departamento de Iruya, cercana a la comunidad de Nazareno y Santa Victoria. En ese encuentro, los delegados exponen una situación de desalojo que amenazaba a dos de sus comunidades, por lo que proponen integrarse a los esfuerzos colectivos de OCAN y UCAV, y plantean realizar una marcha colectiva hacia la ciudad de Salta “para que el gobierno escuche los reclamos del Pueblo Kolla” (Proyecto Kay Pacha, 2010, p.24). Esta marcha se realiza durante los primeros días del mes de abril, con el apoyo y la asesoría jurídica de OCLADE y ENDEPA.

“Bueno, en esa primera marcha nos enteramos que estaban participando algunos dirigentes de la comunidad de Tinkunaku, así que se puede decir que en esa primera marcha ya aparecen dirigentes del Tinkunaku y ahí ya se empieza a plantear el tema de la unión entre las comunidades kollas. Después de eso vinieron algunas reuniones entre los dirigentes, OCAN, UCAV, gente de Iruya y Tinkunaku, y sin decirlo se notaba que había entre todos una idea de conformar algo conjunto, pero no se da inmediatamente, por una cuestión de disputa por el

¹⁰⁶ El ex intendente romerista, Ontiveros, ejerció la intendencia de Santa Victoria durante el período 1983-2003. Su gestión es recordada como partícipe del sistema de explotación de trabajo en los ingenios azucareros y denunciada por corrupción, nepotismo, violencia física y racial hacia los pobladores. Está acusado de haber defraudado fondos del plan Jefas y Jefes de Hogar durante sus mandatos.

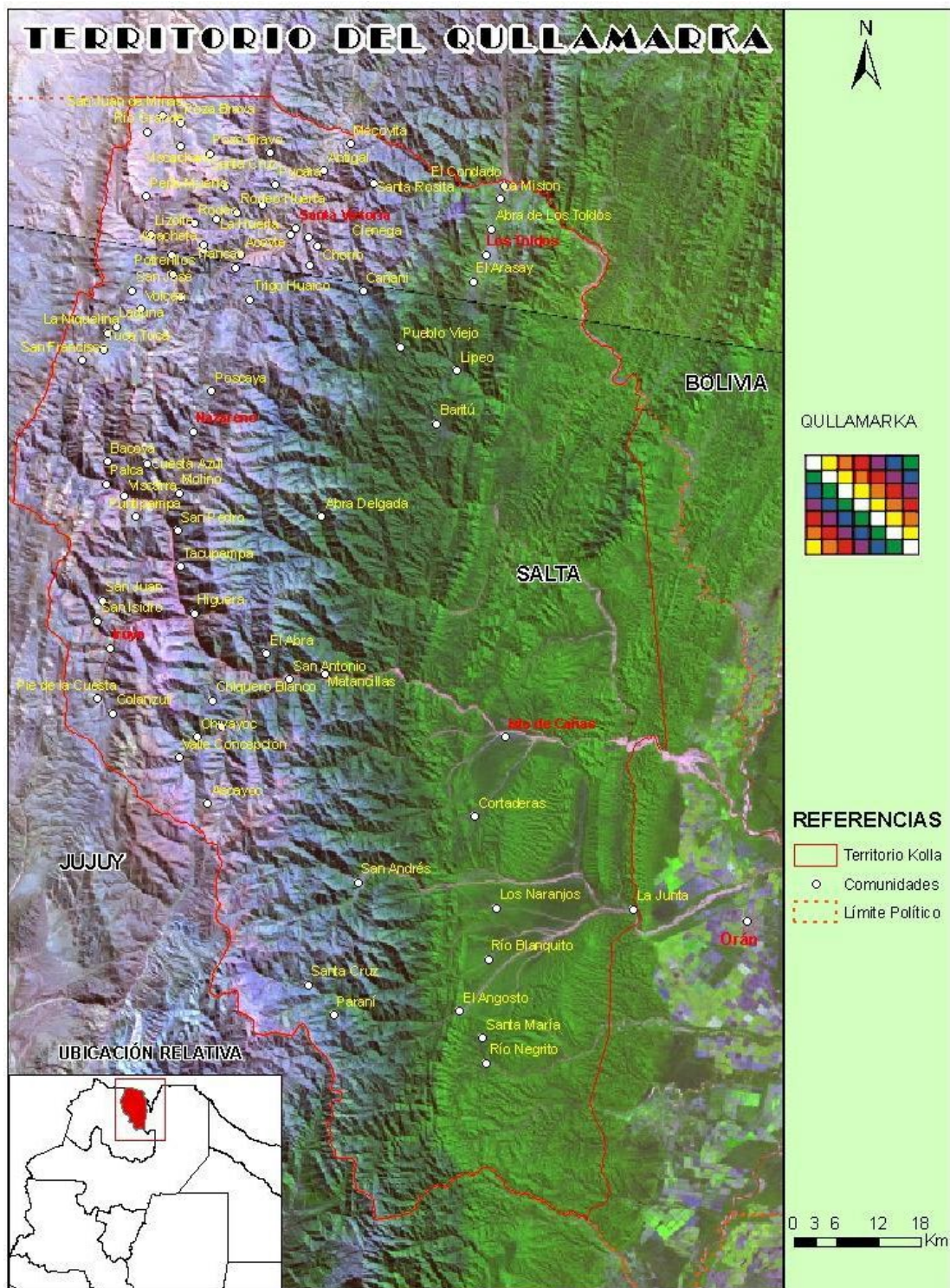
liderazgo, porque cada uno o cada organización quería liderar y por eso se fue complicando la unidad inmediata, pero bueno con el tiempo se fueron encontrando. Luego viene ya la organización con una segunda marcha, tiene más participación activa, más gente de Tinkunaku y la marcha es apoyando el reclamo de la comunidad de Tinkunaku, ya se va dando un poco más la unidad y finalmente se conforma en Santa Victoria en 2007, esa es su acta fundacional” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2017).

El séptimo encuentro realizado en el municipio de Nazareno tuvo amplia participación de representantes kollas y se decide designar a la asamblea como el 1º *Kollamarkanakuy*, en lengua quechua, cuya traducción al español significa Reunión del Pueblo Kolla. En esta instancia se incluye a una delegación de dirigentes de Iruya, que recientemente acababan de conformar el Consejo Indígena Kolla de Iruya (CIDKI) y también se integra formalmente la Comunidad Indígena del Pueblo Kolla de Tinkunaku (CIPKT) del departamento de Orán. A partir de este momento los encuentros convocados dan lugar a la participación de otras comunidades de la provincia de Salta y se decide cambiar el nombre a *Qullamarka Tinkunakuy* en referencia a la correcta escritura de la primera parte de la palabra *Qullamarka* y el agregado de *Tinku* que significa encuentro, traducido finalmente como Gran Encuentro del Pueblo Kolla.

A fines del 2007 se conforma oficialmente el Qullamarka, profundizando su propuesta ya no simplemente como un encuentro, sino como una coordinadora que nuclea a cinco organizaciones indígenas: OCAN, UCAV, CIDKI y CIPKT, sumado a la inclusión de una nueva organización constituida por la Comunidad Indígena Alta Cuenca del Río Lipeo Los Toldos (CIACRL), perteneciente al municipio de Los Toldos e integrada por las comunidades de Lipeo, Arazay y Baritú¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Esta última integra la zona baja en los Valles interandinos. Allí, las comunidades de Lipeo y Baritú se solapan con el Parque Nacional Baritú y la Reserva Provincial El Nogalar de Los Toldos lo que ha implicado intensas negociaciones con las jurisdicciones del gobierno provincial salteño dado que este tiene la reserva a su cargo (véase Milana, 2019, p.197).

Figura 9. Extensión geográfica del territorio Qullamarka



Elaboración: Héctor Nieba (Miembro del Qullamarka)
 Fuentes: SIG - 250 IGM, Héctor Nieba, Rodrigo Solá,
 Agrimensora: Patricia Bruno

Fuente: Elaborado por Héctor Nieba (ex dirigente de Tinkunaku y trabajador de Parques Nacionales).

4.1 Las disputas por las tierras en clave política y jurídica: el proyecto *Kay Pacha*

A principios del 2000, en torno a los procesos organizativos entre comunidades kollas, comenzó a diseñarse el proyecto *Kay Pacha*¹⁰⁸. Previamente, había tenido sus primeros esbozos durante las asambleas de OCAN junto a OCLADE, dada la creciente ejecución de proyectos que demandaban la titularidad de las tierras para poder avanzar. Por ejemplo, en las actas de la organización identificamos varios registros sobre el debate del “tema territorio”. Entre ellas algunas discusiones que revisaban cuáles eran las “ventajas” y “desventajas” de optar por títulos individuales o comunitarios.

Cuadro 1. Diferencias entre títulos individuales y comunitarios

| Títulos individuales | Títulos comunitarios |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none">- Los costos y gastos son mucho más superiores.- La mensura en forma individual saldría \$3000 por familia.- Las tierras se pueden vender.- Para ceder a sus hijos tienen que hacer un juicio sucesorio.- Hay que pagar impuestos.- Los espacios libres dependen del Estado (monte, pastoreo, aguadas y todo recurso natural). | <ul style="list-style-type: none">- La mensura total por todo el Municipio \$30.000.- Las tierras no se pueden vender ni hipotecar.- Los integrantes son dueños y tienen derecho a utilizar los recursos comunitarios. Ejemplo: agua, pastoreo. |

Fuente: Actas asambleas de OCAN. Marzo, 2000.

¹⁰⁸ El proyecto *Kay Pacha*, en español *esta tierra*, se denominó Análisis de las condiciones históricas, legales y registrales de las fincas de Santa Victoria y Mecoyita para la regularización de la situación dominal de sus tierras y fue subsidiado por el INAI.

Posteriormente, ante el creciente conflicto en Santa Victoria Oeste con su intendente, OCLADE introdujo la discusión sobre la recuperación de los títulos comunitarios, apostando a la regularización de ambos municipios. En este contexto, también a raíz del apoyo técnico y legal del PSA, integrantes de la Universidad Nacional de Salta comienzan a trabajar con la OCAN y allí nace la propuesta de incorporar al abogado asesor, actual miembro de ENDEPA y de la AADI, Rodrigo Solá.

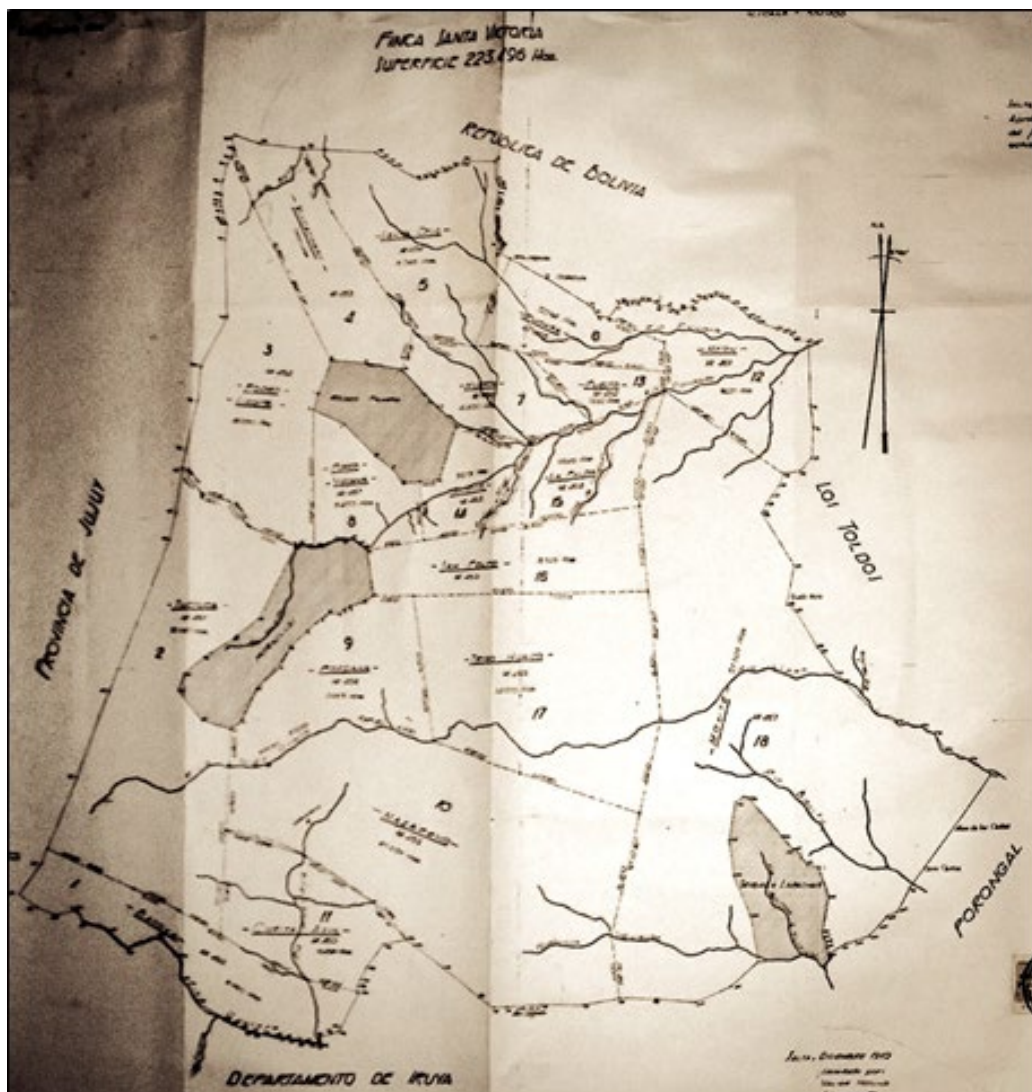
Aun cuando el Qullamarka no estaba consolidado como tal, los encuentros entre comunidades de Nazareno y Santa Victoria se dedicaban específicamente a discutir sobre esta temática y allí comienzan a plantearse las primeras estrategias legales y jurídicas para elaborar un proyecto en conjunto que les permitiera obtener la titularidad de las tierras. Finalmente, la “lucha por el territorio” se instituyó cuando el INAI financió el proyecto *Kay Pacha* en el año 2005, a través del Programa de Fortalecimiento Comunitario. El mismo consistió en un análisis de las condiciones históricas, legales y registrales de la Finca Grande de Santa Victoria para lograr la regularización de la situación dominial de Nazareno, Santa Victoria y, posteriormente, Los Toldos. Para esto se elaboró un informe técnico que, además de confeccionar un plano de mensura de las hectáreas en disputa, especificaba las condiciones históricas de las tierras y explicaba las disposiciones espaciales configuradas durante la época colonial, retomando la historicidad de las propiedades heredadas durante el Marquesado de Yavi y la conformación del Estado nacional.

“Desde que empezamos a trabajar de manera conjunta y con apoyo y asesoría legal, se logró algo que no se pensaba que se iba a lograr, que fue el tema de hacer la mensura de todo el territorio de Nazareno y Santa Victoria, ese fue un paso importante, se logra la aprobación de ese plano de mensura y ese es un nuevo paso fundamental, contar con una mensura que además eso sirva para representar donde haga falta diciendo “este es el territorio que nosotros ocupamos” ese es un camino importante y bueno, luego de la aprobación de eso se hicieron asambleas para decidir cómo seguíamos y de acuerdo con la asesoría legal, y también de otros asesores, se decide

encarar un juicio al Estado nacional y provincial” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2017).

De este modo, tras un proceso de recolección de información, análisis de documentos históricos y un relevamiento de la población, el proyecto *Kay Pacha* logró su aprobación en el año 2010, condensando un conjunto de demandas legales y estrategias colectivas de lucha. Sin embargo, cabe aclarar que la aceptación del proyecto implicó varias marchas realizadas por el Qullamarka, donde se exigía que se aprobara el plano de mensura en la Dirección de Inmuebles de la provincia, la cual se negaba a aceptarlo.

Figura 10. Plano de mensura de la Finca Grande de Santa Victoria



Fuente: Milana y Villagra (2020)

Finalmente, con un informe detallado sobre la situación de 40 comunidades indígenas pertenecientes al departamento de Santa Victoria Oeste, el proyecto también denunciaba la violencia ejercida por el gobierno local y empresas privadas. A su vez, iniciaba una demanda de “acción colectiva de reconocimiento de posesión y propiedad comunitaria” contra el Estado nacional y provincial, y una “acción colectiva de daños y perjuicios” hacia las comunidades.

“Alrededor de 7000 personas vivimos y nos desarrollamos (en la medida posible), tenemos municipios, escuelas, hospitales, en fincas que para las autoridades políticas son privadas. Escuchamos discursos que hablan de reparación histórica, mientras coartan nuestro crecimiento comunitario. Los que se apoderaron ilegítimamente de nuestras tierras se han sentido con la autoridad suficiente como para venderlas con gente dentro como si fuéramos animales, para expulsarnos, para obligarnos a pagar arriendos, para hacernos trabajar por la fuerza en los ingenios, para quedarse con nuestros animales, para dividirnos. Finalmente, el Estado ha mirado hacia otro lado o peor aún ha legitimado la violencia ejercida por los terratenientes” (Proyecto Kay Pacha, 2010, p.7-8).

Cabe aclarar que los procesos de restitución de las tierras del resto de las organizaciones que integran el Qullamarka sucedieron en instancias previas a la elaboración de este proyecto y estuvieron enmarcadas por fuertes confrontaciones con empresas multinacionales y el Estado nacional y provincial. De esta manera, la comunidad de Tinkunaku del departamento de Orán logró la restitución de 70.0000 hectáreas de las 128.0000 que reclamaba, luego de un enfrentamiento con el Ingenio San Martín del Tabacal y una empresa extranjera, Gasoducto NorAndino, que pretendía instalar un gasoducto en la zona (Domínguez, 2008; Gigena, 2009; González, 2011). En el caso de Iruya, las comunidades de Finca Santiago fueron una de las primeras en recibir los títulos, logrando la restitución de parte de sus tierras en 1998 (Weinberg, 2004; Hocsman, 2011). Además, a raíz de las primeras marchas y reclamos públicos que el Qullamarka realizó durante el período 2004-2007, se logró frenar el desalojo de otras comunidades iruyananas.

5. Recapitulando: los tiempos de la memoria política y la politización de las tierras

A lo largo de este capítulo, hemos analizado cómo se constituyó la “lucha por el territorio” poniendo de relieve las relaciones y prácticas que esta encarna. Para los pobladores de Nazareno, la memoria política se fundó en torno a la conquista y colonización y, posteriormente, al arriendo. Esto también significó un criterio de identificación articulado a las trayectorias individuales y colectivas del sistema de explotación azucarero. Como señalamos a lo largo de este apartado, para los kollas el trabajo en el ingenio simboliza un violento despojado de sus lugares de vida y constituye una marca de alteridad intrínsecamente articulada a las formas de trabajo del capitalismo regional. Tal como expresaban algunos pobladores durante el taller de memorias y mapas,

“En 1962 se deja de pagar arriendos, como decían hace rato iban a Santa Victoria a pagar sus arriendos... (interviene otro participante) Claro eso ha sido muy bonito, todos de aquí, todos yendo a pagar... la gente no quería trabajar y entonces la policía y la gendarmería te mandaban a trabajar al Ingenio San Martín, ¿para qué? para pagar los arriendos ¿a quién? a Hortensia Campero, ¿quién era el administrador? Eugenio Cruz, vivía al lado de la iglesia...lo hacía para toda la gente (...) como si ellos hubieran trabajado, ablandado, hecho una pirca, un acequio... como si ellos hubieran regado...” (interviene una mujer) Había que vender la vacas, las ovejas pa pagar... el que no pagaba arriendo le quitaban la tierra” (Reflexiones en el marco del taller de memorias y mapas. Nazareno, noviembre de 2018).

Por otro lado, hemos analizado cómo, desde 1980, por medio del trabajo realizado por OCLADE y el PSA, la OCAN se conformó como un lugar central para construir redes de poder entre líderes indígenas, agentes estatales y habitantes del municipio en general. Allí se comenzó a disputar la política local a través de nuevas formas de participación que principalmente apuntaban a una mejora en las condiciones de vida y facilitaban el acceso a nuevos puestos laborales. Desde entonces, esto constituyó la subjetividad indígena kolla, refundando las narrativas de la etnicidad y la clase social en torno a los

postulados del desarrollismo y el higienismo argentino de la década de 1960. De este modo, la burocratización del trabajo sembró nuevas posibilidades de negociaciones y acomodamientos entrelazando múltiples posicionamientos: animadores, promotores, agentes de salud pública o sanidad animal, líderes indígenas y técnicos idóneos.

Al mismo tiempo, los procesos de intervención fueron resignificándose al compás de los contextos políticos y sentaron las bases para que las comunidades kollas organizaran sus demandas desde un enfoque en torno al desarrollo humano, comunitario y territorial para abordar las problemáticas locales. En este sentido, las transformaciones espaciales, heterogéneas y cambiantes, promovieron que se conformaran organizaciones indígenas y se articularan acciones legales, marchas y caravanas para visibilizar las disputas del pueblo kolla en la provincia de Salta.

Desde allí, comprendiendo la genealogía de las articulaciones organizativas vinculadas a la tierra como demanda estructural, es posible identificar los sentidos construidos y disputados en los procesos comunicacionales de la OCAN. Entretejiendo los capítulos elaborados hasta aquí, nos detenemos en un análisis que indaga en la especificidad de esta experiencia de comunicación indígena desde 1980 en adelante. Atravesada por lógicas de promoción, organización comunitaria y desarrollo, ponemos el foco en las resignificaciones subjetivas en torno a lo kolla y al “problema de la tierra”.

CAPÍTULO V

PROCESOS COMUNICACIONALES Y POLÍTICA INDÍGENA: DISPUTAS EN TORNO A LO KOLLA Y AL “PROBLEMA DE LA TIERRA”

Introducción

Esto de vamos a desmonopolizar los medios creando nuevos medios, no significa que esos medios vayan a tener público. Una cosa no trae a la otra. Esta boludez de 'hagamos la radio de los wichis', ¿quién carajo va a escuchar la radio de los wichis? Y lo que es peor, ¿quién va a poner avisos en la radio de los wichis? ¿Y cómo le van a pagar el sueldo a los operadores? Esto es vida real. Es un negocio como cualquier industria (Jorge Lanata. Diario La Nación. 5 de enero de 2012).

En el año 2017, la antropóloga Paula Milana nos compartió una grabación de una conversación emitida en la FM OCAN durante el programa Compartiendo Noticias donde dos personas discutían y reflexionaban sobre un *nosotros* como devenir kollas e indígenas. Este audio constaba de un diálogo entre la conductora de la emisora, Dina, y un profesor del terciario del municipio, el maestro Martín. Allí habían hablado sobre la historia de los “pueblos indígenas”, “los kollas”, “los bolivianos” y “la enseñanza en la escuela”. En vistas a profundizar en ese encuentro, nos dispusimos a escuchar con atención las experiencias relatadas por Dina sobre su trayectoria de vida. Mientras que, al mismo tiempo, el maestro exponía sus argumentos sobre una “sociedad discriminadora” con un “desconocimiento tremendo de la geografía y la historia argentina”.

Dina es una mujer joven que conocimos durante las primeras visitas a Nazareno. Ella fue una de las principales interesadas en aprender sobre producción radiofónica cuando se dictaban los talleres de comunicación en la casa de la OCAN. Además, estaba comprometida con la organización y participaba de las asambleas, razón por la cual conocía los avances y retrocesos del “tema territorio” y las luchas del pueblo kolla en los Valles interandinos. El profesor, al que también recordábamos haber conocido en un viaje en 2015, se especializaba en educación intercultural bilingüe y trabajaba en proyectos de recuperación y fortalecimiento del idioma quechua y aymara. Ambos compartían (y lo manifestaban ese día por la emisora) su interés por lo “identitario” y la “trasmisión de valores como pueblo o como originarios del lugar”.

En aquella grabación el maestro mencionaba sentirse muy a gusto con la radio, ya que el día anterior había escuchado que alguien contaba que, durante un encuentro de comunicación indígena en el departamento de Los Molinos, en Cuchiyaco (Salta), una persona había comentado que un periodista famoso, nada más ni nada menos que Jorge Lanata, había cuestionado irónicamente y de forma despectiva “por qué los indios quieren tener una radio”. A partir de allí, la conversación entre Dina y el Maestro comenzó a girar en torno a una “autodefensa” de ciertos marcadores de la alteridad para que “la gente entienda que los pueblos originarios no son malas palabras”.

Esto nos llevó a pensar cuánto de esa conversación al aire por la FM resignificaba la valoración y el menosprecio del periodista, ¿sería suficiente para que éste, o cualquier otro, comprendiera a la comunicación como una parte constitutiva de los procesos locales y de la confrontación de estos colectivos con sectores hegemónicos? Allí los pueblos indígenas hacen uso de los medios audiovisuales para disputar su legitimidad como interlocutores válidos ante el Estado y el mercado, mediante estrategias de relacionamiento y de articulación política.

Como señalamos en la introducción de esta tesis, nuestro trabajo de campo aconteció en dos momentos histórico-políticos muy diferentes que estuvieron vinculados no solo al financiamiento de la política pública en materia

comunicacional, sino también a los espacios de diálogo entre el Estado y los pueblos indígenas. Por un lado, cuando empezamos a trabajar con la OCAN en el año 2014, su proyecto comunicacional se encontraba en pleno auge ya que la coyuntura, durante el segundo gobierno de Cristina Fernández, fomentaba la subvención de medios comunitarios, populares, alternativos e indígenas¹⁰⁹. Posteriormente, entre el 2015 y 2020¹¹⁰, aquella promoción de subsidios, relacionada a la creación de medios y a la sostenibilidad de los mismos, decayó y generó dificultades de sustentabilidad en gran parte de las radios y televisoras existentes¹¹¹. Por otro lado, los conflictos suscitados durante el gobierno de la Alianza Cambiemos reforzaron la idea de un *enemigo interno* a partir de las disputas entre comunidades mapuches, el Estado y la empresa Benetton¹¹², aunque no estuvieron exentas del apoyo de ciertas figuras y líderes indígenas como, por ejemplo, la de Félix Díaz¹¹³. En este contexto cobró especial relevancia la problemática territorial a nivel mediático a causa del vencimiento de la ley 26.160, la cual acarreaba las deudas del

¹⁰⁹ En el capítulo tres hemos profundizado en torno a las políticas de comunicación y su vínculo con los pueblos indígenas, específicamente a partir de la LSCA.

¹¹⁰ Incluimos el año 2020 para referirnos a determinados subsidios, aunque lo desarrollamos con mayor profundidad en el epílogo de esta tesis dada la situación mundial por la pandemia del coronavirus.

¹¹¹ Según el informe de la RICCAP (2019), en el periodo 2013-2015, de los 289 medios relevados, las solicitudes de los FOMECA rondaban en un 37%, mientras que en 2015-2018 pasaron a representar solo un 16%. Por otro lado, en relación a la pauta oficial, el 9% de los medios comunitarios, populares y alternativos accedía a dicha pauta, en 2018 sólo un 2%.

¹¹² Para profundizar en este conflicto de larga data sugerimos leer Ramos (2010), Ramos, Crespo y Tozzini (2016), Briones y Ramos (2016; 2018).

¹¹³ En el año 2015, aun cuando Cristina Fernández era presidenta, el formoseño Félix Díaz lideró un acampe en la Avenida 9 de Julio en reclamo por la situación de las comunidades Qom. Esta protesta duró poco más de nueve meses sin tener ningún tipo de respuesta. Sin embargo, previo al ballottage presidencial entre Mauricio Macri y Daniel Scioli, el primero visitó el acampe y firmó un acta donde se comprometía, en caso de ganar las elecciones, a resolver las problemáticas Qom. Al poco de tiempo de que Macri asumiera la presidencia, Félix fue nombrado presidente del Consejo Consultivo y Participativo de los Pueblos Indígenas de Argentina. En este sentido, la antropóloga Briones (2015) ha criticado las declaraciones periodísticas en los que medios afines al kirchnerismo donde acusaban a Díaz de *indio de aeropuerto* y en medios opositores de *indio trucho* buscando denostar y criticar las denuncias del líder Qom. Con esto la autora se refiere al análisis sesgado y tendencioso de los medios que, aun conociendo los hechos de público conocimiento sucedidos en el año 2010 cuando Roberto López, integrante de la comunidad Qom de La primavera, fue asesinado de un balazo a manos de la policía formoseña, el recorte periodístico no profundiza ni cuestiona las problemáticas estructurales que atraviesan las provincias. Coincidimos con la autora (2015, p.43) quien alude a la necesidad de «ilustrar tensiones y acuerdos preponderantes» sin reducir los conflictos a «conceptos verdaderamente cortos», como los de clientelismo o cooptación, para describir vinculaciones y alianzas. Esto es, no minimizar las prácticas políticas ni desvincularlas de sus luchas y mucho menos de las formas de construcción de hegemonía estatal.

gobierno anterior y la falta de voluntad política para distribuir y reconocer la titularidad de las tierras a organizaciones y/o comunidades indígenas.

Durante la transición de ambos periodos, la OCAN logró poner en funcionamiento su emisora. En el periodo kirchnerista pudo acceder a una frecuencia radioeléctrica y a financiamiento para comprar equipamiento. Luego, en el gobierno macrista, inauguró su radio y continuó tejiendo redes con determinados actores que todavía fomentaban el acceso a la comunicación como un derecho. Sin embargo, la importancia estratégica del uso de los medios estuvo presente mucho tiempo antes, con diferentes intereses, perspectivas y enfoques, pero vinculados a la posibilidad de ampliar los espacios de información y comunicación en Nazareno. En este sentido, las dimensiones políticas, económicas e institucionales del proyecto político-comunicacional se fueron articulando a medida que se asentaba el trabajo con OCLADE y el PSA. En un primer momento, el interés era fortalecer la “cultura colla” y “recuperar prácticas ancestrales” a partir de una reconstrucción de la historia local. Al mismo tiempo, estos proyectos buscaban profundizar en mejoras tecnológicas para garantizar el desarrollo y el progreso en zonas rurales. En un segundo momento, irrumpieron nociones como las de comunicación popular y comunitaria que conllevaron el desarrollo de programas más bien educativos, orientados a la construcción de redes y al aprendizaje del lenguaje gráfico y radiofónico.

En este apartado retomamos algunas consideraciones abordadas en el capítulo anterior sobre las prácticas de intervención en torno al desarrollo local, poniendo el foco en los procesos comunicacionales y en las acciones políticas de la organización indígena. A su vez, reconstruimos las instancias de gestión y producción de la FM OCAN, recuperando los abordajes llevados a cabo por agentes religiosos y estatales a lo largo de casi cuarenta años. Finalmente, analizamos los sentidos construidos y disputados en torno a lo kolla y al “problema de la tierra” a partir de las alianzas entre organizaciones indígenas de los Valles interandinos.

1. Las primeras radios en el municipio: usos comunes de dispositivos tecnológicos de comunicación para el desarrollo

En el municipio de Nazareno, donde las condiciones geográficas complejizan los desplazamientos y las actividades de las veintitrés comunidades que integran la OCAN, los medios para comunicarse son escasos y limitados. La radio ha logrado constituirse como el único instrumento de información que conecta instituciones municipales y provinciales, comunicando sobre temáticas de diversa índole. Además, este aparato, al poder transportarse y encenderse en cualquier momento del día, permite acompañar la cotidianidad de los habitantes.

Desde la década de 1980, cuando comenzó a implementarse el programa APS por medio de OCLADE y la gran mayoría de las comunidades no contaban con luz eléctrica, se montó una red de radios de comunicación cuya modulación era la Banda Lateral Única (BLU). Esta red poseía la ventaja de transmitir señales de frecuencias con un consumo bajo de energía y se conectaba mediante baterías y paneles solares que se unían con el hospital municipal y una central del Ministerio de Salud de la Provincia de Salta. A medida que los puestos sanitarios fueron ampliándose en todo el municipio, estos equipos (que contaban con frecuencias programadas) eran los únicos medios que enlazaban al pueblo con el exterior y se utilizaban específicamente para transmitir novedades y urgencias médicas desde los parajes más alejados. De este modo, ciertas prácticas higienistas comenzaron a ponerse en marcha a través del trabajo de los agentes sanitarios, quienes realizaban consultas mediante la radio, informando sobre fechas de controles y posibles partos, planificando derivaciones hospitalarias en caso de complicaciones y organizando una actualización mensual de los ficheros médicos de toda la población.

Al tratarse de una instalación económicamente accesible en relación a otros medios y su transmisión independiente del suministro de energía eléctrica, el montaje de una red de radios BLU en todo el municipio era considerado un medio muy accesible para la mayoría de los habitantes de

Nazareno. A esto se le sumaba la ventaja de crear un tejido comunicacional entre las distintas comunidades y, en muchos casos, proveerles luz eléctrica.

Figura 11. Equipo de radio BLU en la Comunidad de Santa Cruz del Aguilar, Nazareno.



Fuente: fotografía propia (2018)

A fines del siglo XX, en el marco de los proyectos técnicos y productivos para alcanzar ciertos estándares del desarrollo que promovía el PSA, dieciocho de las veintitrés comunidades que integran la OCAN contaban con radios BLU. Sin embargo, debido a algunos problemas de alimentación energética, varios de los canales instalados funcionaban con baterías que al descargarse debían ser trasladadas hasta la localidad de La Quiaca (Jujuy) para recargarse y eso demoraba semanas. Por una parte, la creación de esta red permitió equipar a las comunidades con tecnologías que hasta el momento no tenían y brindar servicios de iluminación y electricidad a algunas familias. Conectó a la municipalidad, el hospital y la policía con áreas de la provincia de Salta que mantenían comunicación directa con esas instituciones. Por otra parte, estos procesos buscaban aportar a la transformación de los espacios rurales mediante avances tecnológicos como promesa de desarrollo y progreso para mejorar la calidad de vida de los habitantes.

Paralelamente a la construcción de esta red intercomunicativa, a principios del 2000, la comunidad de Cuesta Azul (a doce kilómetros de Nazareno) instaló la primera radio de baja potencia en la Escuela Primaria Fray Mamerto Esquiú. La misma comenzó desempeñándose como un espacio abierto a la comunidad en general y luego se transformó en una herramienta de uso exclusivamente escolar, en una Radio Escuela, donde los estudiantes practicaban la lecto-escritura. Funcionaba con un motor a gasoil y contaba con una transmisión de aproximadamente tres horas, consumiendo alrededor de tres litros de combustible por día. En este sentido, la provisión de gasoil no era sencilla, ya que solo se conseguía en La Quiaca y eso implicaba viajar todas las semanas para adquirirlo. Por esta razón, la programación diaria se extendía aproximadamente en la franja horaria de 13 a 15 hs. y, en algunas ocasiones, de 20 a 21 hs. (Martínez, Müller y Rubino, 2007, p.51). Al mismo tiempo, en ese mismo periodo, se había instalado en el centro de Nazareno una radio de frecuencia modulada que dependía de la municipalidad. Esta retransmitía programas de la ciudad de Salta y sólo era posible escucharla en horarios nocturnos o de madrugada¹¹⁴.

Figura 12. Radio municipal de Nazareno



Fuente: Martínez, Müller y Rubino (2007)

¹¹⁴ Cabe aclarar que este fenómeno de mayor o menor escucha de la radio, especialmente de la banda AM, sucede porque, en especial en invierno, la capa más baja de la ionosfera desaparece y las ondas pueden reflejarse en capas superiores y, por lo tanto, llegar más lejos.

Figura 13. Radio municipal de Nazareno



Fuente: Martínez, Müller y Rubino (2007)

Por otra parte, el edificio municipal contaba con una antena de telefonía de la compañía Telecom que funcionaba a partir de paneles solares durante diez horas diarias. Existían también dos *cybers* en casas particulares que ofrecían un servicio muy precario de internet. Recién en el año 2006, se colocó una cabina telefónica apta para todo público con servicio de fax y que funcionaba con tarjetas prepagas. Esto ampliaba el sistema de comunicación local, aunque por supuesto los teléfonos celulares no tenían cobertura en ese momento, considerando que ya se usaban en zonas vecinas de la provincia¹¹⁵. Ese mismo año, también se instaló la primera antena de televisión satelital de la empresa DIRECTV, a la que muy pocos habitantes tenían acceso (Tapella, 2006, p.14).

Durante este periodo, los proyectos que se ejecutaban en materia comunicacional siempre estaban vinculados al trabajo de los agentes sanitarios y los “técnicos idóneos”. Dada la situación de *aislamiento*, la preocupación de

¹¹⁵ Recién en el año 2009 comenzó a funcionar la red de Claro para el uso de los teléfonos celulares. En relación a internet, no existe ninguna cobertura general que permita el acceso a todo el municipio.

OCLADE, el PSA y OCAN, se relacionaba con las escasas posibilidades de contar con una estructura de salud cubierta por médicos, enfermeros, bioquímicos, odontólogos, radiólogos, choferes de ambulancia, etc. En relación a esto, como parte del fortalecimiento sanitario, se llevó a cabo el Proyecto de Desarrollo de la OCAN durante los años 2005 y 2006, financiado por el INAI. El mismo contaba con el asesoramiento de los técnicos del PSA, quienes se ocupaban de relevar la situación sanitaria de cada comunidad y solicitar equipos fotovoltaicos que mejoraran el sistema de alimentación de las radios BLU. El proyecto contaba con la realización de algunos talleres de operación básica y mantenimiento de los equipos de comunicación, los cuales eran dictados por el personal del Hospital de Nazareno. Además, se establecía un convenio para la coordinación de los equipos BLU y las radios del Ministerio de Salud Pública, por medio del cual se disponían los horarios de transmisión para elevar los informes semanales y organizar actividades.

De este modo, la combinación entre estos proyectos de desarrollo otorgaba ciertos beneficios ya que permitían no solo perfeccionar la operación de las radios, sino construir salones de uso común y mejorar las condiciones de habitabilidad en ciertos parajes. Allí, se constituían “áreas de comunicación inter-comunitarias” que dotaban de iluminación y electricidad a varias familias, proveyendo agua corriente para consumo humano y animal, y mejorando las estructuras de las viviendas (Actas asambleas de OCAN, 2005-2006). Sin embargo, estas iniciativas institucionales también eran cuestionadas por la falta de co-gestión y articulación con las comunidades que, si bien buscaban contribuir a mejoras en los territorios y a una «reducción de la pobreza» (Tapella y Sanz, 2006, p.3), las decisiones se centralizaban sobre las propuestas de los técnicos del PSA¹¹⁶.

¹¹⁶ Como mencionamos en el capítulo cuatro, este fue uno de los principales motivos por los cuales las organizaciones indígenas solicitaron que el PSA incorporara “técnicos idóneos”.

2. Entre prácticas de intervención y proyectos de comunicación popular: hacia un periodismo campesino y una radio propia

Con el objetivo de trabajar en pos de la creación de una radio que fuera exclusivamente propia de la organización y que contara con mayor potencia, OCAN comenzó a buscar recursos para implementar estrategias de información que difundieran el trabajo organizacional y las primeras acciones por la disputa territorial. En este sentido, a la par de la construcción y el fortalecimiento del sistema de red de radios BLU y la instalación de las dos primeras emisoras que mencionamos, la organización comenzó a trabajar en un nuevo proyecto comunicacional articulado con estudiantes de la Universidad Nacional de Córdoba y el PSA. A su vez, también se comenzaron a idear otras estrategias de comunicación gráfica con el objetivo de reconstruir la historia local y la memoria colectiva, sobre todo a partir de experiencias de explotación laboral en el Ingenio San Martín del Tabacal.

Desde el año 2003, en el marco de las primeras asambleas de la OCAN y con la participación del PSA, se empezó a discutir la posibilidad de trabajar aspectos de “comunicación popular”, “periodismo campesino”, “derecho indígena, legislación nacional y provincial”, “diagnóstico y planificación comunitaria” y “experiencias de organizaciones campesinas” que fortalecieran aspectos “identitarios” y de “revalorización cultural” (Actas de asambleas OCAN, 2003). A partir de allí, el PSA decidió incorporar entre sus áreas de trabajo la problemática comunicacional de la zona y comenzó a realizar talleres de “periodismo campesino” mediante sus técnicos territoriales y algunos delegados de la organización. En cierto sentido, esto se planteaba también debido a la “falta de comunicación” entre las comunidades, lo que era criticado por los habitantes de Nazareno ya que consideraban que las decisiones se centralizaban entre los técnicos y líderes indígenas (Actas de asambleas OCAN, 2003). Además, se discutía la necesidad de fortalecer la circulación de la información para optimizar el trabajo entre las comunidades y los proyectos que se estaban ejecutando, evitando contratiempos y malos entendidos (Tapella y Sanz, 2006).

En este contexto, mediante un convenio entre el PSA y la Universidad Nacional de Córdoba, se llevó a cabo el proyecto «Capacitación y puesta en marcha de los espacios comunicacionales del Municipio de Nazareno» por medio del Programa de Becas de la Secretaría de Extensión de dicha Universidad. Este incluía la realización de un relevamiento y un diagnóstico sobre las posibilidades locales de desarrollar sus propios medios, estableciendo relaciones entre las instituciones, las organizaciones y la municipalidad. La intervención estuvo a cargo de estudiantes de la carrera de Comunicación Social y bajo la coordinación de María Cristina Mata¹¹⁷. En ese entonces, la programación radial no duraba más de tres horas diarias, ya que el municipio no contaba con electricidad y, como ya mencionamos, su funcionamiento dependía de la compleja provisión de gasoil. Por lo tanto, el uso que los habitantes podían dedicarle al medio era relativamente poco, dado la falta de recursos para su sostenimiento.

«La propuesta inicial de capacitación consistió en introducir a los participantes en discusiones acerca de la comunicación en general y la Comunicación Comunitaria en particular; para luego problematizar las lógicas de la comunicación hegemónica, contraponiendo una propuesta teórica y práctica de Comunicación Popular. El taller tenía como propuesta acercar al grupo nociones básicas sobre la producción de técnicas y medios desde la Comunicación Popular» (Martínez, Müller y Rubino, 2007, p.45).

Por medio de estos talleres, los habitantes del municipio comenzaron a recibir capacitaciones en dos estilos de comunicación, gráfica y radial, además del aprendizaje sobre operación técnica, locución y gestión de medios. Los estudiantes de la UNC, dotaban de material bibliográfico referido al tema y se ocupaban de llevar propuestas de programación para incentivar a que los habitantes se animaran a participar de los encuentros. A su vez, los talleres se

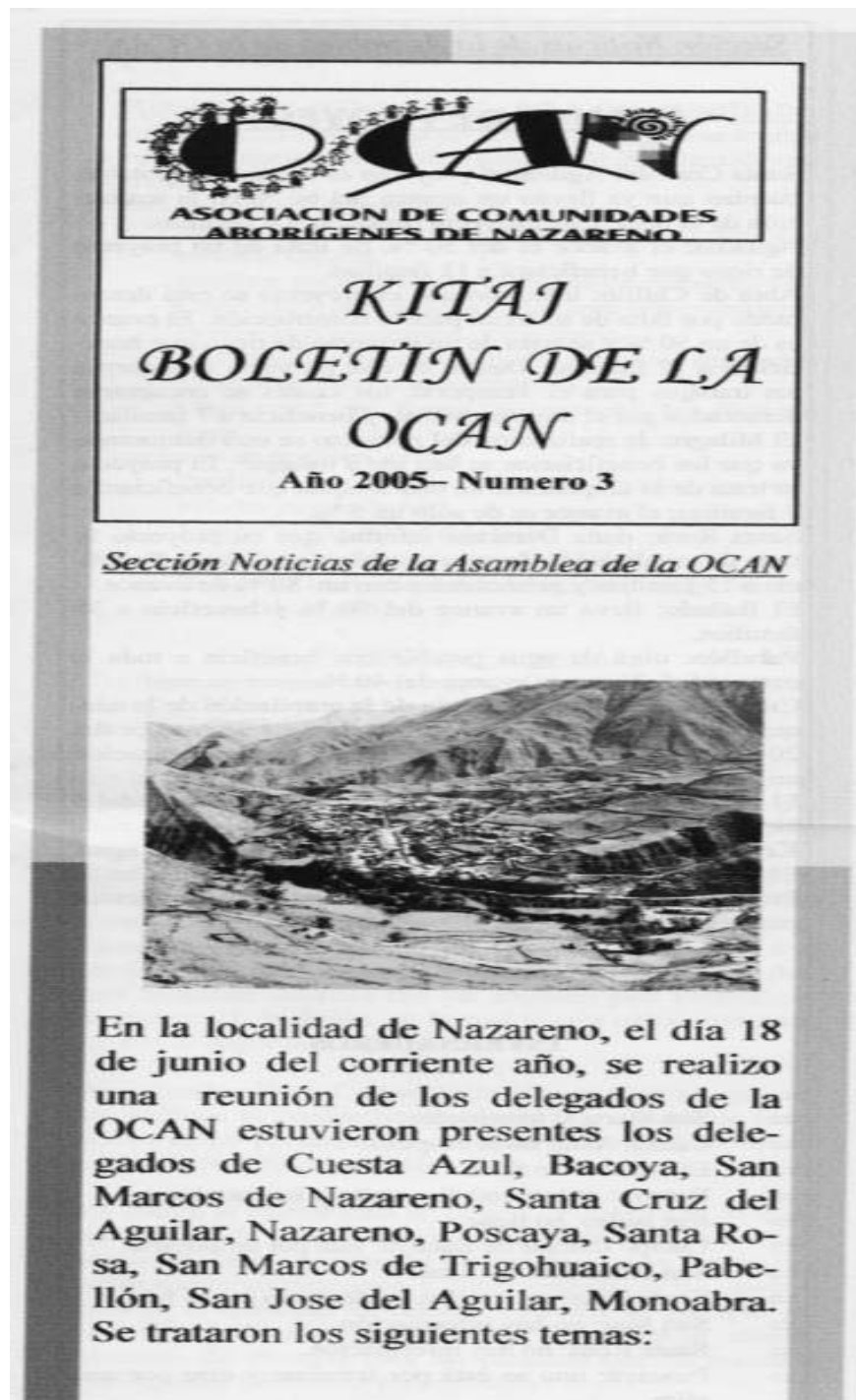
¹¹⁷ Este proyecto fue sistematizado en una tesis (Martínez, Müller y Rubino, 2007) y es el antecedente que generó los proyectos de extensión en la Universidad Nacional de Salta (UNSa) en los años 2014 y 2015, con Ana Müller primero como integrante del proyecto de Córdoba, y más tarde como docente de las cátedras Práctica en Comunicación Comunitaria e Institucional y Comunicación Popular y Alternativa de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Humanidades de la UNSa.

enfocaban en trabajar aspectos de la comunicación popular y trataban de fortalecer los debates en torno a la «construcción de un medio propio» que «reflejara las problemáticas de la comunidad desde la propia experiencia y voces de sus habitantes» (Martínez, Müller y Rubino, 2007, p.67). Por otra parte, estas actividades potenciaron el mejoramiento de las instalaciones de las dos radios existentes, sobre todo de la emisora municipal, la cual había adquirido nuevas reproductoras de CD's, cassettes y un par de micrófonos.

Como resultado de estos talleres, un grupo de personas que participaba de los encuentros empezó a producir un programa en la FM municipal, denominado La Voz Joven. Este se transmitió durante dos años y fue el inicio de una serie de programas diferentes que comenzaron a emitirse años posteriores. Muchos de ellos trataban sobre temáticas de interés general, música, deporte (sobre todo referidas al campeonato de fútbol en Nazareno) y noticias de la zona (Tapella, 2006, p.37). Sin embargo, las posibilidades de concretar un espacio que representara los intereses de la OCAN, tal como estaba previsto, estaba lejos de materializarse, ya que no contaban con los recursos económicos para montar y sostener un espacio propio.

Esto derivó en que, paralelamente a las actividades emprendidas entre la Universidad Nacional de Córdoba y la OCAN, la organización comenzara a editar con fondos propios dos medios gráficos: un periódico mural y un boletín bimestral. El primero, llamado *Kitaj*, en español "Quiero saber más", brindaba información general, campañas de vacunación y noticias locales. Este dejó de editarse al cabo de un año, mientras que el segundo, también a cargo de la OCAN y con el mismo nombre, informaba sobre debates y resoluciones de las asambleas de la organización. Sin embargo, al igual que el primero, dejó de producirse por los costos que implicaba su sostenimiento. Además, a esto se le sumaba dos limitaciones no menos importantes. Una de ellas vinculada a la distribución, la cual era muy compleja dada las distancias entre comunidades. El otro aspecto a considerar era que, al ser un medio escrito, su difusión se reducía sólo entre aquellos que sabían leer, considerando que parte de la población (sobre todo adultos mayores) era analfabeta.

Figura 14. Tapa del boletín *Kitaj*



Fuente: Tapella (2006)

Por otro lado, con el objetivo de trabajar en el “fortalecimiento de la cultura local” y la “identidad”, mediante una iniciativa entre OCLADE y OCAN, se editó en el año 2007 la revista «*Chulluchi. Memoria de un pueblo*», la cual sistematizaba varias dimensiones: identidad, tierra, memoria, relatos en la zafra

y derechos indígenas. Este ejemplar, a diferencia de los anteriores, tenía como objetivo reconstruir la memoria colectiva a partir de las experiencias compartidas de explotación laboral en el Ingenio San Martín del Tabacal. Contó con la colaboración y el financiamiento de la Prelatura de Humahuaca y de la fundación católica Adveniat, de Alemania (Milana, 2019, p.148). Allí se trabajó, a través de relatos obtenidos mediante una serie de talleres de memoria oral, experiencias entre las generaciones más ancianas:

«Transmitida oralmente, la memoria de un pueblo es una de sus principales riquezas. En ella guarda sus dolores y aprende de sus experiencias, con ella transmite su sabiduría y mantiene sus tradiciones, en ella se modelan nuestras vidas y se construye nuestra identidad. Hoy nuestros niños pasan más tiempo en la escuela que en la casa, y sus maestros, más que sus abuelos, son los libros y los docentes, rescatar y editar la memoria de nuestros mayores es una forma de indicarles a los niños el camino de regreso al hogar. Desde el mes de marzo de 2007, en Nazareno, en el marco de la organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno (OCAN) y con el apoyo material y espiritual de la Prelatura de Humahuaca, se llevó a cabo un taller para consultar a los abuelos, los que saben, y editar este resumen como herencia para nuestros hijos (...) Chulluchi es sólo una pequeña parte de esa memoria colectiva donde aparecen la infancia y la zafra, los telares y el cambalache, los cuentos y el calendario. Como resumen de esa enciclopedia oral de sus palabras, es también el incentivo para seguir las consultando en nuestro camino por la dignidad» (Revista Chulluchi. Memoria de un pueblo. Rescate de la memoria en Nazareno, 2007. Contratapa).

Figura 15. Prólogo de la revista a cargo del Obispo Pedro Olmedo



Fuente: Contratapa de la Revista Chulluchi. Memoria de un pueblo (2007)

En este contexto, a partir de estas experiencias de comunicación nutridas especialmente por el periódico-mural y el boletín informativo, la posibilidad de proyectar la instalación de una radio propia se transformó en una apuesta más ambiciosa, ya que su alcance, recepción y costos favorecía la

ampliación de la llegada de la OCAN hacia otras comunidades del municipio. A esto se le sumaba el hecho de que las prácticas radiofónicas en Cuesta Azul habían motivado el interés por trabajar desde un “perfil comunitario” y “colectivo”. Sin embargo, al ser una Radio Escuela, limitaba las posibilidades de uso organizacional, además de la distancia y la baja potencia que tenía el medio.

Lo mismo sucedía con la emisora de la municipalidad, la cual dependía de la buena relación entre la intendencia y la OCAN, algo que variaba según la coyuntura política y en muchos casos había operado restringiendo la participación en la radio. Al respecto, un dirigente de la organización nos decía,

“Antes del 2007 estaba Manuel Chauque como intendente, el municipio gestiona una FM municipal... y era como que en esa radio la OCAN podía tener bastante participación, tenía como mucha posibilidad de acceso a la radio, había como un trabajo más comunal. Pero a fines del 2007 cuando se cambia la gestión, el intendente que ingresa [Julián Quiquinte] le corta el acceso de posibilidad a la asociación, y allí se convierte en una radio municipal que trasmite y le da la voz a las personas que hacen una evaluación positiva de la municipalidad. Este intendente empieza a mostrar que no considera como amiga a la OCAN, entonces empieza a haber menos relacionamiento con la OCAN y pierde el acceso. Entonces desde ahí ya la OCAN considera que es necesario tener una radio propia” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2015).

En cierto modo, esto tenía que ver con las coincidencias o desacuerdos entre la organización y la municipalidad. Tal como nos contaba nuestro interlocutor, cuando Manuel Chauque era intendente, quien además luego fue presidente de la OCAN, las afinidades y los proyectos coordinados entre ambos espacios eran factibles. Posteriormente, cuando la gestión cambió a manos de Quiquinte comenzaron a generarse disidencias que terminaron con una ruptura que duró hasta el año 2015, cuando José Yugra fue elegido como nuevo intendente.

Aun así, las actividades que se realizaron en el marco de los talleres articulados con la Universidad Nacional de Córdoba continuaron llevándose a cabo hasta el 2006. Además, no se limitaban simplemente a un uso educativo o informativo, sino que también se realizaban rondas de discusiones sobre «la problemática de la identidad» y «la tierra» (Martínez, Müller y Rubino, 2007, p.104). Acorde al momento que atravesaba la organización, recientemente constituida y conjugando acciones con otras localidades vecinas, los debates por la radio comenzaron a discutir la necesidad de incluir contenidos sobre la situación política y social del pueblo kolla. Allí comenzaron a articularse acciones entre la OCAN y la Prelatura que, si bien tenían como espacio de reunión instituido a los Encuentros entre Comunidades de Nazareno y Santa Victoria, empezaron a plasmarse en los talleres de memoria oral que concluyeron con la edición de la revista anteriormente mencionada. Hasta ese momento, los relatos sobre la violencia y el despojo sufridos durante el trabajo en el ingenio azucarero no habían sido expuestos ni documentados en ningún lado.

En cierto modo, estos proyectos buscaban reivindicar y articular aspectos identitarios, culturales y de los derechos indígenas. Sin dudas, estas acciones se profundizaron a partir de las prácticas de intervención, las cuales eran llevadas a cabo por los claretianos y los técnicos territoriales. Luego de insertar ciertos dispositivos tecnológicos que tenían como objetivo garantizar el progreso y el desarrollo, los proyectos comenzaron a concebir a la comunicación como una estrategia circunscripta a los procesos organizativos. Desde entonces, se configuraron en torno a las posibilidades y los límites de las luchas que estaba llevando a cabo la OCAN.

3. La trayectoria de la FM OCAN: acerca de la dimensión política, económica e institucional del proyecto

A partir del año 2009, el Estado comenzó a otorgar mayor financiamiento y a brindar capacitaciones en comunicación, dada la coyuntura política de la LSCA que estableció el incentivo en la gestión de medios comunitarios, populares, alternativo e indígenas. En el caso de las “radios campesinas y de pueblos originarios”, la convergencia entre instituciones estatales y

organizaciones sociales significó un momento bisagra en los Valles interandinos, ya que afianzó la apuesta por crear una “red de comunicación propia”.

Particularmente en Nazareno, en el año 2009 la organización inició los trámites para gestionar la autorización como “emisora de pueblo originario” representando un hito en su historia. En este contexto, los vínculos construidos entre la SsAF (ex PSA) y la OCAN estaban consolidados, mientras que OCLADE se había distanciado de la organización, con nula participación en las asambleas¹¹⁸. De este modo, la construcción de un sentido común para sostener líneas de acción en torno a la futura emisora, implicó una profundización en la articulación con distintos actores. Allí la OCAN amplió su búsqueda de recursos no solo para obtener aportes económicos, sino para diseñar estrategias en torno a la sostenibilidad institucional del medio.

A partir del año 2012, en el marco de nuevos convenios estatales entre el Estado nacional y las delegaciones provinciales de las SsAF, la provincia de Salta se sumó a implementar, por medio de dicho organismo, el programa denominado Radios comunitarias rurales. Comunicarnos fortalece. El mismo comenzó como una política pública destinada a «fortalecer a cincuenta y cinco emisoras campesinas e indígenas de la agricultura familiar» y contó con el apoyo de la Defensoría del Público, la Comisión Nacional de Comunicaciones (CNC), FARCO, AFSCA e INTA¹¹⁹. Esta articulación permitió, entre otras cosas, que se gestionara el equipamiento necesario y se distribuyeran las capacitaciones de producción de medios entre los organismos nacionales y provinciales.

Por otra parte, la provincia de Salta contó con diferentes iniciativas estatales que buscaron conjugar los vínculos ya establecidos y proveer de apoyo económico e institucional a las organizaciones sociales, sobre todo rurales. Allí se conformó la Mesa de Gestión de la Comunicación Popular de

¹¹⁸ Como señalamos en el capítulo cuatro, OCLADE consideraba que la OCAN ya se había consolidado como una organización por lo que podía continuar trabajando sola sin la necesidad de la intervención y el apoyo cotidiano de los claretianos. Sin embargo, cabe aclarar que los vínculos con el abogado asesor que lleva adelante el juicio del Quillamarca se constituyeron gracias al trabajo de la Prelatura de Humahuaca y ENDEPA, especialmente por el Padre Pedro.

¹¹⁹ Para mayor información véase <https://defensadelpublico.gob.ar/fortalecimiento-de-las-radios-campesinas-indigenas-y-de-la-agricultura-familiar>.

Salta y Jujuy, integrada por: INTA, CNC, AFSCA, Radio Nacional Salta, SsAF, Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, Programa Pro Huerta, Parque Nacional El Rey y las carreras de Comunicación Social de la UNSa y UNJu. La Mesa trabajaba en base a la articulación de recursos para proveer asistencia y cooperación en la sostenibilidad de experiencias de comunicación popular, con el propósito de generar espacios de intercambio, circulación y formación de medios comunitarios. En Nazareno, gran parte de las iniciativas que se llevaron a cabo para montar la FM OCAN, fueron articuladas a través de la Mesa, especialmente por medio del trabajo de los técnicos territoriales de la SsAF.

A partir de allí, una de las iniciativas que integró la OCAN fue la Red de Corresponsales Comunitarios, un espacio creado a través de un convenio entre Radio Nacional Salta y AFSCA, denominado Corresponsales. Voces comunitarias en la radio pública. El acuerdo tenía como objetivo formar comunicadores rurales que quisieran trabajar en la radio nacional, enviando reportes semanales con noticias de la zona. La emisora pública organizó algunos encuentros en Nazareno que buscaban fortalecer el trabajo comunicacional en torno al tratamiento de la información, los criterios de noticiabilidad (novedosos, actuales, próximos, de interés local, de importancia para la comunidad) y el uso de fuentes confiables al momento de producir noticias.

Paralelo a estos encuentros, se llevó a cabo la implementación de dos proyectos FOMECA: vinculados a la gestión de medios comunitarios y a la producción radiofónica (formato programa semanal). El primero de ellos, como mencionamos en el capítulo tres, contó con la participación de una integrante de la CCAIA que abordó aspectos de la comunicación con identidad. El segundo, en el cual participamos desde la Universidad Nacional de Salta por medio de los proyectos de extensión, se trató de la producción de un informativo semanal denominado *La Pitajla*¹²⁰. Este contó con el armado de cuatro bloques que fueron coordinados por los participantes de los talleres. El programa incluía noticias locales elaboradas por los corresponsales de cada comunidad,

¹²⁰ Según un líder indígena de Nazareno, el significado de *Pitajla*, en quechua, hace referencia a un pájaro que anuncia la llegada de alguien o comunica que pronto habrá noticias y/o novedades nuevas. Es por ello que se considera que, si este pájaro se aproxima a una vivienda, significa que habrá visitas o llegará un comunicado.

información sobre la OCAN (especialmente sobre los proyectos que se estaban ejecutando), información institucional sobre las actividades de la municipalidad y, finalmente, un bloque denominado “La Yapa” destinado a contar historias, cuentos y leyendas locales¹²¹.

Al mismo tiempo, la Defensoría del Público, a través de la Dirección de Capacitación y Promoción, también dictaba talleres sobre lenguaje radiofónico, operación técnica y edición digital, los cuales lograron distribuirse entre tres comunidades: Nazareno, Cuesta Azul y Campo la Cruz. Esto respondía a una demanda explícita de OCAN, quienes solicitaban que las actividades se coordinaran con las instituciones educativas para motivar la colaboración tanto de maestros como de niños y jóvenes. Las jornadas eran muy convocantes, ya que contaban con la participación de entre veinte a sesenta personas que, independientemente del lugar donde se desarrollara la actividad, viajaban desde otros parajes para participar (especialmente de Bacoya, San Marcos, Poscaya, San Isidro, Santa Rosa, Lizoite, San Francisco de Tuc Tuca, Santa Cruz de Aguilar y Mono Abra). Allí, se trabajaba el formato radiofónico vinculado a la *cosmovisión andina*, los derechos de los pueblos indígenas, educación intercultural, noticias locales y regionales, recetas de comidas típicas de la zona, información sobre plantas nativas y sus propiedades medicinales y labores relacionadas a la ganadería y lo pastoril. Al respecto, sobre este proceso de formación, una comunicadora de la FM OCAN nos decía lo siguiente:

“La experiencia más linda que por ahí tuve en el taller fue aprender a hablar de lo que es mi tierra, de la gente, de la comunidad, comunicar a la comunidad, hacer llegar todos los mensajes que por ahí se buscaba, pero no se lograba en ese momento. En los talleres aprendí que no teníamos que callar lo que sabíamos y empezar a transmitir todo lo nuestro, empezar a difundir, aunque yo ya tenía esa idea metida en la cabeza nunca lo había hecho, después de estos talleres decidí exponer cosas que eran de mi pueblo para la gente de esta comunidad” (Comunicadora de la FM OCAN. Entrevista personal, 2017).

¹²¹ Este se consolidó como el primer programa que tuvo la FM OCAN luego de que se inauguró. Duró dos años y se transmitía los días sábados de 9 a 12 hs.

Figura 16. Taller de la Defensoría del Público en la sede de OCAN



Fuente: <http://defensadelpublico.gob.ar/en-nazareno-una-radio-cerca-del-cielo/>

En suma, los encuentros fueron los principales espacios donde la organización debatió no solo aspectos de la comunicación indígena, sino objetivos, estrategias, dificultades y fortalezas para sostener el proyecto. Además, los talleres incentivaron a que la organización elaborara una futura programación, por lo general muy ligada al género informativo y musical, y discutiera las posibilidades reales de sostenerla. Esto implicaba reconocer que, una vez inaugurada la radio, la ardua tarea de financiar salarios u honorarios, pagar los costos fijos, mantener los equipos en funcionamiento, organizar la programación, mejorar la estética de las producciones, precisaba de espacios de discusión que repensaran constantemente estrategias de sostenibilidad política, económica e institucional. Como veremos más adelante, los usos de la radio y las estrategias vinculadas a las cambiantes coyunturas renovaron la búsqueda de recursos, abriendo camino a construir nuevas negociaciones y alianzas entre actores internos y externos a la comunidad.

3.1 La materialización de las alianzas políticas: la inauguración de la radio comunitaria indígena

Unos meses antes de que la OCAN inauguró su radio, participamos de diversas asambleas y reuniones organizadas en torno a los preparativos para dicho evento. Por un lado, pudimos constatar de qué manera las demandas articuladas desde fines del siglo XX se condensaban en la organización de un festejo que convocaría a una heterogénea red de actores, instituciones y organizaciones. Allí participaron dirigentes de otros pueblos indígenas, técnicos de agricultura familiar, espacios educativos locales y de la provincia, referentes de organismos estatales de comunicación, docentes y estudiantes de las universidades nacionales, párroco de la Prelatura de Humahuaca, etc. Por otro lado, dada la nueva coyuntura política a raíz de la asunción de la Alianza Cambiemos en la Presidencia de la Nación, el contexto denotaba cierto aire de desconfianza y la organización no ignoraba, y de hecho lo discutía en sus asambleas, que pronto las relaciones con el Estado comenzarían a renovarse bajo otras reglas de juego. Esto también se relacionaba con las modificaciones por decreto que había sufrido la LSCA en diciembre del 2015, lo que sin dudas provocó que OCAN se apurara a poner en funcionamiento su medio ante el riesgo de que se continuaran rectificando artículos de la ley¹²².

Las acciones para lograr consolidar una “radio propia” condensaban discursos que reivindicaban una comunicación en perspectiva que, al transversalizarse con otras demandas (como la tierra, por ejemplo), buscaban conjugar una dimensión más bien social del uso de las tecnologías y apostar a una construcción política constituida en torno a las necesidades y disputas de las comunidades indígenas. A su vez, el proyecto comenzaba a reafirmar ciertos marcadores de la indigeneidad cuando se reconocía que era fruto de la lucha colectiva de la organización y no de la municipalidad. El proceso se

¹²² Mediante dos Decretos de Necesidad y Urgencia (DNU 13/2015 y 267/2015), se creó el Ministerio de Comunicaciones y AFSCA fue reemplazada por el ENACOM. Como exponen Longo *et al.*, (2017), las modificaciones que se realizaron redujeron la cantidad de representantes del tercer sector (de tres personas a una) en el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual (COFECA), el cual fue eliminado y reemplazado por el Consejo Federal de Comunicación (COFECO), incluyendo al Consejo Federal de Tecnologías de las Telecomunicaciones y la Digitalización. Esto se tradujo en la reducción del margen de acción de dicho sector ya que implicaba «la pérdida del espacio de participación e incidencia en la formulación de políticas de comunicación» (2017, p.44).

valoraba por la importancia de haber logrado emplazar el estudio de transmisión en la sede de OCAN, lo que implicaba no sólo contar con un espacio de difusión de información sino con un lugar de debate público abierto a la comunidad.

De este modo, cuando comenzó a planificarse la inauguración, una de las primeras actividades organizadas con los habitantes de la localidad reunió la participación de las escuelas primaria y secundaria. Allí pintaron el exterior del estudio con el nombre FM OCAN 88.3 y unas palabras en quechua. También realizaron un mural en una pared del salón de uso común de la organización, el cual contó con el diseño de Rolando Arias, un reconocido artista plástico salteño que coordinó la actividad.

Figura 17. Entrada al estudio de la FM OCAN



Fuente: fotografía propia (2016)

Figura 18. Pintada del mural durante los días previos a la inauguración de la radio



Fuente: fotografía propia (2016)

Al mismo tiempo, mientras se embellecían las paredes, la Defensoría trabajaba en el montaje de los equipos técnicos junto a Eduardo Marengo, el propietario de la cadena Máxima Comunicaciones SRL¹²³, y delegados de la organización. Allí, se terminó de instalar el transmisor, la consola y la computadora que permitieron realizar la primera prueba de transmisión un día antes de la inauguración. Ese día, poco antes del anochecer, se encendió la emisora y se comprobó que los equipos funcionaban. A partir de ese momento el dispositivo quedó prendido, se hizo una pequeña presentación mediante uno de los delegados, quien expresó que, por fin, después de muchos años de trabajo, “OCAN contaba con un servicio para las veintitrés comunidades” y que esperaba que fuera “un aporte para esta lucha que está teniendo la

¹²³ Máxima Comunicaciones SRL es una de las principales empresas que produce e instala equipos de radiocomunicación en la provincia de Salta. El empresario, Eduardo Marengo, capitaliza, junto con la familia Cazorla, el negocio de la venta e instalación de transmisores de radio desde hace décadas.

organización, para este sueño que es el de obtener los títulos de las tierras” (Conversación al aire en la FM OCAN, 2016).

Ese mismo día previo, al caer la tarde, el pueblo se colmó de invitados especiales: técnicos de agricultura familiar, delegados de otras comunidades, miembros del INTA y AFSCA, estudiantes y docentes de la Universidad Nacional de Salta y Jujuy e integrantes de otras radios comunitarias e indígenas de la provincia.

El 2 de abril de 2016 se inauguró la emisora en la comunidad de Campo de la Cruz, donde se había instalado la antena, cinco kilómetros cuesta arriba de Nazareno. Allí se realizó una “ceremonia ancestral” dirigida por el “abuelo *Jallalla*”¹²⁴ de la organización. Esta consistió en una *sahumada* junto con las personas que estaban presentes, quienes tomando un puñado de hojas de coca debían depositarlas en un hueco hecho sobre la tierra para elevar “deseos”, “sueños” y “buenas intenciones” hacia el proyecto de la OCAN.

La ceremonia inaugural contó con la participación del párroco de la Prelatura, quien bendijo a los presentes y celebró la inauguración del medio. Allí hicieron uso de la palabra una gran cantidad de dirigentes indígenas, el intendente de la municipalidad, referentes antiguos del PSA y nuevos técnicos de la SsAF. También fueron invitados a decir unas palabras los representantes de la Defensoría del Público y AFSCA. Finalmente, al momento del cierre, la organización invitó a la directora de la emisora indígena wichí de Tartagal (Salta) La Voz Indígena, Nancy López, quien pidió permiso para ofrendar un homenaje en honor a la inauguración de la radio. Ella bailó una danza guaraní, el *Pin Pin*, y finalizó con unas palabras de aliento para la OCAN, instándolos a profundizar en las luchas territoriales, abandonar la división entre comunidades y reivindicar los Derechos Humanos de los pueblos indígenas.

Bajo este escenario, el medio empezó a funcionar dando paso a una nueva etapa que permitiera desarrollar los objetivos de su emplazamiento: “constituirse como un servicio para las comunidades”, “aportar a la organización territorial” y “fortalecer ese buen vivir” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico

¹²⁴ *Jallalla* es una expresión utilizada frecuentemente en las asambleas de la organización y quiere significar ¡fuerza! o ¡viva!

de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2015). De este modo, el proyecto de la radio se consolidó como una estrategia para visibilizar reclamos y agilizar demandas en torno a la “lucha por el territorio”,

“Estamos convencidos que ésta va a ser una herramienta fundamental, sobre todo para la gestión territorial, porque cuando pensamos en el tema de la radio una de las razones era el tema de la tierra, que la radio nos sirva para estar comunicados, para estar en diálogo entre las comunidades, para que vayamos conversando, charlando y comunicando todo lo que va pasando con el tema de la gestión de las tierras. Y regularizar el tema territorial significa también apostar al tema de la identidad, significa también apostar a la revitalización de la lengua, la cultura, así que bueno, creemos que la radio va a ser fundamental” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Taller de Comunicación con Identidad en Nazareno, 2015).

Con el paso del tiempo, como veremos en el próximo apartado, el sentido político de la emisora se fue resignificando en torno a las posibilidades reales de sostenerla, los vaivenes de la coyuntura estatal y un nuevo mapa de relaciones interétnicas. La puesta en marcha de la emisora abrió camino a recrear líneas de acción entrelazadas con otras necesidades y prácticas locales. Allí, la expresión de la radio como “un servicio” conjugó ideas y perspectivas sobre ciertas formas de hacer “comunicación con identidad” posibilitando diferentes roles, tareas y estrategias.

3.2 Comunicar con identidad: confluencias entre comunidad, política y tierra

Como ya señalamos, a partir de fines del año 2015, el financiamiento estatal para los medios comunitarios decayó y comenzó un proceso de «persecución y ahogo financiero» (Kejval *et al.*, 2017). Con el claro propósito de modificar las adjudicaciones y el control de las licencias audiovisuales, el gobierno de Mauricio Macri modificó algunos decretos de la LSCA referidos a

la concentración de medios¹²⁵ y evitó continuar pagando los FOMECA a las radios y televisoras que habían resultado ganadoras de dichas convocatorias.

Para el caso de la OCAN, en 2016 aún le restaba recibir dos desembolsos del 25% de un proyecto de equipamiento y otro de producción radiofónica. Pero, a raíz de unos supuestos errores en las rendiciones, los pagos quedaron trancos durante dos años, lo que implicó una importante pérdida de financiamiento para pagar gastos fijos y honorarios a los locutores y operadores. Esto significó un decaimiento en cuanto a las posibilidades de sostener la emisora, dado que ese dinero estaba contemplado tiempo antes de comenzar a transmitir. Además, al poco de tiempo de inaugurar, el CPU de la computadora se rompió y estuvo un mes sin funcionar.

Sin embargo, la OCAN comenzó a buscar otros medios para conseguir financiamiento y decidió realizar una rifa en honor al primer cumpleaños de la radio. Allí logró recaudar algunos fondos para reparar el CPU, costear gastos fijos y mantener una pequeña caja de ahorros para los pagos futuros. Al mismo tiempo, un grupo de mujeres que coordinaba el medio decidió emprender la búsqueda de publicidad, ofreciendo a los negocios cercanos y a la municipalidad la venta del espacio publicitario. Se comenzó a recaudar un poco más de dinero y, además, generó interés por parte de los candidatos a concejales, diputados y senadores para realizar sus campañas políticas en 2017, utilizando a la radio como principal medio de difusión¹²⁶.

Durante esos dos primeros años, el espacio logró sostenerse por el trabajo colectivo de los delegados y miembros de OCAN, quienes poco a poco comenzaron a gestionar los ingresos mensuales por su propia cuenta. En términos de producción, los principales ejes temáticos eran: información, música, salud y sanidad animal, territorio y cosmovisión andina. Además, la

¹²⁵ En este contexto, ENACOM dejó sin efecto los planes de desinversión que los grandes grupos mediáticos estaban obligados a confeccionar, condonando sus deudas millonarias a cambio de publicidad oficial, habilitando la fusión de dos empresas (Cablevisión y Telecom) y generando con estas medidas «la mayor concentración infocomunicacional de la historia argentina y, por la cantidad de mercados que comprende, es inédita también en el resto de América Latina» (Becerra, 2017, p.1).

¹²⁶ Durante este periodo, la coordinadora de la radio vivía en las instalaciones de la casa de la OCAN por lo que además de ocuparse de organizar las actividades semanales de la emisora junto con otras dos mujeres, también se hacía cargo del botiquín de la organización.

emisora pudo adquirir un teléfono celular por medio del cual recibía mensajes de texto de los oyentes con información local, mensajes sobre la pérdida de algún animal, saludos o pedidos de alguna música en particular.

“Y cuando empezó a funcionar estábamos todos contentos, era lo que queríamos, buscar y difundir todo. Los meses que yo estuve fueron bastante lindos porque traté de transmitir todo lo que yo sabía a la comunidad, incluso hablábamos del tema territorio, tema de la identidad, la cosmovisión, cosas que se habían ido tapando con el tema de la colonización, fue lindo porque pude difundir lo que es propiamente nuestro” (Comunicadora de la FM OCAN. Entrevista personal, 2017).

Al mismo tiempo, la programación se planificaba por el interés de quienes tenían inquietud en participar. Como los talleres radiofónicos eran menos frecuentes, en la práctica cotidiana por sostener la emisora, la agenda mediática dejó de verse influenciada y planificada por el trabajo de actores externos. Esto generó que la programación comenzara a organizarse en función de quienes tenían interés por integrar el equipo de comunicadores y definir la agenda semanal. Sin embargo, no fue fácil reorganizar la grilla, ya que muchos de los que participaban al poco tiempo abandonaban por la falta de ingresos económicos y/o falta de tiempo. Finalmente, se logró organizar una programación que empezaba a las 9 am y terminaba alrededor de las 20 pm, cubriendo gran parte del día, pero con algunos huecos en el medio de la jornada.

Figura 19. Programación de la FM OCAN. Año 2017.

| FRANJA HORARIA | GRILLA DE PROGRAMACION | | | | | | |
|----------------|--|--|--|---------------------------------------|---------------------------------------|--|-------------------------------|
| | LUNES NOMBRE DE PROGRAMA | MARTES NOMBRE DE PROGRAMA | MIERCOLES NOMBRE DE PROGRAMA | JUEVES NOMBRE DE PROGRAMA | VIERNES NOMBRE DE PROGRAMA | SABADO NOMBRE DE PROGRAMA | DOMINGO NOMBRE DE PROGRAMA |
| 06:00 a 07:00 | | | | | | | |
| 07:00 a 08:00 | | | | | | | |
| 08:00 a 09:00 | | | | Camino de esperanza | | watunakuy con cariño nos reencontramos -Milagro D. | |
| 09:00 a 10:00 | Compartiendo noticias -Copa Dina | Compartiendo noticias -Copa Dina | Compartiendo noticias -Copa Dina | | | watunakuy con cariño nos reencontramos -Milagro D. | Zit me b. |
| 10:00 a 11:00 | Compartiendo noticias -Copa Dina | Compartiendo noticias -Copa Dina | Compartiendo noticias -Copa Dina | | | La Pitajlla -Milagro D. | several cop |
| 11:00 a 12:00 | Ritmos Nocheños -Copa Leonel(Porcava) 038858337153 | Cosmotelevisión Andina Cosmotelevisión Guarani -Prof Wanka-Susana | Cosmotelevisión andina Cosmotelevisión Guarani -Prof Wanka-Susana | Cusilla cusilla -Ramón D. | Cusilla cusilla -Ramón D. | La Pitajlla -Milagro D. | |
| 12:00 a 13:00 | Ritmos Nocheños -Copa Leonel(Porcava) 038858337153 | | | | | La Pitajlla -Milagro D. | |
| 13:00 a 14:00 | | | | Que churo es mi pago -Farfán Celso | Que churo es mi pago -Farfán Celso | Sanidad animal- Agro Ganadero -Geronimo E.-Chauque S. | |
| 14:00 a 15:00 | Escuela N° 4346 | Escuela N° 4346 | Escuela N° 4346 | Escuela N° 4346 | | Sanidad animal- Agro Ganadero -Geronimo E.-Chauque S. | |
| 15:00 a 16:00 | Escuela N° 4346 | Escuela N° 4346 | Escuela N° 4346 | Escuela N° 4346 | | | |
| 16:00 a 17:00 | Gloria Yugra | Gloria Yugra | Gloria Yugra | Gloria Yugra | Gloria Yugra | | |
| 17:00 a 18:00 | Gloria Yugra | Gloria Yugra | Gloria Yugra | Gloria Yugra | Gloria Yugra | | |
| 18:00 a 19:00 | Gloria Yugra | Gloria Yugra | Gloria Yugra | Gloria Yugra | Gloria Yugra | | |
| 19:00 a 20:00 | Gloria Yugra | Gloria Yugra | Nuestra historia -Vargas F. | Gloria Yugra | Gloria Yugra | | |

Fuente: fotografía propia (2017)

A su vez, el medio comenzó a tener una injerencia mucho más amplia. Dejó de funcionar solo puertas adentro y empezó a utilizarse como “radio abierta” en festejos y encuentros que se realizaban al aire libre. Una de las actividades que mayor uso de la emisora hizo fue la Feria del Trueque Cambalache, evento que se conmemora durante el mes de junio. Según nos contaba el abuelo *Jallalla* durante un viaje desde Nazareno a la ciudad de La Quiaca, tiempo atrás, mucho antes de que se recuperara esa práctica, se hacía a escondidas porque “daba miedo hacerla pública”, la gente era “muy maltratada y violentada si se reconocía como kolla”. Por lo tanto, nadie quería “decir que lo era” y “las cosas se hacían entre familias o amigos”. En esa ocasión, a raíz de contar con equipos que reunían las condiciones óptimas para una transmisión abierta, el encuentro pudo ser transmitido facilitando la organización y difusión del mismo. En efecto, como aquel servicio que pretendían que fuese, el medio comenzó a circunscribirse a las relaciones interétnicas, es decir, a una articulación entre los distintos actores y espacios

locales. A su vez, comenzó a formar parte de los eventos y/o efemérides, poniéndose a disposición de las actividades de la localidad en general.

Por otra parte, ciertas prácticas significantes comenzaron a complejizar estas relaciones y a generar cierto revuelo en el pueblo cuando se empezó a socializar, mediante los programas de radio, algunos sentidos de pertenencia vinculados a lo kolla y desplazándose a cierto modo de concebir a la comunidad. En cierta forma, estas expresiones públicas intentaban afianzar los objetivos de la organización en relación a producir una agenda mediática con características que pretendían reforzar marcadores de la alteridad, politizando determinadas temáticas. Al mismo tiempo, la radio se presentaba como una oportunidad para relatar experiencias personales relacionadas a interpelaciones negativas, estigmatizantes y discriminatorias, donde los sujetos eran señalados por “hablar mal”, como “boliviano” o “kolla”.

“Había gente que se resistía, porque muchas veces se venían a la radio para conocerme, para ver quién soy, y al ver mi aspecto me miraban y me decían “pero vos sos joven para que vos estés hablando así” o sea, hay una persona que puede venir con mucha más experiencia y nos puede decir “pero sos joven”. O sea, algunas personas se iban contentas y otras personas seguramente decepcionadas. Muchas veces he visto a maestros, profesores que vinieron a visitarnos a la radio y la verdad que nos felicitaban porque nos decían *no hay gente joven que nos digan yo soy kolla, soy de aquí*, y que la verdad las cosas que uno cambia las cambia por desconocimiento, pero la gente ha sido muy flexible, ha habido gente que se ha ido muy decepcionada y ha habido gente que se ha ido muy contenta” (Comunicadora de la FM OCAN. Entrevista personal, 2017. El énfasis es nuestro).

“Si por ahí lo fuerte, que por ahí es no debemos bajar los brazos en cuanto a trasmisión de los valores como pueblo o como originarios del lugar, ya que esto va a fortalecer a la identidad de nuestros hijos, porque muchas veces cuando nuestros hijos o familiares se van a la ciudad vuelven y ya no hablan las palabras que hablamos o prácticamente te ignoran (...) *“dicen, pero si estamos hablando con un*

kolla” siendo ellos mismos también son kollas, ¿no? Eso es por ahí muy doloroso o equivocarse en una palabra y que te corrijan es por ahí algo que te va a doler tanto en el alma que una persona tuya te esté diciendo eso” (Conversación al aire en la FM OCAN, 2017. El énfasis es nuestro).

En este sentido, lo que se pretendía era definir y reafirmar positivamente la pertenencia con fundamentos históricos, reivindicando aspectos de la indigeneidad.

Además, aunque costaba sostenerla económicamente, la radio había cobrado relevancia en el pueblo y era considerada de interés para la municipalidad también. Así fue como, unos años después del recambio de autoridades en 2015, la relación entre la gestión municipal y la OCAN se afianzó (sobre todo por la ausencia de Quiquinte) y se llegó a un acuerdo para que la intendencia subsidiara los honorarios de una locutora y una operadora durante 2017-2020. Esto funcionó como una estrategia de salvataje para sostener económicamente el medio, pero generó que gran parte de la información se volcara al interés municipal, tensionando las ideas del proyecto político-comunicacional de la organización. Al respecto, cuando le consultamos al intendente sobre su postura en el tema nos decía lo siguiente,

“En realidad es un recurso y es para todos. Ahora actualmente la hemos dejado, no está funcionando actualmente la radio municipal. Creo que es importante porque nosotros hacemos entrega de tickets, entrega de garrafas, cuando vienen a capacitar, cuando va a atender ANSES, entonces mandamos todos los comunicados por ahí y la gente escucha mucho más, llega a muchas más personas y esa gente viene y dice sí, no, nos pasan (la información) por la radio de la OCAN. Pero sí, en realidad me parece que debería tener otro nombre la radio, no sé si OCAN-OCAN, porque FM OCAN sigue como que... entonces hay todavía, si... aparte han tenido varios conflictos con el gobierno... Pero me parece que acá la gente lucha por los derechos y está bien eso. Está bien porque yo me pongo a pensar y a veces discuto cuando voy a otros lugares. Nosotros hemos sido muy postergados, en cuanto a salud, a educación acá hay mucha gente que no sabe leer ni escribir, eso es

triste. Es triste porque nunca las políticas llegaron acá, las políticas públicas digamos. No era como que era únicamente en los centros más grandes ponían maestros y todo. Acá no había nadie” (José Yugra. Intendente de Nazareno. Entrevista personal, 2017)¹²⁷.

A fines del 2018, cuando la situación política a nivel nacional atravesaba una situación muy crítica por el vencimiento de la prórroga de la ley 26.160, las pautas para comunicar desde la FM OCAN comenzaron a profundizarse en torno al “problema de la tierra”. Esto se debía al reciente conflicto territorial entre las comunidades indígenas de Cushamen, provincia de Chubut, la empresa Benetton y el Estado nacional, lo que generaba cierto temor en la zona, ya que el juicio por la disputa de la Finca Santa Victoria continuaba sin resolverse¹²⁸. Allí, la organización planteó utilizar con mayor fuerza la radio para informar sobre el relevamiento territorial y la sistematización jurídica realizada por las tierras de Nazareno, Los Toldos y Santa Victoria, al tiempo que las discusiones al aire complejizaron otras disputas territoriales suscitadas a nivel provincial y nacional. Esto empezó a exteriorizarse por medio de cartas de apoyo y comunicados de solidaridad desde el Qullamarka hacia los pueblos indígenas violentados por el Estado. También, un grupo de delegadas y delegados viajó a la ciudad de Buenos Aires, en el mes de noviembre, para participar de una protesta frente al Congreso el día que se votó, por tercera vez, la prórroga de la ley.

Posteriormente, durante el 2019, el intento por sostener la producción mensual de la emisora determinó que por fin la OCAN resolviera sus conflictos con el ENACOM por la rendición del año 2016. Allí la organización, con el apoyo de integrantes de la Universidad Nacional de Salta, decidió presentarse a un nuevo FOMECA por la línea D, Desarrollos para pueblos originarios, con el

¹²⁷ Aclaramos que cuando el intendente dice “aparte han tenido muchos conflictos con el gobierno” se refiere al acontecimiento sucedido en agosto del 2010, cuando la OCAN entró en conflicto con el gobierno provincial, en ese entonces a cargo de Juan Manuel Urtubey, por la inauguración de una hostería que se construyó con fondos del Banco Interamericano para el Desarrollo. Esta hostería, años anteriores, había sido gestionada por el ex gobernador Juan Carlos Romero. En 2010, la provincia intentó inaugurar ese espacio, pero un grupo de mujeres se lo impidió, lo que culminó con un plebiscito donde se usó, por primera vez en la historia del país, el voto electrónico. Finalmente ganó en “no” y la hostería se convirtió en un albergue estudiantil (véase OCAN, 2012).

¹²⁸ Las especificaciones de este juicio fueron descriptas y analizadas en el capítulo cuatro.

objetivo de refinanciar el programa *La Pitajla*. De este concurso resultó ganadora. Sin embargo, dado el recambio de autoridades nacionales en diciembre, el proyecto no se pagó y entró en una fase de “revisión” junto con todos los bosquejos de aquella convocatoria. Una vez más, como tantas veces había sucedido, los ajustes y la nueva dirección del organismo nacional trabó las posibilidades de acceder al financiamiento, desgastando las estrategias y provocando desacuerdos. Cabe aclarar que, lejos de que el Estado resolviera la situación, los proyectos continuaron parados y en 2020 el ENACOM promocionó una nueva línea de subsidios para pueblos indígenas, sin dar respuestas sobre las convocatorias anteriores.

Bajo este escenario, los vaivenes del desarrollo y la sostenibilidad del medio fueron mutando al calor de las coyunturas políticas. La OCAN buscó la forma de rearticular sus vínculos y promover la sustentabilidad del espacio tramando redes locales para obtener beneficios económicos. Sin embargo, es importante señalar algunos aspectos que este proceso permite entrever. En primer lugar, reconocer las acciones que se pusieron en marcha como estrategia de sostenibilidad por fuera de lo económico, lo que deja en claro la importancia de una fortaleza institucional y organizacional para la subsistencia del medio. Allí, organizar la programación, revisar la cantidad de trabajadores necesarios para sostener la emisora, profundizar en los lazos institucionales para obtener beneficios y mejorar la estética audiovisual, son aspectos fundamentales para el desarrollo del proyecto que, en muchos casos, se realizan siempre a pulmón. En segundo lugar, es necesario destacar que, a la par de ir construyendo, negociando y disputando, el proyecto se fue reconfigurando en función de los límites y las posibilidades de la misma organización. Esto cobró diversos sentidos a lo largo del tiempo, como todo proyecto pensado no como mero instrumento sino con un enfoque en perspectiva que requiere de la continuidad de lazos, redes, creatividades y alianzas para un funcionamiento sostenido en el tiempo. Finalmente, en tercer lugar, y no menos importante (aunque el tema no sea objeto de esta tesis), señalamos que las idas y vueltas con respecto al financiamiento dejó al descubierto cómo los medios comunitarios, alternativos, populares e indígenas, siguen siendo postergados. Nos referimos al diseño de las políticas públicas de

comunicación, donde estos actores pocas veces son considerados como sujetos políticos. En cierto sentido, es posible vincular esto con la implementación de otras políticas. En la mayoría de los casos, las comunidades indígenas o sus referentes están prácticamente obligados a exigir la aplicación de leyes mediante protestas, cortes de rutas y marchas, intentando visibilizar el abandono y la situación de emergencia económica, social y sanitaria en la que se encuentran¹²⁹. En efecto, los medios constituyen una posibilidad más para emprender esas acciones de lucha y reivindicación cuando son puestos al servicio de las demandas indígenas. Es también una estrategia política que articula los procesos locales con disputas por el reconocimiento frente a las lógicas hegemónicas que se suelen imponer para evitar el ejercicio de los derechos.

4. El montaje de una red de comunicación propia y su articulación estratégica con la lucha por el territorio

Las particularidades que fue adquiriendo este proceso político-comunicacional logró alcanzar cierto carácter general, interpelando a todas las organizaciones que integran el Qullamarka. Junto al trabajo que realizaba la OCAN en la búsqueda por consolidar su propio medio, la Coordinadora y cada una de las comunidades que la integran, en mayor o menor medida, también intentaron construir sus radios a lo largo y a lo ancho de los Valles interandinos. Desde el año 2011, la discusión sobre la importancia estratégica de la comunicación para visibilizar reclamos y denuncias derivó en la construcción de nuevos proyectos, tanto individuales como colectivos. En un primer momento, estos se basaban en partes de prensa y entrevistas a líderes indígenas. Luego, comenzaron a profundizarse por medio de la producción de videos y la creación de una página web de la Coordinadora, la cual contenía

¹²⁹ Por ejemplo, en el año 2012, se llevó a cabo la 4ta Marcha del Pueblo Kolla Qullamarka hacia la ciudad de Salta para reclamar por la entrega de los títulos de las tierras, la falta de médicos y medicamentos en la zona, el desmantelamiento de los hospitales y la administración fraudulenta del Instituto de Pueblos Indígenas de Salta (IPIS).

información institucional y novedades sobre las disputas territoriales¹³⁰.
Difundían

Al poco tiempo de ponerse en práctica la LSCA, el Qullamarka comenzó a discutir la necesidad de conformar una “red de comunicación propia” que articulara demandas y reclamos. Fue así como, en el año 2012, las organizaciones lograron elaborar un proyecto titulado *Jallalla*, una radio para todos, el cual iba a presentarse ante el INAI con el objetivo de “promover el fortalecimiento de las Organizaciones y Comunidades de base del Qullamarka mediante la generación de instancias de participación comunitaria, facilitando la difusión de la información a través de boletines y audiovisuales que permitan la formación y el conocimiento de dirigentes como así también de cada uno de sus habitantes” (Proyecto de comunicación Qullamarka, 2012). El proyecto contemplaba un intercambio entre “saberes técnicos, autoridades, miembros de las comunidades y de las organizaciones” en relación a los Derechos Humanos, entre ellos el derecho a la comunicación. Además, se preveía la realización de “talleres de comunicación con identidad” destinados a fortalecer el trabajo de los “comunicadores comunitarios” con especial énfasis en la “identidad cultural, recuperar y/o transmitir conocimientos, vivencias de lucha y experiencias de nuestros mayores” (Proyecto de comunicación Qullamarka, 2012). Por otra parte, mediante el proyecto se manifestaba la necesidad de construir autonomía en los territorios para poder tomar decisiones sobre asuntos internos vinculados a la planificación e intervención del Estado y las empresas. De este modo, la comunicación se planteaba como una herramienta política útil y transversal para promover procesos de reflexión en relación a las dinámicas económicas, culturales y sociales de los pueblos indígenas.

“La comunicación es considerada una de los sostenes más importantes para el fortalecimiento de las Organizaciones y Comunidades. En la actualidad se ha podido comprobar que el acceso

¹³⁰ La página web del Qullamarka se editó durante los años 2012 y 2013. A través de ella se difundían notas periodistas que abordaban no sólo los conflictos territoriales de las organizaciones que integran la Coordinadora, sino también de otras comunidades de pueblos indígenas de Argentina. Además, se divulgaban determinados posicionamientos respecto a la educación intercultural, el turismo, los derechos territoriales y las marchas realizadas por el pueblo kolla. Véase <https://qullamarka.wordpress.com/>.

a la información y a los medios de comunicación por parte de las organizaciones y comunidades ha sido un obstáculo muy duro de sortear o evadir, ya que en el territorio no existen los medios suficientes y adecuados. Los que tienen injerencia son emprendimientos privados que son “poco colaboradores” con las coyunturas indígenas kolla de estas latitudes. Entonces se buscará generar nuevas formas de llegar a todas las comunidades con la información, que esta no sea privilegio de unos pocos, sino que sea de conocimiento de todos y con ello generar una nueva situación de participación y toma de decisiones” (Proyecto de comunicación Qullamarka, 2012).

De este modo, esta propuesta buscaba articular la relación entre los miembros de las comunidades, técnicos estatales, dirigentes y autoridades locales, con el fin de acompañar las luchas por la tierra y apoyar el estudio y la sistematización de los alcances jurídicos en relación a la Constitución Nacional (art. 75, inc. 17), más tratados internacionales vigentes, como el Convenio 169 de la OIT. Finalmente, el proyecto no logró presentarse, pero fue el puntapié inicial que provocó que, dada la coyuntura política, las organizaciones trabajaran de manera particular en pos de obtener sus licencias como “emisora de pueblo originario”, tal como contempla la LSCA.

En este contexto, la organización CIDKI de la localidad de Iruya, comenzó a emitir programas al aire y se consolidó como la tercera radio de pueblos indígenas que se puso en marcha durante la aplicación de la LSCA. La FM *Runasimi Kolla*, la voz del hombre en español, tuvo un proceso distinto al de OCAN en términos de gestión, pero sus objetivos eran similares ya que apostaba a una reivindicación de la *identidad kolla*.

La experiencia tuvo como antecedente previo el montaje de un cine móvil, donde un grupo de jóvenes recorría el pueblo con un proyector y un parlante, reproduciendo videos en el espacio público (Siares y Belotti, 2018). Luego, mediante el apoyo de la CNC, los integrantes del cine móvil gestionaron los equipos para una radio de frecuencia modulada y la instalaron en una casa de familia que previamente había funcionado como Casa de la Cultura. Allí se realizaban actividades en relación a los derechos indígenas y se transmitían los

debates de las asambleas (Milana, 2019). Dos años más tarde, a raíz del impacto de un rayo, la emisora perdió parte de su equipamiento y fue trasladada a la localidad de Pueblo Viejo, a pocos kilómetros del centro de Iruya, donde siguió transmitiendo desde una zona con mayor alcance. De este modo, la organización consolidó un grupo de “comunicadores idóneos” que transmitían y producían material audiovisual, los cuales recibían capacitaciones de producción radiofónica a través de la Defensoría del Público, por medio de la Dirección de Capacitación y Promoción, mediante el convenio provincial de la SsAF. Este incluía a la CNC y AFSCA como principales proveedores de financiamiento para equipamiento y gestión de medios.

“Esta radio se concreta entre todos y viene a reforzar nuestra lucha; hoy se da la posibilidad concreta de decir en los medios lo que pensamos, lo que sentimos, a llegar a cada una de las comunidades a través de nuestra propia voz que muchas veces ha sido callada y, desde el consejo estaremos aportando con programas con una diversidad de temas a tratar”. También dirigieron sus discursos René Mamani, coordinador de la O.C.A.N.; Carlos Chiappe, técnico del INAI; el senador Provincial por el Dpto. de Iruya, Walter Cruz; la directora del secundario N° 5058 Mabel Flores; Cándido Cruz, intendente de Iruya; Armando Quispe, Chaski del Pueblo Kolla de la Puna e integrante del Área de Comunicación del INAI y David Sarapura, asesor del Qullamarka” (Indymedia Argentina, abril de 2012).

Figura 20. FM Runasimi Kolla de Iruya



Fuente: <https://defensadelpublico.gob.ar/capacitacion-junto-al-pueblo-kolla-de-salta/>

En el caso de la UCAV, si bien esta no logró montar una radio propia, se integró a un trabajo de capacitación en producción radiofónica que la Defensoría del Público realizó en el año 2017¹³¹. Durante esta oportunidad, presenciamos un taller de locución y operación técnica en la comunidad de Santa Victoria, donde asistieron alrededor de 40 personas pertenecientes a la UCAV y de la localidad en general. En el marco de esta capacitación, la organización manifestó su interés por contar con una FM que les permitiera, entre otras cosas, incluir información y discusión sobre “la problemática de los pueblos indígenas”. Allí varios participantes comentaron que trabajaban como periodistas en los medios privados del pueblo, pero que ese ejercicio de la profesión no contemplaba las demandas de la organización ni abordaba la

¹³¹ Es importante señalar que durante la gestión del gobierno de Mauricio Macri, la Defensoría del Público sufrió una intervención que provocó un vaciamiento e interrupción en su labor respecto a audiencias públicas, capacitaciones y promoción del derecho a la comunicación. Esto sucedió a raíz de que, al depender de la Comisión Bicameral de las Comunicaciones, el organismo quedó representado, en el cargo de defensor del público, por la funcionaria María Guembe y luego por Emilio Alonso, quienes apelaron a su desmantelamiento hasta finalizado el gobierno de la Alianza Cambiemos en 2019.

situación de las tierras de las comunidades de Santa Victoria. El taller tuvo algunos acercamientos a la historia política del municipio, donde los habitantes recordaron el sometimiento del pueblo durante la intendencia de Alcides y destacaron las instancias organizativas de “unión entre comunidades” que fortaleció las relaciones locales, logrando unidad fundamentalmente a través del reclamo territorial.

Figura 21. Taller de producción radiofónica en Santa Victoria Oeste.



Fuente: fotografía propia (2017)

En esta misma línea, la organización Tinkunaku del departamento de Orán (la cual también cuenta con radiotransmisores en los puestos sanitarios) se integró a los talleres de comunicación popular que la Defensoría del Público dictó en conjunto con la Mesa de Comunicación Popular de Salta y Jujuy en la Universidad Nacional de Salta en 2017¹³². Fue la primera vez que la organización se sumó a participar en una actividad vinculada a radios comunitarias e indígenas de la provincia. En esta ocasión también participaron integrantes de UCAV y OCAN, instancia que fue considerada como una

¹³² El IV Encuentro de Comunicación y Ruralidad en Salta se desarrolló en la Universidad Nacional de Salta. Allí se reunieron distintos proyectos de comunicación del noroeste argentino.

estrategia organizativa para continuar trabajando por esa red de comunicación que el Qullamarka proyectaba tiempo atrás.

La única organización que solo logró integrarse a las discusiones sobre comunicación indígena fue la comunidad de Los Toldos, la CIACRL, que en determinadas instancias assemblearias manifestó interés por conocer el proceso para obtener una licencia radiofónica, aunque nunca llegó a formular el proyecto. Creemos que esto se debe a cómo se articuló el trabajo religioso y estatal con las organizaciones y/o municipios. Nos referimos al trabajo territorial que llevaron a cabo los claretianos y los técnicos de agricultura familiar tanto en Santa Victoria, Iruya y Nazareno, quienes tuvieron un temprano acercamiento al desarrollo de los medios, especialmente por el trabajo de radios BLU que impulsó OCLADE en la zona de valles, Quebrada de Humahuaca y Puna. A diferencia de Los Toldos donde, en general, las disputas se han centrado, hasta la construcción del puente en 2020, en las preocupaciones por su emplazamiento geográfico cercano a Bolivia (lo que implicaba entrar y salir por dicho país) y por sus limitaciones con la reserva de Parques Nacionales. Por lo tanto, sus relaciones se entablaron principalmente con los técnicos de parques y las disputas han estado vinculadas, en otras cosas, a la protección de los desmontes y a cuestionar la apropiación de tierras por parte de empresas privadas para construir travesías turísticas¹³³.

Otro de los puntos que merece ser destacado y que se relaciona con lo mencionado anteriormente, es que hubo otras iniciativas para avanzar con el proyecto de las radios del Qullamarka y que se generaron debido a que no todas las organizaciones contaban con los requisitos que exigía la LSCA para demandar una “autorización de pueblo originario”¹³⁴. Esto conllevó al diseño de otras estrategias por fuera de lo que la ley permitía hacer. Nos referimos al proyecto Fortalecimiento Territorial del Qullamarka (2011-2012) que se articuló

¹³³ Cabe aclarar que la zona la baja de los Valles interandinos, parte de Orán y Los Toldos, forman parte de dos áreas protegidas entre el Parque Provincial Laguna de Pintascayo y la Reserva Nacional El Nogalar de Los Toldos. Consideradas “selvas de montaña”, han sido territorios fuertemente disputados con la llamada Ley de Bosques, Ley Provincial n° 7543. El Qullamarka se refería a ésta como “Ley de desmontes y de los desalojos” por considerar que no convocaba a participar y decidir al pueblo kolla, además de no abordar la cuestión territorial de manera integral.

¹³⁴ Como, por ejemplo, una cuenta bancaria activa que tuviese como titular a la comunidad u organización indígena.

con el Parque Nacional Calilegua. Según Milana (2019, p.198) este plan estuvo destinado a «fortalecer capacidades organizativas comunitarias, radios privadas en Iruya, Los Toldos y Santa Victoria, y una radio municipal en Santa Victoria». La propuesta buscaba concretar la realización de capacitaciones en la formulación de proyectos de los «sectores comunitarios», asociados al «desarrollo de iniciativas gubernamentales y comunitarias que reconocen el valioso patrimonio natural de la ecorregión de Yungas» (Milana, 2019, p.198).

Consideramos que, así como los procesos organizativos de una lucha en común por la disputa territorial comenzó a gestarse a principios del 2000 entre la OCAN y la UCAV, y luego se integraron CIDKI, CIPTKI y CIACRL, la puesta en marcha de una “red de comunicación propia” se pensó como una estrategia para mejorar esas instancias de articulación. Allí, la comunicación se diseñó desde una perspectiva que priorizó ideas y modos de sostener proyectos políticos, más allá de facilitar la circulación de información local, como por el ejemplo el cobro de jubilaciones y pensiones, la entrega de garrafas, actividades de capacitación y formación, encuentros coordinados por la organización, el Estado y/o la iglesia.

De esta manera, entendemos que los medios son considerados y disputados no como meros instrumentos de información y difusión, sino como posibilidades de hacer públicas prácticas discriminatorias, voluntades y compromisos colectivos, y agendas locales que pretenden mostrar la capacidad de agencia de los pueblos indígenas. Esto implica, ante todo, la cristalización de una lucha llevada a cabo por las propias organizaciones y/o comunidades que, independientemente de las posibilidades coyunturales de negociar con el gobierno nacional o provincial, intentan consolidar esa «otra comunicación» (Vinelli, 2014). En definitiva, el proyecto de crear “una red de comunicación propia” surgió como una expresión más de la disputa por los territorios y eso ha significado un desafío por construir espacios comunicacionales en torno a resignificar positivamente marcadores de la alteridad.

Recapitulando: entre la comunicación indígena y la política colectiva

A lo largo de este capítulo, intentamos reflexionar sobre los procesos de comunicación desde la cultura y la acción política, rompiendo con la reducción del abordaje comunicacional vinculado al mero uso de las tecnologías como herramientas de difusión e información para el desarrollo. Para ello, reconstruimos un mapa de articulaciones entre actores estatales, religiosos e indígenas en el marco del proyecto de la OCAN. A su vez, incorporamos una breve genealogía de las prácticas colectivas del Qullamarka para constituir una “red de comunicación propia” en torno a las disputas territoriales. De este modo, analizamos cómo las organizaciones, al incluir la participación en los medios entre sus prioridades, configuraron una serie de acciones, confluencias y reivindicaciones para visibilizar públicamente y discutir internamente problemáticas locales, demandas y reclamos.

Al mismo tiempo, concebimos a los procesos comunicacionales como instancias que atraviesan transversalmente distintos aspectos de la vida cotidiana de los sujetos y, a su vez, producen consecuencias que también alteran esa cotidianidad. Nos referimos a cómo la trama tecnológica, guiada por dispositivos que tienen funciones que se le atribuyen o encomiendan, reproducen lógicas de producción e inserción al mercado. En efecto, consideramos que no podemos abordar las prácticas sociales por fuera de esos procesos que traen aparejados ciertos modos de inclusión o exclusión. El desafío ha sido articular estas lecturas con un abordaje empírico que nos permita reflexionar sobre la mediatización de la sociedad (Mata, 1999; Verón, 2005) pero también sobre los usos y sentidos que adquieren los medios de comunicación en distintos contextos.

Particularmente la OCAN, a través de sus proyectos gráficos y radiales, buscó articular y legitimar acciones en torno a la disputa por la propiedad de las tierras. Esto no pudo ser posible sin la alianza de una red de dirigentes indígenas, actores religiosos y estatales, que afianzaron el desarrollo de dispositivos tecnológicos con distintos sentidos técnicos y productivos a lo largo del tiempo. En un primer momento, esto estuvo estrictamente vinculado a

aportar al trabajo de los agentes y promotores sanitarios desde una perspectiva higienista e integracionista. Luego, se profundizó como estrategia organizacional cuando las condiciones históricas permitieron disputar legalmente no solo la regularización territorial sino también el espectro radioeléctrico.

Cabe destacar que las particularidades que fue adquiriendo este proceso se circunscribió a las posibilidades coyunturales y a la reconfiguración de las relaciones interétnicas locales. Esto ha implicado afianzar sentidos de pertenencia colectiva y atravesar por transformaciones subjetivas en torno al reconocimiento de la diferencia y los Derechos Humanos. En este sentido, el espacio público mediatizado, arraigado a lógicas fuertemente hegemónicas sobre las posibilidades de formar de él, constituye un lugar de enunciación posible donde la experiencia histórico-política de las organizaciones de los Valles interandinos encuentra singular expresión.

En el marco de estos procesos, la pregunta de Lanata sobre “¿quién carajo va a escuchar la radio de los wichis?” podría ser respondida en torno no solo a un “quien” sino a un “para qué”, ya que se presenta como una expresión más de la acción política de los pueblos indígenas. Como señalan Martín-Barbero y Corona Berkin, «los indígenas hoy saben que si quieren tener futuro tienen que negociar con el presente. Si hay un hecho poderoso hoy en América Latina es que los indígenas, sin dejar de luchar por sus tierras, están luchando por ser un actor político en la construcción del país, de la nación» (Martín-Barbero y Corona Berkin, 2017, p.135).

CONCLUSIONES

COMUNICACIÓN, SUJETOS CON AGENCIA Y DEMANDAS TRANSVERSALIZADAS

A lo largo de esta tesis, analizamos cómo los procesos político-comunicacionales del municipio de Nazareno se articulan en torno a lo que los pobladores definen como la “lucha por el territorio”. Los abordamos como algo en permanente construcción y relación, surgidos como parte de los procesos de etnicidad contemporáneos que exceden al mero uso de los medios audiovisuales como herramientas de información o difusión de la cultura. Asimismo, bajo la inspiración de lo que Briones define como «juridización del derecho indígena» (1998, p.9) en el marco de un contexto multicultural y neoliberal, en este trabajo nos abocamos a la especificidad de la comunicación indígena con el objetivo de indagar en las disputas territoriales articuladas con prácticas mediáticas y no mediáticas. Para ello, pusimos el foco en las acciones políticas locales, teñidas por historias de violencia y despojo, las cuales han operado como prácticas de comunalización (Brow, 1990) y organización en el presente.

Por otro lado, el trabajo de reflexionar sobre los procesos político-comunicacionales de manera relacionada y no desarticulada o desmembrada en categorías aisladas, implicó aproximarnos a estudios que abordan la cuestión indígena en general. Sobre este aspecto en particular, a raíz de nuestro interés por mirar estos procesos en conjunto, identificamos que son muy pocas las investigaciones que analizan la relación entre comunicación y disputas por las tierras como algo en permanente co-construcción. Allí, los trabajos de Doyle (2013, 2016, 2018) fueron fundamentales para comprender el desarrollo del campo de la comunicación indígena y las distintas líneas de investigación que abordan procesos de identificación étnicos protagonizados

desde y por el espacio público mediatizado. Sin embargo, al margen de estos trabajos, no fue fácil encontrar antecedentes que respaldaran nuestro interés y reconstruyeran la demanda territorial como un aspecto estructural y fundamental de los procesos político-comunicacionales de pueblos indígenas, especialmente en Argentina. Esto es, investigaciones que indaguen en la problemática por la distribución de las tierras y todo lo que conlleva la falta de respuestas ante esa situación, motivo por el cual muchas veces se busca constituir medios de comunicación, tal como analizamos en el caso de la OCAN a largo de este trabajo. Es por ello que nuestras inquietudes planteadas como problema de investigación, nos acercaron al desafío de trabajar de manera interdisciplinaria, revisando aportes politológicos, antropológicos y comunicacionales para profundizar en esta intrincada problemática.

Para problematizar la política indígena como categoría analítica y etnográfica, retomamos los aportes de Diana Lenton (2015), la cual define a esta como participación y estrategia de representación para enunciar demandas y garantizar el cumplimiento de los derechos. En este sentido, diferenciamos dos importantes líneas de investigación que fueron aportes fundamentales para profundizar en nuestro caso de estudio. La primera de ellas es una tendencia a analizar narrativas hegemónicas y constitución de nuevos sujetos políticos, con fuerte énfasis en experiencias organizativas de comunidades y organizaciones indígenas (Briones, 2005; Gordillo y Hirsch, 2010; Escolar, 2010; Bidaseca *et al.*, 2011; Briones y Ramos, 2016; Ramos *et al.*, 2016; Esposito y Da Silva Catela, 2013; Sabio Collado y Milana, 2018; Milana, 2019). La segunda prioriza el análisis de las políticas indigenistas y los programas estatales (Trincheró, 2000a; Lenton, 2005; Briones, 2005; Gordillo, 2006, 2018; Carrasco, 2002; Carrasco *et al.*, 2008; Castelnuovo Biraben, 2011; Soria, 2011, 2019; Quevedo, 2014a; 2015; Cruz, 2018; Fornero y Avalo, 2018). Nuestra propuesta ha intentado dialogar con ambos enfoques. Si bien los procesos identitarios y las prácticas políticas están vinculadas a fenómenos históricos que constituyen la subjetividad, abordar las políticas indigenistas en torno al desarrollo “humano” e “integral” y a la “comunicación con identidad” ha sido fundamental para comprender los procesos organizativos y la constitución de las demandas de la OCAN.

El registro de campo, la etnografía, nos permitió comprender y conocer cómo se entretene la disputa por la propiedad de las tierras con el “deseo” y la “necesidad” de crear una “red de comunicación propia”. Al mismo tiempo, nos abrió camino a participar de espacios de discusión, negociación y articulación entre actores indígenas y no indígenas. Nutrimos este abordaje con el uso de archivos locales y bibliografía específica sobre concepciones homogéneas de los pobladores, adscriptos a las categorías de campesinos y andinos, y de lo que ha sido denominado hegemónicamente por la academia como tierras altas (Madrazo, 1982; Teruel y Fandos, 2009; Teruel, 2016) o Alto Bermejo (Reboratti, 2009). Estas indagaciones fueron las que determinaron un necesario acercamiento al campo de la Antropología y la Ciencia Política, articulando diversas herramientas teóricas, metodológicas y epistemológicas para abordar no solo proyectos políticos alternativos, sino también formas de nombrar y constituir otros internos provinciales (Briones, 2005).

A continuación, esbozamos cada uno de estos acercamientos con el objetivo de hilvanar las consideraciones finales a las que hemos llegado con esta investigación que, lejos de considerarla como algo acabado, nos abre nuevas preguntas y posibles caminos a seguir. Incluimos un apartado a modo de epílogo para referirnos a la situación que estamos transitando a raíz de la pandemia por el coronavirus. En efecto, creemos que esto impacta en nuestra investigación y en la continuación que la misma pueda llegar a tener, por lo que resulta necesario plantear algunos cuestionamientos al respecto.

1. Intersecciones entre multiculturalismo, derechos y demandas indígenas: un abordaje poscolonial

De acuerdo con el objetivo específico que fue desarrollado en el capítulo uno, nos propusimos contextualizar los efectos de la dominación colonial y su persistencia actual desde una perspectiva poscolonial. Esto implicó indagar en las narrativas oficiales fundadas en torno a la formación de los Estados nación, para así identificar clasificaciones raciales y de clase que han operado en las relaciones de producción y en la dominación de los cuerpos. En este sentido, a partir de categorías como las de etnicidad e identidad en el marco de la propuesta de los Estudios Culturales de Stuart Hall (1992, 1996b, 1997) y

Grossberg (1997, 2006, 2012), nuestro trabajo se orientó a considerar procesos sociales hegemónicos en el marco de contextos específicos.

De este modo, para poder comprender las relaciones interétnicas locales, contextualizamos las demandas en clave de diversidad surgidas en pleno auge neoliberal y multicultural durante la década de 1980. La circunscripción de nuevas ciudadanía en torno a los Derechos Humanos y las llamadas políticas de identidad, fueron centrales para comprender los modos en que determinadas reivindicaciones identitarias cobraron especial relevancia en Argentina. De esta forma, exploramos los viejos debates filosóficos por el reconocimiento para comprender tensiones ideológicas respecto al Estado y los derechos. En relación a los pueblos indígenas, las disputas por los espacios de poder, las tensiones, las alianzas y las negociaciones con el Estado, enfatizaron en una fuerte valoración de aspectos culturales. Es lo que Hale (2002) denomina como multiculturalismo neoliberal y Žižek (1998) define como lógica cultural del capitalismo multinacional.

A partir de esta clave de lectura, hemos intentado comprender de manera compleja y relacional los procesos político-comunicacionales en Nazareno y, en menor medida por su cercanía y vinculación política, algunos aspectos de los departamentos y municipios vecinos. En este sentido, identificamos una singular apropiación de los Derechos Humanos como canal de diálogo para emprender y canalizar demandas, propuesta que además se presenta como una vía posible para visibilizar desigualdades históricas. Desde el Qullamarka, la articulación con el movimiento indígena a nivel nacional, actores religiosos y estatales, permitió articular proyectos de expropiación de tierras apoyados en las legislaciones y normativas internacionales y nacionales. Allí, durante la década de 1990, la figura del abogado indígena, Eulogio Frites, fue fundamental para acelerar la restitución de dos fincas de los Valles interandinos. Además, abrió camino a una reivindicación de lo colla que se desplazó a kolla, en relación al Kollasuyo, región sur del Imperio Incaico, como marcador positivo de la alteridad y la identidad indígena (Milana, 2014; Weinberg y González Romano, 2016).

Por otro lado, al margen de las figuras y organismos que apoyaban la lucha indígena en Argentina, los procesos internos a nivel local estuvieron respaldados por fundaciones religiosas y organismos estatales que, como señalamos en el capítulo cuatro y cinco, articulaban su trabajo con la formación de organización indígenas y el mejoramiento técnico y productivo para garantizar el desarrollo y el progreso en la zona. A partir del año 2003, en el marco de las asambleas que comenzaron a organizarse entre Nazareno y Santa Victoria, empezó a gestarse la creación de un espacio colectivo con otros municipios y departamentos cercanos. Esto derivó, en 2007, en la consolidación del Qullamarka no solo como espacio meramente asambleario sino también como proyecto político de las organizaciones indígenas kollas de la zona. En este sentido, la Coordinadora de Comunidades y Organizaciones Kollas Autónomas de Salta es la expresión de un espacio surgido mediante los procesos de juridización en pleno desarrollo neoliberal y estimulado por la implementación de proyectos en torno al desarrollo “humano” e “integral”. A su vez, también debe leerse como un ámbito de representación política pensando para respaldar, visibilizar y apoyar los reclamos de las comunidades que la integran.

2. Procesos sociales hegemónicos y sujetos políticos desde una mirada antropológica

Desde una perspectiva antropológica nos centramos en indagar específicamente en la aboriginalidad (Briones, 1998) y las formaciones provinciales de alteridad (Briones, 2005) con el objetivo de identificar sujetos reconocidos, nombrados y definidos por el Estado de acuerdo a determinados lugares sociales. Esto implicó asumir que las prácticas que constituyen a las luchas indígenas están estructuradas por relaciones de poder en el marco de un determinado proceso de dominación. Como mencionamos anteriormente, problematizamos a la política como una categoría analítica que nos permitió comprender la emergencia de organizaciones indígenas y la incidencia de actores externos en la formación de estos colectivos, desentrañando a la vez, criterios de validación e incorporación ante el Estado nación. Con respecto a la población kolla de los Valles interandinos, la aboriginalidad se presenta como

arraigada al pasado o, más bien, como algo ausente que ha desaparecido durante los procesos de proletarización e integración al mercado y al Estado.

De este modo, para respaldar este argumento y dar cuenta de los discursos que reforzaron la negación de lo kolla, en el capítulo dos y cuatro buscamos reconstruir las narrativas hegemónicas identitarias, el sistema de arriendo, el trabajo en los Ingenios y las demandas estructurales sobre las cuales las comunidades indígenas se movilizan. Esto incluyó una reconstrucción de la experiencia organizativa y de las prácticas de intervención en torno al desarrollo que traman esos procesos. En este sentido, la re-identificación de lo kolla como una categoría de organización y lucha subalterna también fue abordada como un apelativo discriminatorio, de clase y racial que sirvió para denigrar y blanquear a la población de los Valles interandinos. Sin embargo, aún durante el siglo XXI, esta denominación sigue siendo representada como una condición de aboriginalidad extranjera, es decir, boliviana. En términos de los que proponen Caggiano (2005), Karasik (2009) y Espósito (2017) para el análisis de la provincia de Jujuy, la atribución colla es más que una auto-adscripción identitaria ya que responde a percepciones fenotípicas racializadas. En Salta, este establecimiento de representaciones culturales opera de la misma forma con la diferencia de que lo gauchesco se presenta como la figura aceptable, articulada con lo regional y tradicional de las buenas costumbres salteñas (Villagrán, 2012).

Al mismo tiempo, inspiradas por el trabajo etnográfico de Espósito (2017) y el resguardo epistémico que proponen Grignon y Passeron (1992) para la comprensión de las culturas populares, intentamos correr los límites de interpretaciones instrumentalistas y esencialistas sobre las identidades y las demandas indígenas. En primer lugar, no concebimos a los procesos de identificación étnicos como ilegítimos o estratégicos para conseguir beneficios, argumentos que son sostenidos sistemáticamente por los medios masivos de comunicación. Esto último implica interpretar la asunción de las identidades como algo falso para acceder a planes, programas, tierras o puestos de trabajo. En segundo lugar, tampoco romantizamos las luchas ni las concebimos como puras o emancipatorias por provenir de sectores subalternos. Al contrario, sostenemos que el aporte y la importancia de esta investigación está en la

historicidad de las prácticas y en las contradicciones que atraviesan los procesos. Allí, la agencia indígena y las demandas transversalizadas permiten profundizar en las significaciones que adquiere la política y la identidad como campo en permanente disputa y reconfiguración en contextos neoliberales.

Nos apartamos de una concepción de la política en clave esencialista, es decir, desde una perspectiva romántica que lamenta la pérdida de empoderamiento o resistencia. Nos ubicamos en un concepto más amplio, donde los modos de emprender estrategias para reivindicar demandas, tal como señala Gordillo (2009, p.249), se presenta como la posibilidad de leer «formas de acomodamientos» en clave de hegemonía. Allí el consenso no es aquello que se acepta, sino aspectos que se negocian y traman relaciones de poder, modos por medio de los cuales se establecen acuerdos o desacuerdos. Pensar la política como un campo en permanente reconfiguración no es sino identificar como se constituyen proyectos colectivos, trayectorias, se negocian posibilidades, accesos y se tejen articulaciones en contextos específicos.

Desde esta mirada, consideramos que la política de la OCAN se reafirmó a partir de una indigeneidad negada y, al mismo tiempo, constituyó su legitimidad mediante alianzas con actores heterogéneos. Los programas de desarrollo y las agendas de los organismos de cooperación internacional fueron cruciales para determinar el despliegue de planes y proyectos para mejorar, en palabras del obispo Olmedo, «las condiciones vitales y laborales absolutamente adversas», sumidas en el «dolor de la pobreza y la falta de oportunidades» (Olmedo Rivero, 2004, p.73). Con el tiempo, la profundización de estas redes apeló al lenguaje de los derechos como herramienta útil y significativa para reclamar por la propiedad de las tierras. La constitución del Qullamarka fue clave en términos no solo organizativos para lograr mejoras en los territorios, sino también como estrategia de unidad para visibilizar la existencia de más de ochenta comunidades kollas en la provincia de Salta. Contra todo discurso y clasificación social, académica y estatal, de borramiento, ausencia o desarticulación identitaria, las organizaciones indígenas lograron ser reconocidas a nivel provincial y constituir sus propios espacios de discusión política.

3. La comunicación en clave política y cultural

Desde los Estudios Culturales, aproximándonos a una mirada latinoamericana vinculada a los postulados de Jesús Martín-Barbero (1987), los desplazamientos del campo de la comunicación como parte de los procesos culturales nos habilitó a indagar en las luchas por los sentidos, los proyectos alternativos y las disputas por los espacios de poder en el marco de prácticas mediáticas y no mediáticas. Campos específicos como el de los estudios sobre comunicación popular, alternativa y comunitaria, nos permitieron profundizar en los lugares centrales que ocupan los procesos comunicacionales ante la necesidad de crear agendas informativas locales y espacios caracterizados por una resignificación subjetiva. Esto incluye modos de organización, saberes, idiomas y prácticas locales que encuentran singular expresión en la posibilidad de construir otras instancias de comunicación social.

Particularmente el campo de la comunicación indígena, si bien está relacionado con lo alternativo, lo popular, y lo comunitario, ha logrado constituirse como un espacio que alberga características y usos propios. Esto responde a las especificidades que cada proyecto político contempla en función de sus propias demandas e intereses. Sin embargo, hay que advertir que gran parte de las investigaciones que lo constituyen, conciben a los medios como aspectos centrales, pero no siempre articulados con procesos históricos. Los aportes de Martín-Barbero fueron sustanciales para advertir la importancia de no reducir los procesos a los medios ni concebirllos como meros instrumentos tecnológicos. De esta forma, nuestro abordaje sobre el proyecto político-comunicacional de la OCAN intentó articular de manera transversal los procesos organizativos indígenas, el desarrollo de dispositivos tecnológicos y el uso social que adquirieron los medios en torno a las disputas por la propiedad de las tierras y las resignificaciones identitarias. Allí la radio, como aparato tecnocomunicativo, ha sido utilizado como canal y espacio de interlocución con funciones específicas por sus condiciones de producción sencillas, es decir, poco costosa y relativamente accesible mediante la oralidad. Su vigencia como proyecto en Nazareno se debe no solo a estas características inclusivas que ofrece la tecnología, sino también por su potencia como práctica popular y

alternativa de comunicación que permite otros modos de interactuar y construir sentido.

Como vimos en el capítulo tres y cinco, estas prácticas sólo pueden comprenderse a la luz de los procesos de etnicidad contemporáneos. De esta manera, la indagación en las luchas por las tierras nos permitió comprender los diferentes niveles de vinculación con el uso cultural de los medios. Desde la OCAN, si bien se asume a la comunicación como instancia estratégica en tanto permite visibilizar públicamente reclamos, denuncias e injusticias, en un primer momento el proceso estuvo vinculado a salvar las distancias geográficas entre las comunidades del municipio. Los medios de comunicación fueron herramientas técnicas que permitieron aglutinar proyectos de desarrollo y fortalecer el trabajo de los agentes sanitarios desde una perspectiva higienista e integracionista. Posteriormente, primero a través de lo escrito y luego por medio de la oralidad, fueron puestos al servicio de las luchas y comenzaron a ser concebidos como espacios para recuperar experiencias dolorosas, prácticas locales y priorizar información sobre las asambleas y las demandas territoriales. En este sentido, la conversación que recuperamos en el capítulo tres entre la conductora de la OCAN, Dina, y el maestro Martín, es una expresión clara de cómo la agencia indígena se constituye por medio de ciertos sentidos disputados en torno a la “lucha” para hacer valer los “derechos de los pueblos indígenas”.

El análisis de la experiencia de la FM OCAN se nos presentó como un escenario social posible para identificar como se configuraron y articularon sujetos políticos y como la indigeneidad fue un elemento central para emprender diversas disputas: por la tierra, por la comunicación, por el desarrollo local o, en palabras de un líder indígena de Nazareno, por “el buen vivir que es el tema del territorio”. Las articulaciones entre estos líderes y los técnicos territoriales del PSA (luego de la SsAF), fueron fundamentales para permitir el desarrollo y la negociación política de la mayoría de los proyectos que se llevaron a cabo en Nazareno.

“En todos los proyectos siempre hubo un acompañamiento de la Secretaría. Porque la idea, la política digamos de la Secretaría, es

trabajar con organizaciones que nuclean a agricultores familiares y productores, y en el caso de Nazareno es la OCAN, y parte del equipo técnico que colabora en Nazareno es también de la comunidad y parte de la OCAN, se hace como un trabajo más fluido, y esos técnicos sienten la obligación de colaborar con cualquier tipo de gestión que haga la organización, ya sea relacionado al tema productivo o cuestiones que tienen que ver con el desarrollo de la organización. Así que la secretaria estuvo permanentemente colaborando en la gestión, preparación y asesoramiento para el tema de la radio” (Dirigente indígena de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Entrevista personal, 2015).

Por otra parte, los medios de comunicación ocuparon un lugar importante para la organización, aunque por supuesto no se constituyeron como lo único y exclusivo. Esto puede ser considerado así por varios motivos. Porque la existencia de una “radio propia” capitalizó años de trabajo hasta que los sujetos pudieron constituirse como actores políticos del espacio público mediatizado. No es un dato menor que, en las diversas disputas por los recursos de quienes históricamente han sido excluidos no solo del sistema de medios sino del mismísimo Estado nación, el hecho de contar con una radio signifique la posibilidad de acceder a un derecho garantizado y apostar no solo al fortalecimiento político entre comunidades sino también a la constitución de ciertos sentidos de pertenencia. Por otro lado, porque esto irrumpió como práctica política que involucró escenarios coyunturales y reclamos de larga trayectoria. Allí, la participación de la OCAN y, en menor medida del Qullamarka, significó la apertura a participar de la construcción colectiva de un horizonte en común que los pueblos indígenas denominaron como comunicación con identidad. Y, aunque las disputas por los sentidos y la inclusión de ciertos actores como legítimos para negociar estas demandas ante el Estado permitieron entrever quiénes y cómo pueden participar de las propuestas, el proyecto de la FM OCAN incluyó otras demandas que resignificaron a la comunicación como horizonte alternativo para disputar recursos en ámbitos locales.

Desde este lugar, comprendiendo la demanda por las tierras, historizando sobre prácticas mediáticas y no mediáticas y comprendiendo procesos de larga duración, intentamos analizar procesos político-comunicacionales atendiendo a las acciones políticas y las construcciones identitarias. La lectura de esta experiencia nos ha permitido preguntarnos por el lugar de los pueblos indígenas en las políticas públicas, la forma en la que se constituyen otros internos provinciales y las acciones que se generan desde estos colectivos para visibilizar y contrarrestar históricas desigualdades en sociedades mediatizadas.

EPÍLOGO

PUEBLOS INDÍGENAS, CORONAVIRUS Y DESIGUALDADES ESTRUCTURALES: NUEVAS PREGUNTAS Y POSIBLES CAMINOS A SEGUIR

A partir del año 2020, el escenario político cambió con la asunción presidencial de la fórmula Fernández-Fernández acercando, nuevamente, transformaciones estatales discursivas sobre diferentes temas económicos, políticos y sociales. En una agenda marcada por un “nuevo contrato social” propuesto por Alberto Fernández, la nueva década se vio profundamente impactada y atravesada por la pandemia del coronavirus. Desde entonces, particularmente a partir del 20 de marzo, el país entró en un período de Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO) y posteriormente, de acuerdo a la situación epidemiológica de cada provincia o municipio, en una fase denominada Distanciamiento Social, Preventivo y Obligatorio (DSPO)¹³⁵.

La agenda en materia de Derechos Humanos de pueblos indígenas se vio afectada, siendo que en los primeros meses del 2020 la situación de las comunidades del Chaco salteño tuvo un gran impacto mediático a causa de la muerte de niñas y niños por desnutrición infantil, falta de agua potable y extremas condiciones de desigualdad. En este sentido, el ASPO trajo consecuencias y detenimiento no solo en el avance de las políticas públicas que supuestamente iban a implementarse para garantizar el acceso al agua, los alimentos y la salud en el norte argentino. También dejó al descubierto realidades de larga data atravesadas por las políticas del modelo extractivo que

¹³⁵ Aclaramos que, dada la situación epidemiológica de cada provincia, entrar en DSPO no implicaba que no se pudiese retornar a fase uno (ASPO). A medida que la pandemia se fue expandiendo, muchos Estados locales que se encontraban con actividades no esenciales permitidas y reuniones sociales habilitadas, al poco tiempo comenzaron a tener circulación comunitaria del virus y retrocedieron al aislamiento obligatorio.

impactaron en los modos de producción y en las actividades de subsistencia que estos pueblos realizan cotidianamente. En este sentido, durante los meses de marzo y abril, en Salta, según Greenpeace, la tasa de deforestación fue de casi 1700 hectáreas, constituyéndose en la segunda provincia con más cantidad de desmontes después de Santiago del Estero¹³⁶.

Esta tesis estaba en plena escritura durante el desarrollo de la pandemia (que aún no ha terminado) donde si bien el trabajo de campo no se vio afectado porque ya había sido realizado, somos conscientes de que la realidad socioeconómica de los pueblos indígenas se ha transformado. Esto merece que nos detengamos para explicar, describir y analizar, aunque sea brevemente, un contexto penoso que mostrará sus verdaderas consecuencias dentro de un tiempo cuando la “nueva normalidad” haya terminado de institucionalizar prácticas y sentidos de, como diría Boito (2017), «estar juntos o estar separados». Por otra parte, hacemos hincapié en un informe realizado por doce Universidades Nacionales de nuestro país para analizar los efectos que a corto plazo pueden identificarse. También abordamos el trabajo y las denuncias realizadas por las organizaciones de pueblos indígenas, además del uso de los medios comunitarios durante la pandemia que, una vez más, han sido fruto de la articulación de redes de contención para llevar a cabo el accionar sobre el COVID-19¹³⁷.

1. Los efectos socioeconómicos y culturales a nivel nacional

En el mes de agosto se publicó un informe elaborado por investigadores e investigadoras de doce Universidades Nacionales donde se relevaron las problemáticas y situaciones experimentadas por los pueblos indígenas durante la pandemia. Este documento, denominado Efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia COVID-19 y del Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio (ASPO) en los Pueblos Indígenas en Argentina, sistematizó la

¹³⁶ Según este relevamiento, las provincias de Santiago del Estero, Salta, Formosa y Chaco, concentran el 80% de la deforestación del país (véase <https://pages.greenpeace.org.ar/deforestacioncero>).

¹³⁷ Cabe aclarar que, de manera similar, durante la década de 1990, la epidemia del cólera o el mal de Chagas significó un objeto de intervención político y administrativo en sí mismo que puso en marcha una serie de intervenciones estatales para la prevención sanitaria (véase Trincherro, 2000a, 2007; Gordillo, 2006, 2010; Quevedo, 2015).

situación de pobreza y precariedad social que agravó la desigualdad socioeconómica, la regularización de los títulos de las tierras y la criminalización de las comunidades.

El informe menciona severos problemas infraestructurales que condicionan el avance del coronavirus. Por un lado, la falta de agua potable y la ausencia de redes de distribución sobre todo en zonas rurales, así como también altos niveles de contaminación en fuentes de aguas que no son aptas para consumo humano. Por otro lado, la imposibilidad de acceder a prestaciones médicas y a medicamentos, lo que además limita la posibilidad de llevar a cabo acciones de higiene para prevenir el coronavirus.

Asimismo, la paralización del empleo, sobre todo informal, ha influido notablemente en la economía. En este sentido, aunque se han dispuesto recursos desde el Gobierno Nacional a través del Programa Alimentar y el Ingreso Familiar de Emergencia, muchas comunidades indígenas no tienen acceso a internet, lo que dificulta la gestión de trámites. Esto mismo sucede con las actividades escolares trasladadas a la modalidad virtual, donde en muchos casos tampoco cuentan con celulares o computadoras para llevar adelante las tareas educativas.

Sin embargo, al margen de estos aspectos que se mencionan como respuesta a las medidas paliativas del gobierno nacional, el informe hace hincapié en actividades vinculadas a dinámicas extractivistas como la expansión de la frontera agraria, los desmontes, el uso de agrotóxicos, la megaminería y la explotación de hidrocarburos. Estas son las principales causas de la degradación ambiental y epidemiológica, las cuales han sido declaradas desde el inicio de la pandemia como *actividades esenciales* y se encuentran exceptuadas, ya que *mitigan* los efectos económicos de la cuarentena¹³⁸. A raíz de esto, se mencionan casos de tuberculosis, chagas, desnutrición, anemia, dengue y parasitosis, así como enfermedades que

¹³⁸ El informe critica especialmente las actividades esenciales vinculadas a la producción agropecuaria donde no se hizo ninguna diferenciación entre alimentos sanos u orgánicos y transgénicos para exportación, particularmente por el modo silencioso y violento en el que se realizan las fumigaciones con agrotóxicos. Además, señalan el carácter esencial que adquirieron las actividades mineras y forestales, las cuales son las principales de causas de desplazamiento y expulsión de comunidades indígenas.

desarrollan padecimientos crónicos y constantes. En algunas zonas, como en el Chaco salteño, la malnutrición y desnutrición se ve agravada por la falta de acceso al agua y, además, por las condiciones estructurales hospitalarias donde también se ha denunciado un trato racista y discriminatorio hacia los pueblos indígenas.

De este modo, en líneas generales, lo que la pandemia está exacerbando son las condiciones precarias y desiguales en las que viven las comunidades urbanas, periurbanas y rurales. Se trata no sólo de aspectos sanitarios asimétricos sino de problemas histórico-políticos que en un contexto como el que estamos viviendo anticipan daños irreparables para quienes habitan zonas extremadamente pobres y violentadas por las empresas y el Estado.

1.2 Las consecuencias en la provincia de Salta y en las tierras altas

En primer lugar, cabe aclarar que mientras estas líneas están siendo escritas, la propagación del coronavirus ha comenzado a expandirse en la provincia de Salta y, por lo tanto, las consecuencias no han terminado de desarrollarse. Sin embargo, haremos hincapié en algunos de los conflictos que el informe aborda y describiremos algunas acciones que están llevando a cabo las organizaciones indígenas, especialmente desde el Qullamarka. En efecto, a raíz de la situación crítica que se está viviendo, el gobierno provincial intenta frenar la movilidad masiva de los ciudadanos luego de haber negado en varias oportunidades, a pesar del crecimiento de contagios, la circulación comunitaria del virus. Sin duda, quienes se están llevando la peor parte de esto son los departamentos y municipios del interior, quienes cuentan con menos recursos para sobrellevar la pandemia.

En lo que respecta al informe, este resalta el efecto negativo inmediato de las medidas estatales en puestos sanitarios y hospitales. En este sentido, al inicio de la pandemia se empezó a priorizar casos con síntomas de coronavirus, dejando de lado otras enfermedades o patologías existentes. A esto se le agrega la falta de instalaciones, medicamentos y personal médico que no cumplen con las condiciones necesarias para abastecer a muchas de las

localidades o municipios del interior. En la mayoría de los casos, la gente migra hacia la capital para realizarse estudios o solicitar medicación. En el caso de los Valles interandinos, así como también de otras zonas de la Puna, esto adquiere mayor gravedad ya que las distancias (algunas de ellas de más de ocho horas) complican los traslados y en situaciones de emergencia la disponibilidad de una ambulancia no es suficiente.

Otro aspecto importante que el informe señala es que los mecanismos de acceso a ayudas económicas han sido pensados y diseñados para realidades urbanas. Es decir, localidades que cuentan con cajeros automáticos o sucursales del correo, acceso a internet y competencias específicas para el manejo de trámites online. Por ejemplo, las comunidades de Santa Victoria Oeste deben viajar hasta la ciudad de La Quiaca, en Jujuy, para acceder a un cajero del Banco Nación, para presentar certificados ante la Administración Nacional de la Seguridad Social (ANSES) o tramitar beneficios sociales. Asimismo, la Tarjeta Alimentar no cuenta con comercios adheridos en muchos departamentos o municipios, complicando la efectividad de la política. De este modo, la situación de ASPO generó que debido a las distancias se complicara la ejecución de las políticas sociales y, en muchos casos, a medida que el virus comenzó a expandirse en la provincia de Jujuy y luego en Salta, se limitó aún más la circulación por temor a la propagación del contagio. A esto se le agrega el cierre de fronteras interprovinciales y nacionales, provocando que muchas comunidades indígenas que solo tienen acceso por otras provincias (Iruya, Nazareno y Santa Victoria desde Jujuy, por ejemplo) o países (Los Toldos desde Tarija, Bolivia, hasta junio del 2020) queden *aisladas*.

Por otro lado, el acceso a internet ha dificultado la continuidad escolar ya que la conexión es precaria o directamente no existe el servicio. Esto también es desigual respecto a la disponibilidad de dispositivos tecnológicos en los hogares y en las capacidades económicas de las familias para acceder a estos bienes y servicios.

Las economías de subsistencias que sostienen algunos pueblos son de las pocas actividades que aún pueden sostenerse, ya que algunas comunidades y/o familias mantienen sembradíos y crías de animales que

pueden generar excedentes mediante el trueque o el comercio local. Sin embargo, estas economías dependen de la mano de obra familiar o de la contratación de manos vecinas como en el caso de los Valles interandinos y los Valles Calchaqués. Allí, la práctica de la trashumancia es central para garantizar la adquisición de recursos, por lo que las organizaciones indígenas intercambian zonas para poder producir. El informe señala que esto se vio particularmente afectado, generando la necesidad de adquirir más alimentos industriales y mostrando la fragilidad de las economías familiares.

Ante estas situaciones mencionadas, las organizaciones indígenas están trabajando de manera consensuada a través de estatutos comunitarios que ayudan a supervisar movimientos y generar medidas de protección. De este modo, se organizan para movilizarse en grupos pequeños y conseguir alimentos, además de garantizar el traslado seguro para la ida y la vuelta. También se han creado áreas de gestión y coordinación para atender necesidades locales. Del mismo modo, ante el avance crítico de la pandemia en el mes de septiembre, no han sido sino las mismas comunidades quienes elevaron propuestas al gobierno para garantizar el cuidado y los controles del transporte y la actividad económica.

Finalmente, otro aspecto que el informe señala es el uso de las radios comunitarias, las cuales están siendo utilizadas como los espacios más importantes de difusión e información de contenidos preventivos de salud, así como de las diferentes políticas públicas. Al tener especial relevancia, se constituyeron como el canal más seguro para efectivizar la comunicación en términos integracionistas. Este es un aspecto interesante que revela el informe, ya que menciona que las comunidades critican la ausencia de estrategias estatales mediante el uso de un instrumento tan accesible y generalizado como la radio. En este sentido, se expresa que se podrían haber articulado herramientas escolares con el uso de los medios para dar continuidad a las actividades educativas durante la pandemia, mientras que el Estado solo contempló el acceso por internet. Se sugiere fortalecer a las emisoras comunitarias ya que poseen mayor cobertura sobre todo en zonas rurales y, además, son los únicos medios que hacen uso de los idiomas de la población indígena.

Por otra parte, durante el mes de septiembre, el Qullamarka denunció el crítico escenario de las comunidades indígenas para enfrentar la pandemia. Emitió un documento con denuncias, pedidos y reclamos para exigir medidas de seguridad, asistencia médica, falta de salas de primeros auxilios y ausencia de provisión de oxígeno, medicamentos y materiales específicos para prevenir el contagio del coronavirus. Ante esto, la organización Tinkunaku del departamento de Orán convocó a un “éxodo total por aislamiento comunitario y voluntarioso” a raíz del desborde que tuvo la ciudad. Mientras que, en ese mismo periodo, empezaron a detectarse los primeros casos en Iruya, Nazareno, Santa Victoria Oeste y Los Toldos, la mayoría de ellos pertenecientes al personal de salud. Asimismo, la Coordinadora ha denunciado el rechazo a la participación activa de las comunidades en la elaboración de protocolos y las acciones tomadas por los COE. También se ha solicitado que se aplique de manera urgente el Programa DETECTAR en lugares donde se está propagando el virus, que se implementen planes para garantizar la conectividad de internet en las escuelas y los centros de salud, y que se establezcan medidas de control para el transporte y la actividad económica.

Posteriormente, en el mes de noviembre, distintas comunidades y organizaciones de Santa Victoria Este se movilaron hacia la ciudad de Salta para exigirle al gobernador Gustavo Sáenz que “los escuche y atienda” en pos de generar políticas interculturales que garanticen los derechos de los pueblos indígenas. A pocos días de iniciarse la marcha, el Qullamarka emitió un comunicado en apoyo y adhesión a la movilización, exigiendo la creación de una Mesa de Diálogo Intercultural.

Ante esta situación, difícil de describir ya que día a día avanza y crece de manera exponencial, es claro que la voluntad solidaria y organizativa de las organizaciones y/o comunidades indígenas es lo único que garantiza retrasar o al menos contrarrestar levemente los efectos sanitarios y socioeconómicos que está dejando la pandemia. Una vez más, proteger los territorios, denunciar el abandono y la falta de políticas, idear estrategias de protección y demandar participación intercultural es la exigencia de estos pueblos.

Nos preguntamos entonces, con la incertidumbre de cómo continuar investigando ante esta dramática situación, si lo que los movimientos sociales, ambientalistas, ecologistas y feministas proponen desde una ética del cuidado animal y no animal es el camino para evitar daños irreparables no solo con consecuencias ambientales sino, tal como estamos viviendo, con efectos destructivos hacia formas de vida humana sumidas en lógicas mercantilistas, productivistas y extractivas. En este sentido, es evidente que el panorama actual pone en jaque la violencia estatal y empresarial, los discursos hegemónicos y monolíticos, el avance sobre los territorios que habitan los pueblos indígenas y exhibe también, al menos en el marco de los procesos políticos del pueblo kolla que abordamos, acciones y decisiones que incluyan otras lógicas de desarrollo más equitativas, federales y menos desiguales.

En esta línea, nos parece pertinente la propuesta de una ontología política de los «derechos al territorio» (Escobar, 2015) como marco de lectura posible ante los conflictos ecológicos, políticos y sociales, ya que cuestionan las prácticas extractivas, los despojos y los procesos de desarrollo capitalistas promoviendo una perspectiva «alter-geopolítica» vinculadas al «cuerpo-territorio» (Ulloa, 2017). Para contrarrestar lógicas coloniales, esta mirada demanda revertir las asimetrías y repensar las políticas globales disputando formas hegemónicas de intervenir en los territorios. Al respecto, Briones (2020, p.127) señala que no alcanza solo con «ser/estar en» sino «ser/estar con» para forjar interexistencias plurales, justas e inclusivas que requiere, ante todo, de identificar disensos para construir nuevos escenarios posibles.

BIBLIOGRAFÍA

A

AGÜERO, María Laura y MÜLLER, Ana (2017) «Comunicación y territorio. Resistencias en el noroeste argentino», en *Mediaciones*, N° 19, pp. 32 - 47.

ALBÓ, Xavier (1991) «El retorno del indio», en *Estudio y debates*, N° 2, pp. 299-366.

ALER y AMARC (2008) *Atrapa sueños. La sostenibilidad en las radios populares y comunitarias*. Ritmo Sur; Buenos Aires.

ALFARO, Rosa María (1988) «¿Participación para qué? un enfoque político de la participación en comunicación popular», en *Revista Diálogos de la Comunicación*, N° 22, pp. 1-52.

ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, Sonia y MUÑOZ, Sebastián (2010) *Poder y salteñidad: saberes, políticas y representaciones sociales*. CEPIHA; Salta.

ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, Sonia (2008) *Pobreza y desarrollo en América Latina*. Editorial de la Universidad Nacional de Salta; Salta.

_____ (2015) *Neocolonialismo, capitalismo, pobreza y resistencias*. Prohistoria Ediciones; Rosario.

_____ (2017) *Formas de racismo indio en la Argentina y configuraciones sociales de poder*. Prehistoria Ediciones; Rosario.

ALEXANDER, Jeffrey (2000) *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Anthropos; Barcelona.

ANDERSON, Benedict (1991) *Imagined Communities*. Verso; Londres.

ANDRADA, Damián (2019) *Hacia un periodismo indígena*. Ediciones Universidad del Salvador; Buenos Aires.

ASOCIACIÓN DE COMUNIDADES ABORÍGENES DE NAZARENO (2012) *La hostería que convertimos en albergue estudiantil*. OCAN; Salta.

B

BASANTA, Juan José (2013) «Comunicación y TIC en organizaciones indígenas de Argentina», en *Revista Argentina De Estudios De Juventud*, N° 7, pp. 1-11.

BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Immanuel (1991) *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Verso; Londres.

BALLESTEROS LÓPEZ, Tito y GARCÍA GAGO, Santiago (2020) *Mapa de radios de América Latina y el Caribe*. Ediciones del Jinete Insomne; Buenos Aires.

BANKS, Marcus (1996) *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Routledge; Londres.

BANTON, Michael (1983) *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge University Press; Cambridge.

BARTH, Fredrik (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Allen and Unwin; Londres.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2006) *Procesos interculturales. Antropología Política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI; México.

BECERRA, Martín y MASTRINI, Guillermo (2005) *Mucho ruido, pocas leyes. Economía y políticas de comunicación en la Argentina (1920-2004)*. Ediciones La Crujía; Buenos Aires.

BELOTTI, Francesca (2018) *Los medios de comunicación de los pueblos originarios frente a la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual: experiencias, contradicciones, desafíos. Informe de investigación (2016-2017)*. Informe de Investigación. Universidad Nacional de Quilmes.

BENGOA, José (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de la Cultura Económica; Santiago de Chile.

BENJAMÍN, Walter (2002) El capitalismo como religión. Disponible <http://ceiphistorica.com/wp-content/uploads/2016/05/Benjamin-Walter-El-capitalismo-como-religi%C3%B3n.pdf>

BHABHA, Homi (1994) *The Location of Culture*. Routledge; Nueva York.

_____ (2002) *El lugar de la cultura*. Manantial; Buenos Aires.

BIDASECA, Karina et al. (2011) *Signos de la identidad indígena. Emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico*. Series poscoloniales. Editorial Sb; Buenos Aires.

BOITO, María Eugenia (2017) «Estar juntos/estar separados en el escenario urbano cordobés actual», en *InMediaciones De La Comunicación*, Vol. 15, Nº 1, pp. 215 - 239.

BORJA, Raúl (1998) *Comunicación social y pueblo indígenas en Ecuador*. Editorial Abya Yala; Quito.

BOURDIEU, Pierre (1999) *La miseria del mundo*. Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires.

BRIONES, Claudia (1996) «(Lo esencial es invisible a los ojos): crímenes y pecados de (in)visibilidad asimétrica en el concepto de cultura», en *Publicar*, Vol. 2, Nº 3, pp. 7-36.

_____ (1998) *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol; Buenos Aires.

_____ (2002) «Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina», en *Revista Runa XXIII*, Vol. 23, Nº 1, pp. 61-88.

_____ (2004) «Construcciones de aboriginalidad en Argentina», en *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin*, Nº 68, pp. 73-90.

_____ (2005) *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia; Buenos Aires.

_____ (2015) «Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década», en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, Nº 21, pp. 21-48.

_____ (2020) *Conflictividades interculturales. Demandas indígenas como crisis fructíferas*. UMSA edita: Universidad Nacional de San Martín. Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados – CALAS; Guadalajara: Universidad de Guadalajara. Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades. Centro Universitario.

BRIONES, Claudia y RAMOS, Ana (2010) «Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las

prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut». En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia, *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia* (pp. 39-78). La Crujía; Buenos Aires.

_____ (2016) «Agenciando formas de *ser juntos* en contextos interculturales: anudamientos de memoria, parentesco y política». En Briones, Claudia y Ramos, Ana (Eds.). *Parentesco y Política. Topologías indígenas en la Patagonia* (pp. 1-52). Editorial UNRN; Viedma.

_____ (2018) «Todo lo que es sólido (casi) se desvanece en el aire, todo lo sagrado (casi) se vuelve profano": manifestaciones discursivas de una crisis de hegemonía cultural», en *Revista Heterotopías*, Vol. 1, N° 1, pp. 1-38.

BROW, James (1990) «Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past», en *Anthropological Quarterly*, Vol. 63, N° 1, pp. 1-6.

BULIUBASICH, Catalina y GONZÁLEZ, Ana (2009) *Los pueblos indígenas de la provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras*. CEPHIA; Salta.

BULIUBASICH, Catalina (2013) «La política indígena en Salta. Límites, contexto etnopolítico y luchas recientes», en *Runa XXXIV*, N° 1, pp. 59-71.

BURGOS, Ramón y BUSTAMANTE, Fernando (2010) *La comunicación popular, alternativa y comunitaria en la ciudad de Salta. Reflexiones desde una cátedra*. Congreso de Comunicación Alternativa: Medios, Estado y Políticas, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

BURGOS, Ramón; MÜLLER, Ana y VILLAGRA, Emilia (2016) «Hilvanando experiencias, aprendizajes y desafíos en comunicación popular, alternativa y comunitaria», en *Revista Tram[p]as de la comunicación y la cultura*, N° 78, pp. 1-13.

BURGOS, Ramón (2015) *Comunicación popular y alternativa en contextos de frontera. Mapeo de actores y experiencias en sectores populares de Salta*. Gráfica 29 de mayo; Córdoba.

BUSTAMANTE, Fernando (2013) *Procesos de comunicación/educación en contextos de diversidad cultural. Interpelación y reconocimiento en la construcción de la subjetividad de jóvenes indígenas wichí en el Chaco salteño*,

Argentina. Tesis de Doctorado. Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad de Málaga.

BUTLER, Judith (1995) «Contingent foundations: feminism and the question of “postmodernism” ». En Seyla, Benhabib et al., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange* (pp. 35- 58). Nueva York; Routledge.

C

CAGGIANO, Sergio (2005) *Lo que no entra en el crisol: inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitario*. Prometeo; Buenos Aires.

CAGGIANO, Sergio y GRIMSON, Alejandro (2010) «Respuestas a un cuestionario: posiciones y situaciones». En Nelly, Richard (coord.), *En torno a los Estudios Culturales. Localidades, trayectorias, trayectorias y disputas* (pp. 17-30) CLACSO; Buenos Aires.

CAMPI, Daniel y LAGOS, Marcelo (1995) «Auge azucarero y mercado de trabajo en el Noroeste argentino, 1850-1930», en Silva, Riquer; Grosso, Juan Carlos y Yuste, Carmen (comps). *Circuitos mercantiles y mercados en Latinoamérica. Siglos XVIII y XIX*. Instituto de Investigaciones José María Luis Mora; México.

CASTELLS I, Talens (2011) *¿Ni indígena ni comunitaria? La radio indigenista en tiempos neoindigenistas*. Comunicación y Sociedad. Departamento de Estudios de la Comunicación Social; Universidad de Guadalajara.

CASTELNUOVO BIRABEN, Natalia (2011) «Tensiones, contradicciones y disputas: guaraníes y ONG's de desarrollo en el noroeste argentino», en Avá, *Revista de Antropología*, N° 18, pp. 43-59.

CARRASCO, Morita (2000) *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Palabra Grafica y Editora; Buenos Aires.

_____ (2002) *El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. Visiting Resource Professor Papers; University of Texas at Austin.

_____ (2005) «Política indigenista del Estado democrático salteño entre 1986 y 2004». En Briones, Claudia (Comp.), *Cartografías argentinas*.

Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad (pp. 237-272). Antropofagia; Buenos Aires.

CARRASCO, Morita, STERPIN, Laura, & WEINBERG, Marina. (2008) «Entre la cooperación y la asistencia: un análisis de la incidencia del apoyo económico internacional en el movimiento indígena en Argentina», en *Avá, Revista de Antropología*, N° 12, pp. 9-26.

CARRAZANA, Ivana (2013) *La politización de la Juventud de los años sesenta. El MAJNU en Salta. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

CASTRO GÓMEZ, Santiago (2003) «Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios». En Walsh, Catherine (comp.) *Estudios Culturales Latinoamericanos* (pp. 59-72). UASB-Abya-Yala; Quito.

CEBRELLI, Alejandra y ARANCIBIA, Víctor (2004) «Un acercamiento al problema de las prácticas, los discursos y las representaciones. Sobre héroes, fútbol y otras iconografías pasionales». En Cebrelli, Alejandra y Arancibia, Víctor *Representaciones sociales: Modos de mirar y de hacer*. Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta; Salta.

CÉSAIRE, Aime (1950) *Discours sur la négritude*. Éditions Reclame: París.

CHAILE, Telma (2013) *Devociones religiosas, procesos de identidad y relaciones de poder en Salta: desde la colonia hasta principios del siglo XX*. Fondo Editorial Fundación CAPACIT-AR del NOA; Salta.

CHAILE, Telma y QUIÑONEZ, Mercedes (2011) «Memoria e Historia. Representaciones del pasado en Salta, fines del siglo XIX y principios del siglo XX». En Mata, Sara y Palermo, Zulma (comps.) *Travesía discursiva: representaciones identitarias en Salta (siglos XVIII-XXI)* (pp. 93-124). Prehistoria Ediciones; Rosario.

CHATTERJEE, Partha (2008) *La Nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Siglo XXI; Buenos Aires.

CLADERA, Jorge Luis (2006) *Implicancias de la apropiación comunitaria de la tierra sobre las actividades de subsistencia de la Comunidad Kolla de Finca Santiago (Provincia de Salta)*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Buenos Aires.

COHEN, A. (1996) «Ethnicity and politics». En John Hutchinson y Anthony Smith, *Ethnicity* (pp. 83- 85). Oxford University Press; Oxford.

COMAROFF, John y COMAROFF, Jean (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press; Oxford.

COMAROFF, J. (1996) «Ethnicity, nationalism, and the politics of difference in an age of revolution». En EDWIN, Wilmsen y PATRIC, McAllister, *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power* (pp. 192-184). University of Chicago Press; Chicago.

CÓRDOBA, Liliana (2013) *Medios masivos y ciudadanía: conceptos y prácticas para la democratización del espacio público mediatizado. El caso de la Coalición por una Radiodifusión Democrática (Argentina, 2004-2009)*. Tesis de Doctorado. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Buenos Aires.

CRUZ, Gustavo (2018) *Sujetos Políticos Indígenas. Indigenismos, mestizaje y colonialismo*. Editorial Teseo Press; Buenos Aires.

D

DAGNINO, Evelina (2004) «Confluência perversa, deslocamento de sentido, crise discursiva». En: Grimson, Alejandro (comp.) *La cultura en la crisis latinoamericana*. CLACSO; Buenos Aires.

GUMUCIO DAGRÓN, Alfonso (2001) *Haciendo Olas: Historias de comunicación participativa para el cambio social*. Fundación Rockefeller; Nueva York.

DÁVILA COBO, Gisela y MOLINA, Camila (2019) «La comunicación comunitaria: el sustrato político-cultural de los movimientos sociales», en *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*, N° 149, pp. 9-15.

DEBENEDETTI, Salvador y CASANOVA, Eduardo (1935) «Titiconte», en *Publicaciones del Museo Etnográfico*, N° 3, pp. 1-35.

DEFENSORÍA DEL PÚBLICO DE SERVICIOS DE COMUNICACIÓN AUDIOVISUAL (2015) «La comunicación en lenguas originarias». Buenos Aires.

DEBORD, Guy (1995) *La sociedad del espectáculo*. La Marca; Buenos Aires.

DE DIOS, Rubén y VIGIL, Carlos José (1985) «Diagnóstico participativo de comunidades: la experiencia de INCUPO», en *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*, N° 14, pp. 53-63.

DE LA CADENA, Marisol (2006) «¿Son los mestizos híbridos? las políticas conceptuales de las identidades andinas», en *Revista Universitas Humanística*, N° 61, pp. 51-84.

DELRIO, Walter et al., (2018) *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Editorial UNRN; Viedma.

DESALVO, María Agustina (2014) «El MOCASE: orígenes, consolidación y fractura del movimiento campesino de Santiago del Estero», en *Astrolabio*, N° 12, pp. 271-300.

DÍAZ POLANCO, Héctor (1987) *Etnia, nación y política*. Juan Pablo Editor; México.

DOMÍNGUEZ, Diego (2001) *La lucha por la tierra en Argentina en los albores del siglo XXI. La recreación del campesinado y de los pueblos originarios*. Tesis de Doctorado. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.

_____ (2008) «¿La trashumancia de los campesinos kollas: hacía un modelo de desarrollo sustentable? ALVARADO MERINO, Gina et al., *Gestión ambiental y conflicto social en América Latina* (pp. 137-191) CLACSO; Buenos Aires.

DOYLE, María Magdalena (2013) *Los medios de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordaje desde los estudios sobre comunicación en América Latina*. Tesis de Maestría. Centro de estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.

_____ (2016) *El derecho a la comunicación de los pueblos originarios. Límites y posibilidades de las reivindicaciones indígenas en relación al sistema de medios de comunicación en Argentina*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Buenos Aires.

_____ (2018) «Las luchas por territorios ancestrales en los medios indígenas. El caso de FM La Voz Indígena», en *Comunicación y Medios*, N° 38, pp. 177-189.

E

ECHAVARRÍA, Corina y BUFFA, Adolfo (2007) La cuestión del desarrollo en la praxis de los gobiernos locales, en IX Seminario Nacional Redmuni “La agenda pública municipal – presente y perspectivas”. Buenos Aires.

ENDERE, María Luz (2011) «Cacique Inakayal. La primera restitución de restos humanos ordenada por ley», en *Corpus, Archivos virtuales de alteridad americana*, Vol 1, N° 1, pp. 1-11.

EQUIPO DE COMUNICADORES DE PUEBLOS ORIGINARIOS (2012) *Aportes para la construcción del modelo de comunicación indígena en Argentina. Comunicación con identidad*. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas; Buenos Aires.

ELBIRT, Ana Laura (2017) *Desplazamientos en la imaginación nacional. Figuras y narrativas del ensayo. Salta: de Lucrecia Martel a un bohemio provinciano*. Tesis de Doctorado. Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Universidad Nacional de La Plata.

ESCOBAR, Arturo (1996) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma; Colombia.

_____ (2015) «Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”», en *Cuadernos de Antropología Social*, N° 41, pp. 25-37.

ESCOLAR, Diego (2005) «‘El malestar del malestar’. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la argentina: el caso huarpe». En Briones, Claudia (ed.). *Cartografías argentinas* (pp. 45-77). Antropofagia; Buenos Aires.

_____ (2007) *Los dones de la nación étnica. Identidades huarpes y modos producción de soberanía en la Argentina*. Prometeo; Buenos Aires.

_____ (2010) «“Acompañando al pueblo huarpe”: luchas de representación y control político en la institucionalización de las comunidades Huarpes de Guanacache, Mendoza». En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia, *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia* (pp. 173-206). La Crujía; Buenos Aires.

ESPÓSITO, Guillermina (2009) «Candidato a candidato: una etnografía de las elecciones internas del PJ en una comunidad local del Noroeste

Argentino». En Boivin, Mauricio, Heredia, Beatriz y Rosato, Ana (comps.) *Política, instituciones y gobierno: abordajes y perspectivas antropológicas sobre el hacer políticas* (pp. 51-78). Antropofagia; Buenos Aires.

_____ (2017) *La polis Colla. Tierras, comunidades y política en la Quebrada de Humahuaca*. Prometeo; Buenos Aires.

ESPÓSITO, Guillermina y DA SILVA CATELA, Ludmila (2013) «“Indios”, “comunistas” y “guerrilleros”: miedos y memorias de la lucha por tierras en las tierras altas de Jujuy, Argentina», en *Corpus, Archivos virtuales de alteridad americana*, Vol. 3, N° 1, pp. 1-18.

F

FANDOS, Cecilia y TERUEL, Ana (2014) *Quebrada de Humahuaca. Estudios históricos y antropológicos en torno a las formas de propiedad*. EdiUnju; Jujuy.

FANON, Frantz (1961) *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires.

FASANO, Patricia et al., (2009) «La identificación ¿es o se hace? Sobre el trabajo de una radio comunitaria». En Área de Comunicación Comunitaria (comps.) *Construyendo comunidades... Reflexiones actuales sobre comunicación comunitaria*. La Crujía; Buenos Aires.

FASANO, Patricia (2015) «La investigación en comunicación comunitaria y popular: el uso de la etnografía como enfoque», en *AVATARES de la comunicación y la cultura*, N° 10, pp. 1-8.

FASCE, Pablo (2018) «El noroeste argentino como entrada al mundo andino: nativismo y americanismo en los debates estéticos de principios del siglo XX», en *Artelogie*, N° 12, pp. 1-22.

FERRANTE, Sandra (2010) «Territorio y desarrollo rural: espacios en construcción en los valles interandinos en Salta, Argentina». En SOLER GÓMEZ, Liliana (comp.) *Memorias del desarrollo: once experiencias en Latinoamérica* (pp. 63-108) DESCO; Lima.

FESTA, Regina et al., (1986) *Comunicación popular y alternativa*. Ediciones Paulinas; Buenos Aires.

FLEITAS, María Silvia y TERUEL, Ana (2007) «Política y movilización campesina en el norte argentino. La cuestión de la tierra indígena en el proceso de ampliación de la democracia», en *Revista Andina*, N° 45, pp. 41-65.

FLORES KLARIK, Mónica (2010) «De la representación del salteño y sus tradiciones a la construcción de los primeros discursos del turismo (1910-1945)», en Álvarez Leguizamón, Sonia (comp.) *Poder y salteñidad: saberes políticos y representaciones sociales*. CEPIHA; Salta.

_____ (2012) «La construcción de Salta 'la linda' Apuntes para una antropología del turismo». Editorial Academia Española; España.

_____ (2019) «Agronegocios, pueblos indígenas y procesos migratorios rururbanos en la provincia de Salta, Argentina», en *Revista colombiana de antropología*, Vol. 55, N° 2, pp. 65-92.

FOUCAULT, Michael (2006 [1978]) *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica; Buenos Aires.

FORNERO, Agustina y AVALO, Ana Valeria (2018) «Movilización política indígena contemporánea en Jujuy», en *Revista Pelicano*, Vol. 4, pp. 88-100.

FRASER, Nancy (1996) «Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 8, pp. 18-40.

FREIRE, Paulo (1970) *Pedagogía del oprimido*. Editorial Siglo XXI: México.

_____ (1999) *La educación en la Ciudad*. Editorial Siglo XXI: México.

FUENMAYOR, Miguel Antonio y ANTEPAZ, Oscar José (2009) La comunicación radial intercultural bilingüe en el Zulia. II Congreso Invecom. Asociación de Investigadores Venezolanos de la Comunicación.

G

GAONA, Melina (2016) *Experiencia, ciudad e identidad en torno a la organización barrial Tupac Amaru*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de La Plata.

GARCÍA VARGAS, Alejandra (2017) *Producción social del espacio urbano y configuraciones culturales. Sentidos de ciudad en narrativas*

audiovisuales contemporáneas en San Salvador de Jujuy. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Córdoba.

GASPAR, Julián y PINEDA, Daniel (2012) Saberes sobre sanidad animal y el mejoramiento de la producción ganadera en santa victoria oeste. XVI Jornadas Nacionales de Extensión Rural y VIII del MERCOSUR.

GEERTZ, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. Basic Books; Nueva York.

GIGENA, Andrea (2009) «Descubrimiento y obliteración de la subjetividad indígena», en *Revista Nómadas*, N° 31, pp. 226-239.

GINSBURG, F. (2002) «Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media». En Ginsburg, Faye, Abu-lughod, Lila y Larkin, Brian (eds.) (2002) *Media Worlds. Anthropology on new terrain* (pp. 39-57). University of California Press; Estados Unidos.

GINSBURG, Faye y LARKIN, Abu-Lughod (2002) «Introduction». En Ginsburg, Faye, Larkin, Abu-Lughod (eds.) (2002) *Media Worlds. Anthropology on new terrain* (pp. 1-38) University of California Press; Estados Unidos.

GONZÁLEZ, Daniel (2011) «Disputas territoriales en torno a la construcción del gasoducto Norandino. El papel de la oenegé ProYungas y el avasallamiento de los derechos territoriales kolla». IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.

_____ (2013) *Conflictos por el Territorio en la Comunidad Indígena del Pueblo Kolla Tinkunaku*. Tesis de Maestría. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Buenos Aires.

GORDILLO, Gastón (1993) «La actual dinámica económica de los cazadores-recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo», en *Publicar*, Vol. 2, N° 3, pp. 73-96.

_____ (2006) *El Gran Chaco: antropologías e historias*. Prometeo; Buenos Aires.

_____ (2009) «La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas», en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 39, N° 2, pp. 247-262.

_____ (2010) *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Prometeo; Buenos Aires.

_____ (2018) *Los escombros del progreso. Ciudades perdidas, estaciones abandonadas y deforestación sojera en el norte argentino*. Siglo XXI; Buenos Aires.

GORDILLO, Gastón y HIRSCH, Silvia (2003) «Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina», en *The Journal of Latin American Anthropology*, N° 3, pp. 4-30.

_____ (2010) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia*. Editorial La Crujía; Buenos Aires.

_____ (2020) «Se viene el Malón. Las geografías afectivas del racismo argentino», en *Cuadernos de Antropología Social*, N° 2, pp. 7-35.

GRIMSON, Alejandro (2014) «Comunicación y configuraciones culturales», en *Estudios de Comunicación y Política*, N° 34, pp 116-125.

_____ (2016) «Racialidad, etnicidad y clase en los orígenes del peronismo, Argentina 1945», en *KLA Working Paper Series*, N° 15, pp. 1-58.

GROSSBERG, Lawrence, NELSON, Cary y TREICHLER, Paula (1992) *Cultural Studies*. Routledge; Nueva York.

GUHA, Ranajit (1988) «Preface». En Guha, Ranajit y Spivak, Gayatri (eds.). *Selected Subaltern Studies*. Oxford University Press: Nueva York.

GROSSBERG, Lawrence (1991) *We Cotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*. Routledge; Nueva York.

_____ (1997) *Bringing it All Back Home*. Duke University Press; Estados Unidos.

_____ (2006) «Does cultural studies have futures? Should it? (or what's the matter with New York?) », en *Cultural Studies, Contexts and Conjunctures*. *Cultural Studies*, Vol. 20, N° 1, pp. 1-32.

_____ (2012) *Estudios culturales en tiempo futuro. Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. Siglo XXI; Buenos Aires.

GUBER, Rosana (1991) *El salvaje metropolitano*. Editorial Legasa; Buenos Aires.

_____ (1998) «Comentario a la polémica Briones-Gordillo», en *Publicar*, Vol. 1, N° 7, pp. 131-143.

_____ (2001) *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma; Bogotá.

_____ (2004) *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós; Buenos Aires.

GRIGNON, Claude y PASSERON, Jean-Claude (1991) *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y Populismo en sociología y en literatura*. Nueva Visión; Buenos Aires.

GRÜNER, Eduardo (2010) *La oscuridad y las luces: capitalismo cultura y revolución*. Editorial Edhasa; Buenos Aires.

GUZMÁN, Héctor (2011) «La participación en los Foros por una nueva Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en Argentina. El caso de los pueblos indígenas/originarios», en *Revista derecom*, Nº 7, pp. 1-16.

H

HABERMAS, Jürgen (1997) «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho», en *Revista de Filosofía*, Nº 15, pp. 25-47.

HALE, Charles (2002) «¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala», en *Journal of Latin American Studies*, Nº 34, pp. 485-524.

HALL, Stuart (1985) «Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates», en *Critical Studies in Mass Communication*, Nº 2, pp. 91-114.

_____ (1989) «Ethnicity: identity and difference», en *Radical America*, Vol. 23, Nº 4, pp. 9-20.

_____ (1992) «Cultural Studies and Its Theoretical Legacies». En Lawrence, Grossberg, Nelson, Cary y Treichler, Paula (eds.) *Cultural Studies* (pp. 277-294). Routledge; Nueva York.

_____ (1996a) «Coding/Decoding». En Hall, Stuart; Hobson, Dorothy; Lowe, Andrew and Willis, Paul (Ed.) *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies* (128-138). Routledge; Londres.

_____ (1996b) «New ethnicities». En Morley, David y Chen, Kuan-Hsing Critical (Ed.) *Dialogues in Cultural Studies* (pp. 441-449). Routledge; Londres.

_____ (1996c) «Introduction: who needs "identity"? » En Hall, Stuart y Du Gay, Paul (Ed.) *Questions of Cultural Identity* (pp. 1-17). Sage; Londres

_____ (1997) «The local and the global: globalization and ethnicity». En Anthony, King (Ed.) *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity* (pp. 19-39). University of Minnesota Press; Minneapolis

_____ (2003) «“Introducción: ¿Quién necesita identidad?”». En Hall, Stuart y Du Gay, Paul (Eds.) *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Amorrortu; Madrid.

_____ (2008) «¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite». En Sandra Mezzadra (comp.) *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales* (pp. 563-582). Traficante de sueños; Madrid.

_____ (2010) «Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales». En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.). Enviñ Editores; Bogotá.

HERNÁNDEZ, Isabel y CALCAGNO, Silvia (2003) Los pueblos indígenas y la sociedad de la información en América Latina y el Caribe: un marco para la acción, en *Revista argentina de Sociología*, N° 1, pp. 110-143.

HERRERA MILLER, Karina (2006) *¿Del grito pionero... al silencio? Las radios sindicales mineras en la Bolivia de hoy*. Plural Editores; La Paz.

HOCSMAN, Daniel (2010) «Campesinado y Agricultura Familiar. Aportes para un debate ausente en el desarrollo», en *Revista Veredas*, Vol. 2, N° 28, pp. 273-295.

_____ (2011) *Estrategias territoriales, recampesinización y etnicidad en los Andes argentino*. CLACSO. Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco; México.

HONNETH, A. (2006) «El reconocimiento como ideología», en *Isegoría*, N° 35, pp. 129-150.

HURRELL, Julio Alberto (1993) «Santa Victoria e Iruya, al norte de Salta», en *Rincones de Nuestra Tierra*, N° 2, pp. 16-20.

K

KAPLÚN, Gabriel (2007) *La comunicación comunitaria*, en AAVV: *Medios de comunicación. El escenario iberoamericano*. Fundación Telefónica y Ariel; España.

KARASIK, Gabriela (2005) *Etnicidad, cultura y clases sociales. Procesos de formación histórica de la conciencia colectiva en Jujuy, 1970-2003*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Tucumán.

_____ (2010a) «Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy». En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (Eds.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia* (pp. 259-282). Editorial La Crujía; Buenos Aires.

_____ (2010b) «Haciendas, campesinos y antropología: conflictos sociales y colonialidad en el extremo noroeste argentino en la primera mitad del siglo XX», en *Travesía Revista de Historia Económica y Social*, N° 10, pp. 197-223.

_____ (2017) «Indígenas y pueblo indios», en Grimson, Alejandro y Karasik, Gabriela (comps.) *Estudios sobre diversidad sociocultural en la Argentina contemporánea*. CLACSO; Buenos Aires.

KEJVAL, Larisa (2009) *Truchas: Los proyectos políticos-culturales de la radios comunitarias, alternativas y populares argentinas*. Prometeo; Buenos Aires.

_____ (2013) *Significaciones en torno a las radios comunitarias, populares y alternativas argentinas*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Buenos Aires.

_____ (2016) *Ante la Ley. Reconfiguraciones de la identidad política de las radios comunitarias, populares y alternativas de Argentina (1983-2015)*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Buenos Aires.

KYMLICKA, Will (1996) *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós; Barcelona.

KROPFF, Laura (2003) Teatro mapuche: arte, ritual, identidad y política. V Reunión de Antropología del Mercosur, Universidad de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

_____ (2004) «'Mapurbe': jóvenes mapuche urbanos», en *KAIRÓS, Revista de Temas Sociales*, N° 14, pp. 1-12.

KROHLING PERUZZO, Cecilia (2001) «Comunicación comunitaria y educación para la ciudadanía», en *Revista Signo y Pensamiento*, N° 38, pp. 82-93.

L

LANGER, Erick y CONTI, Viviana (1991) «Circuitos comerciales tradicionales y cambio económico en los Andes centromeridionales (1830-1930)», en *Desarrollo Económico, Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 31, N° 121, pp. 91-111.

LANUSSE, Paula y LAZZARI, Axel (2005) «Salteñidad y pueblos indígenas: continuidad y cambio en identidades y moralidades», en Briones, Claudia (comp.). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 223-252). Antropofagia; Buenos Aires.

LEAKE, Andrés et al., (2009) *Los pueblos indígenas cazadores-recolectores del Chaco salteño. Población, economía y tierras*. Fundación Asociana; Salta.

LENTON, Diana (2003) «“Todos éramos desarrollistas”. La experiencia del primer censo indígena nacional», en *Revista Etnia*, Vols. 46-47, pp. 187-206.

_____ (2005) *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880–1970)*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Buenos Aires.

_____ (2010) «The Malón de la Paz of 1946: Indigenous Descamisados at the Dawn of Peronism», en Karush, Matthew y Chamosa, Oscar (Eds.) *New Cultural History of Peronism* (pp. 85-112). Duke University Press; Londres.

_____ (2011) «Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica», en *Corpus, Archivos virtuales de alteridad americana*, Vol. 1, N° 2, pp. 1-5.

_____ (2015) «Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena», en *Identidades*, Vol. 8, N° 5, pp. 117-154.

LEONE, Miguel (2016) «De “pueblo pobre” a “pueblo indígena”. “Pastoral aborígen” y saberes antropológicos en la región chaqueña argentina. 1970-1985». *Quinto Sol*, Vol. 20, N° 3, pp. 1-23.

LEVINE, Hal (1999) «Reconstructing ethnicity», en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 5, N° 2, pp. 165-180.

LIZONDO, Liliana y ORTEGA, Mariana (2013) Comunicación con identidad, entre la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual y la Comunicación Popular. VI Encuentro Panamericano de Comunicación. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

LIZONDO, Liliana (2015) *Comunicación con identidad o comunicación comunitaria. El caso de la FM La Voz Indígena*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de La Plata

_____ (2017) «Escenario multilingüe, poroso y de disputa territorial: la comunicación con identidad en FM Comunitaria *La Voz Indígena de Tartagal*», en *Revista RevCom*, Año 3, Nº 5, pp. 22-33.

_____ (2020) *Para una perspectiva del debate naturaleza-cultura desde los medios de comunicación. La cobertura de inundaciones del río Pilcomayo en 2018 según la composición de los mundos*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de La Plata.

LOIS, Ianina (2019) «La comunicación popular y comunitaria desde una perspectiva intercultural», en Andrada, Damián (comp.) *Hacia un periodismo indígena*. Ediciones Universidad del Salvador; Buenos Aires.

LONGO, Verónica et al. (2017) «Regresión. Las nuevas políticas para medios comunitarios en Argentina», en *Revista Logos Comunicação e Universidade*, Vol. 24, Nº 1, pp. 37-51.

LORETI, Damián y LOZANO, Luis (2014) *El derecho a comunicar. Los conflictos en torno a la libertad de expresión en las sociedades contemporáneas*. Editorial Siglo XXI; Buenos Aires.

M

MADRAZO, Guillermo (1982) *Hacienda y encomienda en los Andes: la Puna argentina bajo el marquesado de Tojo, siglos XVII a XIX*. Fondo Editorial; Buenos Aires.

_____ (1986) «Indígenas y hacendados en el Noroeste», en Iñigo Carreras, Nicolás; Madrazo, Guillermo; Slavski, Leonor y Ceresole, Gladis (Comps.), *El campo y sus habitantes* (pp. 2-20). Centro Editor de América Latina; México.

_____ (1996) «Historia de un despojo: el campesinado indígena del Noroeste argentino y su transformación campesina», en *Andes*, N° 6, pp. 127-156.

MAGALLANES-BLANCO, Claudia y RAMOS-RODRÍGUEZ, José Manuel (2016) *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Universidad Iberoamericana de Puebla; México.

MANZANAL, Mabel; NEIMAN, Guillermo y LATTUADA, Mario (2006) *Desarrollo rural: organizaciones, instituciones y territorios*. Fundación Centro Integral Comunicación, Cultura y Sociedad; Buenos Aires.

MARIOTTI, Daniela (2004) «El conflicto por la tierra de las comunidades aborígenes kollas (Argentina) y mapuche-pehuenche (Chile): discursos globales en escenarios locales», en Levy, Bettina y Giarracca, Norma (comps.) *Ruralidades latinoamericanas. Identidades y luchas sociales* (pp. 257-304). CLACSO; Buenos Aires.

MÁRQUEZ MIRANDA, Fernando (1937) «Arquitectura aborigen en la provincia de Salta», en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Tomo N° 1, pp. 141-166

_____ (1939) «Cuatro viajes de estudio al más remoto Noroeste Argentino», en *Revista del Museo de La Plata*, Tomo N° 1, N° 6, pp. 1-163.

_____ (1945) «El ambiente geográfico y la vivienda rural en Iruya y Santa Victoria (Provincia de Salta)», en *Gea, Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos*, Tomo VII, pp. 317-337.

MATO, Daniel (2001) «Introducción: Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización», en Mato, Daniel (Comp.) *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (pp. 13-29). CLACSO; Buenos Aires.

MATTELART, Armand y MATTELART, Michele (1997) *Historia de las Teorías de la Comunicación*. Paidós; Buenos Aires.

MATTELART, Armand y NEVEU, Eric (2004) *Introducción a los estudios culturales*. Trad. Gilles Multigner. Paidós; Barcelona.

MARTÍN BARBERO, Jesús (1983) «Comunicación popular y los modelos transnacionales», en *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*, N° 8, pp. 4-11.

_____ (1987) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Editorial Gustavo Gili; México.

_____ (1996) «Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esa etiqueta apareciera», en *Dissens*, N° 3, pp. 47-53.

_____ (2015) «Desde dónde pensamos a la comunicación hoy?», en *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*, N° 128, pp. 13-29.

MARTÍN BARBERO, Jesús y CORONA BERKIN, Sarah (2017) *Ver con los otros. Comunicación intercultural*. Fondo de la Cultura Económica; México.

MARTÍNEZ, Analía; MÜLLER, Ana y RUBINO, Andrés (2007) *Nazareno en el aire. Sistematización de una experiencia de Comunicación Popular*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Córdoba.

MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos (1992) *Nuestros Paisanos los Indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*. Emecé; Buenos Aires.

MATA, María Cristina (1999) «De la cultura masiva a la cultura mediática», en *Revista Diálogos de la Comunicación*, N° 56, pp. 81-91.

_____ (2009) «Comunicación comunitaria en pos de la palabra y la visibilidad social», en Área de Comunicación Comunitaria (compiladores): *Construyendo comunidades... Reflexiones actuales sobre comunicación comunitaria*. La Crujía; Buenos Aires.

_____ (2011) «Comunicación y ciudadanía: dilemas pendientes», en Ameigeiras, Aldo y Alem, Beatriz (comp.) *Culturas populares y culturas masivas. Los desafíos actuales de la comunicación* (pp. 111-120). Imago Mundi; Buenos Aires.

MBEMBE, Achille (2008) «What is postcolonial thinking? Interview Esprit». Recuperado de: <http://www.eurozine.com/articles/2008-01-09-mbembe-en.html>.

MIGNOLO, Walter (2001) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo; Buenos Aires.

_____ (2003) «Los estudios culturales: geopolítica del conocimiento y exigencias/necesidades institucionales», en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIX, N° 203, pp. 401-415.

_____ (2005) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa; Barcelona.

MILANA, María Paula (2014) *La cuestión del “trabajo” en el campo de las políticas sociales “inclusivas” (Argentina, 2003-2013) y las prácticas del “trabajo a pulmón”. El caso de Iruya*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Salta.

_____ (2019) *Procesos organizativos indígenas entre los Valles Interandinos (Salta, Argentina). El caso del Qullamarka*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Buenos Aires.

MILANA, María Paula y VILLAGRA, Emilia (2018) «Comunicación indígena en el noroeste argentino: el caso de la radio FM OCAN (Salta, Argentina)». *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social “Disertaciones”*, Vol. 11, N° 2, pp. 128-142.

_____ (2020) «Entre prácticas de intervención y proyectos de desarrollo. Un acercamiento a los procesos organizativos indígenas en los valles interandinos (Salta, Argentina)», en *Revista Territorios*, N° 42, pp. 1-29.

MÜLLER, Ana et al. (2019) *No hay puntada sin hilo: memorias y aprendizajes de los encuentros de comunicación y ruralidad*. Ediciones de la Mesa; Salta.

N

NELSON, Cary y GROSSBERG, Lawrence (1988) *Marxism and the interpretation of cultures*. University of Illinois Press; Estados Unidos.

NORO, Aldo Federico (2012) «Radio “Pachacuti”: Primera radio Fm Indígena de la Argentina», en *Revista Question*, Vol. 1, N° 35, pp. 401-410.

O

OLMEDO RIVERO, Jesús (2004) *Pedro Olmedo: un obispo como la gente*. Misioneros Claretianos, Prelatura de Humahuaca. Artes Gráficas Crivelli; Salta.

P

PALERMO, Zulma (2011) «Consolidación del imaginario local en la escritura de Bernardo Frías». En Mata, Sara y Palermo, Zulma (comps.)

Travesía discursiva: representaciones identitarias en Salta (siglos XVIII-XXI) (pp. 41-56). Prehistoria Ediciones; Rosario.

PEPE, Fernando; AÑON SUÁREZ, Miguel y HARRISON, Patricio (2010) *Antropología del genocidio. Identificación y restitución: colecciones de restos humanos en el Museo de La Plata*. De la Campana; La Plata.

PEPPINO BARALE, Ana María (1999) *La radio educativa, popular y comunitaria en América Latina: origen, evolución y perspectivas*. Gernika/UAM-A: México.

PULLEIRO, Adrián (2012) *La radio alternativa en América Latina. Experiencias y debates desde los orígenes hasta el siglo XXI*. Cooperativa Gráfica El Río Suena; Buenos Aires.

Q

QUEVEDO, Cecilia (2014a) «Cuando “reconocer” es entregar “viviendas”. Pueblos indígenas y entornos de la inclusión/exclusión chaqueña», en *Revista Cuestiones de Poblaciones y Sociedad*, Vol. 4, N° 4, pp. 35-48.

_____ (2014b) «La “decepción excepcional” de 1946. Narrativas indigenistas, comunismo y peronismo», en *Identidades*, N° 7, pp. 80-97.

_____ (2015) *Estados locales y alteridades indígenas. Sentidos sobre la inclusión habitacional en El Impenetrable*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Córdoba, Centro de Estudios Avanzados.

QUIJADA, Mónica (2004) «De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX a XXI». en Ansaldi, Waldo (coord.). *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente* (pp. 425-450). Ariel; Buenos Aires.

QUIJANO, Anibal (1988) *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedades políticas ediciones; Lima.

_____ (2000) «Colonialidad del Poder y Clasificación Social». *Journal of world-systems research*, Vol. XI, N° 2, pp. 342-386.

QUIROGA MENDIOLA, Mariana; SARAIVA, Anahí y BILBAO, Lucas (2006) «Desarrollo local, instituciones y territorio en Iruya, provincia de Salta», en Manzanal, Mabel; Neiman, Guillermo y Lattuada, Mario (comps). *Desarrollo rural: Organizaciones, instituciones y territorios* (pp. 375-394). Fundación Centro Integral Comunicación, Cultura y Sociedad; Buenos Aires.

R

RAMOS, Ana (2010) *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Eudeba; Buenos Aires.

_____ (2011) «Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad», en *Alteridades*, Vol. 21, N° 42, pp. 131-148.

RAMOS, A., CRESPO, Carolina y TOZZINI, María Alma (2016) *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en el contexto de subordinación y alteridad*. Editorial UNRN; Viedma.

RAMOS, Ana; SABBATELLA, María Emilia y STELLA, Valentina (2020) *Memorias de lo tangible. Lugares y naturalezas en contextos de subordinación y alteridad*. Editorial UNRN; Viedma.

RAMOS-MARTÍN, Juan (2018) «Los medios comunitarios indígena como construcción de memoria en resistencia en Bolivia», en *América Latina Hoy*, N° 78, pp. 17-36.

RAWLS, John (1978) *Teoría de la justicia*. Fondo de la Cultura Económica; Madrid.

_____ (1995) *Liberalismo político*. Fondo de la Cultura Económica; México.

REBORATTI, Carlos (1976) «Migración estacional en el noroeste argentino y su repercusión en la estructura agraria», en *Demografía y economía*, Vol. 10, N° 2, pp. 235-253.

_____ (1983) *Peón golondrina: cosecha y migraciones en la argentina*. Centro de Estudios de Población; Buenos Aires.

_____ (2009) *El Alto Bermejo. Realidades y conflictos*. La Colmena; Buenos Aires.

RESTREPO, Eduardo (2004) *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michael Foucault*. Editorial Universidad del Cauca; Popayán.

_____ (2012) *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Siglo XXI; Buenos Aires.

Reynoso, Carlos (2000) *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: Una visión antropológica*. Gedisa; Barcelona.

RICCAP (2019) *Relevamiento de los servicios de comunicación audiovisual comunitarios, populares, alternativos, cooperativos y de pueblos*

originarios en Argentina. Red Interuniversitaria de Comunicación Comunitaria, Alternativa y Popular.

RICHARD, Nelly (1997) «Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural», en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIII, N° 180, pp. 345-361.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010) *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón; Buenos Aires.

RODRÍGUEZ BILLELA, Pablo (2005) «Trayectorias asociativas en el marco de los programas de desarrollo rural: un análisis desde los actores», en Benencia, Roberto y Flood, Carlos (Eds.) *Trayectorias y Contextos: Organizaciones Rurales en la Argentina de los Noventa* (pp. 243-269). La Colmena; Buenos Aires.

ROMO, Cristina (1990) *La otra radio. Voces débiles, voces de esperanza*. Fundación Manuel Buendía; México.

RUTLEDGE, Ian (1987) *Cambio agrario e integración. El desarrollo del Capitalismo en Jujuy 1550-1960*. ECIRA-CICSO; Tucumán.

S

SABBATELLA, María Emilia y STELLA, Valentina (2017) «La restauración de memorias desde y sobre el conflicto: Reflexiones sobre procesos de subjetivación Mapuche-Tehuelche en Chubut, Argentina», en *Punto CuNorte*, N° 4, pp. 121-144.

SABIO COLLADO, Victoria y MILANA, María Paula (2018) «El devenir de la "lucha". La política colectiva de organizaciones indígenas en perspectiva (Salta, Argentina)», en *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, Vol. 6, N° 2, pp. 125-142.

SAID, Edward (1978) *Orientalismo*. Pantheon Books; Nueva York.

SÁNCHEZ PATZY, Radek (2014) La categoría "cholo" en Humahuaca. Apuntes sobre la reproducción de la estratificación y las jerarquías sociales. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.

SANDOVAL FORERO, Eduardo y MOTA DÍAZ, Laura (2011) «Acción social solidaria, confianza y diversidad cultural en América Latina». En Solano, Carlos y Cohen, Néstor (comps.) *Perspectivas críticas sobre la cohesión social*.

Desigualdad y tentativas fallidas de integración social en América Latina (pp. 23-51). CLACSO; Buenos Aires.

SANTAMARÍA, Daniel (1992) «Migración laboral y conflicto interétnico. El caso de los migrantes indígenas temporarios en los ingenios salto-jujeños», en Campi, Marcelo (comp.) *Estudios sobre la industria azucarera argentina*. UNJu; Jujuy.

SALAZAR, Juan Francisco (2002) «Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación», en *Journal of Iberian and Latin American Studies*, Vol. 8, N° 2, pp. 61-80.

SALAMANCA, Carlos y TOLA, Florencia (2008) «Formas contemporáneas de la acción política toba a partir del análisis de las estrategias relacionales y de la capacidad de acción», en Braunstein, José y Meichtry, Norma (Eds.) *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 149.158). EUDENE; Resistencia.

SCHMUCLER, Héctor (1984) «Un proyecto de Comunicación/Cultura», en *Comunicación y Cultura*, N° 12, pp. 3-8.

SCHMUCLER, Héctor; MATA, María Cristina y CASULLO, Nicolás (1992) *Política y comunicación: hay un lugar para la política en la cultura mediática*. Catálogos Editora; Córdoba.

SEGATO, Rita (2007) *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de identidad*. Prometeo; Buenos Aires.

SEGURA, María Soledad (2018) «La influencia de la cooperación internacional en el campo latinoamericano de comunicación», en *Journal of Latin American Research*, Vol. 6, N° 1-2, pp. 81-97.

SIARES, Emilia y BELOTTI, Francesca (2018) «Los medios indígenas en Argentina: caracterización y desafíos a partir de la experiencia de dos radios kollas», en *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social Disertaciones*, Vol. 11, N° 2, pp. 86-103.

SORIA, Sofía (2011) *Ser "otro" en la escuela. Un análisis sobre interculturalidad en Córdoba. Tesis de Doctorado*. Universidad Nacional de Córdoba, Centro de Estudios Avanzados.

_____ (2019) «Políticas indigenistas en la Argentina kirchnerista», en *ÍCONOS*, N° 64, pp. 203-220.

SPIVAK, Gayatri (1997) «Estudios de Subalternidad: Deconstruyendo la historiografía», trad. de Prad, Ana Rebeca y Rivera Cusicanqui, Silvia en (1985) *Subaltern Studies VI: Writings an South Asian History and Society* (pp. 330-363). Oxford University Press; Delhi.

_____ (2003) «¿Puede el subalterno hablar?». *Revista Colombiana de Antropología*, N° 39, pp. 297-364

STELLA, Valentina (2017) «¿Quién fue el verdadero salvaje en todo esto?»: las dimensiones morales en torno a la restitución de restos humanos indígenas», en *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, Vol. 37, N° 2, pp. 61-78.

STERPIN, Laura (2017) «¿Participación indígena en el INAI: una década ganada? Reflexiones en torno a la conformación y el funcionamiento del Consejo de Participación Indígena en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (2004-2015)», en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, Vol. 4, N° 1, pp. 58-67.

SVAMPA, Maristella (2016) *Debates Latinoamericano. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Edhasa; Buenos Aires.

SZURMUK, Mónica y MCKEE IRWIN, Robert (2009) «Presentación». En *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (pp. 9-42). Siglo XXI; México.

T

TAMAGNO, Liliana (2011) «Pueblos indígenas. Racismo, genocidio y represión», en *Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1, N° 2, pp. 1-10.

TANCO, Eva (2016) *Identidad y empoderamiento para “liberar la palabra”. Construcción de un sistema de comunicación indígena en los pueblos originarios del Cauca, Colombia*. Tesis de Doctorado. Universidad Complutense de Madrid.

TAPELLA, Esteban y SANZ, Cristina (2006) *Desarrollo Territorial Rural. Una experiencia con comunidades Kollas en Argentina*. CEPAL; Buenos Aires.

TAPELLA, Esteban (2006) *Sistematización de experiencia. Gestión local del desarrollo desde un enfoque territorial en Nazareno. Salta, Argentina*. Proyecto de Desarrollo de Pequeños Productores Agropecuarios. Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos; Salta.

TAYLOR, Charles (1983) *Hegel y la sociedad moderna*. Fondo de la Cultura Económica; México.

_____ (2009) *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica; México

TERUEL, Ana (2007) «La historia agraria en el Noroeste Argentino en el siglo XX: problemas y estado de las investigaciones», en Graciano, Osvaldo y Lázaro, Silvia (comp.) *La Argentina rural del siglo XX: fuentes, problemas y métodos* (pp. 161-183). La Colmena; Buenos Aires.

_____ (2016) «El Marquesado del Valle de Tojo. Patrimonio y Mayorazgo en Bolivia y Argentina», en *Revista de Indias*, Vol.77, N° 167, pp. 379-418.

TERUEL, Ana y FANDOS, Cecilia (2009) «Procesos de privatización y desarticulación de tierras indígenas en el norte de Argentina en el siglo XIX», en *Revista Complutense de Historia de América*, N° 35, pp. 233-255.

TRIGO, Abril (2004) «General introduction», en del Sarto, Ana; Ríos, Alicia y Trigo, Abril (comps.) *The Latin American Cultural Studies Reader* (pp. 1-14). Duke University Press; Durham.

TRINCHERO, Hugo (2000a) *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación El Chaco Central*. Eudeba; Buenos Aires.

_____ (2000b) *Antropología y Desarrollo. Una evaluación preliminar de las políticas y programas de desarrollo en la denominada Cuenca del Bermejo*. Documento

electrónico:http://www.unida.org.ar/Bibliografia/documentos/Antropologia_Social/Pueblos_Indigenas/Antropologia_del_Desarrollo_Hugo_Trincherro_PI_7.doc

_____ (2007) *Aromas de lo exótico (retornos al objeto)*. SB; Buenos Aires.

_____ (2009) «Pueblos originarios y políticas de reconocimiento en Argentina», en *Papeles de Trabajo*, N° 18, pp. 1-17.

TORRES, Tomás y TORRES, Alicia (2010) *¿Por qué callan si nacen gritando? Poder, accesibilidad y diferencias culturales en salud. Iruya, 1997-2008*. Salta, Iruya.

TURNER, Terence (1991) «Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness», en Stockin, George (Ed.) *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (pp. 285-313). University of Wisconsin Press; Madison.

U

ULLOA, Astrid (2017) «Perspectives of Environmental Justice from Indigenous Peoples of Latin America: A Relational Indigenous», en *Environmental Justice*, Vol. 10, N° 6, pp. 175-180.

V

VAN DAM, Chris (2007) *Tierra, territorio y derechos de los pueblos indígenas, campesinos y pequeños productores de Salta*. Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos; Buenos Aires.

VAN DER BERGHE, Pierre (1981) *The Ethnic Phenomenon*. Elsevier Press; Nueva York.

VALKO, Marcelo (2007) *Los indios invisibles del Malón de la Paz: de la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*. Ediciones Madres de Plaza de Mayo; Buenos Aires.

_____ (2009) Invisibilidad, desmemoria y resistencia. La irrupción del Malón de la Paz de 1946. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue.

VERÓN, Eliseo (2005) *Fragmentos de um tecido*. Editora Unisino; Brasil.

VILLAGRA, Emilia (2016) “Queremos que la gente no pueda vivir sin la radio”. *Procesos de gestión y de construcción de contenidos. El caso de Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno (OCAN)*. Salta, 2014-2016. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Salta.

VILLAGRÁN, Andrea (2013) *Un héroe múltiple. Güemes y la apropiación social del pasado en Salta*. Editorial de la Universidad Nacional de Salta; Salta.

_____ (2014) «Entre historia y tradición. Reflexiones a partir del proceso de folclorización del pasado en Salta», en *Corpus, Archivos virtuales de alteridad americana*, Vol. 4, N° 1, pp. 1-17.

VILLAMAYOR, Claudia (2014) «Las radios comunitarias, gestoras de procesos comunicacionales. Buenos Aires, 2011-2014», en *Mediaciones*, N° 12, pp. 89-105.

VILLAMAYOR, Claudia y LAMAS, Ernesto (1998) *Gestión de la radio comunitaria y ciudadana*. FES/AMARC; Quito.

VINELLI, Natalia y ESPERÓN, Carlos (2004) *Contrainformación. Medios alternativos para la acción política*. Editorial Continente; Buenos Aires.

VINELLI, Natalia (2014) Comunicación Alternativa: Ni dogma ni pureza, conflicto, en XVI Red de Carreras de Comunicación Social. Universidad Nacional de La Matanza, San Justo. 14 al 16 de agosto.

W

WALSH, Catherine (2003) *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Ediciones Abya-Yala; Quito.

_____ (2004) «Introducción. (Re) pensamiento crítico y (de) colonial», en Walsh, Catherine (comp.) *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 13-35). UASB-Abya Yala; Quito.

WARREN, Kay (1998) *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Mayan Activism in Guatemala*. Princeton University Press; Princeton.

WARREN, Kay. y JACKSON, Jean (2002) «Introduction: Studying Indigenous Activism in Latin America», en Warren, Kay y Jackson, Jean (Eds.) *Indigenous Movements, Self-representation, and the State in Latin America* (pp. 1.46). University of Texas Press; Austin.

WEINBERG, Marina (2004) *Identidad y Política. Formas de organización en la Comunidad Kolla de Finca Santiago (Iruya-Salta)*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Buenos Aires.

WEINBERG, Marina y GONZÁLEZ ROMANO, José (2016) «Pueblos Indígenas en la Argentina. El pueblo kolla de Salta. Entre las nubes y las yungas», en Hirsch, Silvia y Lazzari, Axel (Coords.) *Pueblos Indígenas en la Argentina. Historias, lenguas, culturas y educación*. Ministerio de Educación y Deportes de la Nación.

WILLIAMS, Raymond (1997) *Marxismo y literatura*. Península; Barcelona.

WOLF, Eric (1994) «Perilous ideas: race, culture, people», en *Current Anthropology*, Vol. 35, N° 1, pp. 1-12.

WRIGHT, Susan (1998) «La politización de la "cultura"», en *Anthropology Today*, Vol. 14, N° 1, pp. 128-141.

Y

YANNIELLO, Florencia (2014) *Descolonizando la palabra. Los medios de comunicación del Pueblo Mapuche en Puelmapu*. Ediciones La Caracola; Buenos Aires.

YÚDICE, George (2002) *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa; Barcelona.

YUDI, Javier (2012) *Kollas de nuevo: Etnicidades, trabajo y clasificaciones sociales en los Andes de Salta (Argentina)*. Tesis de Doctorado. Centro de Estudios Avanzados. Universidad Nacional de Córdoba.

Z

ŽIŽEK, Slavoj (1998) «Multiculturalismo o la lógica cultural del Capitalismo multinacional», en Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj (Eds.) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós; Buenos Aires.

_____ (1992) *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI; Buenos Aires.

ZUNINO, Esteban y ARUGUETE, Natalia (2010) «La cobertura mediática del conflicto campo – gobierno. Un estudio de caso», en *Global Media Journal*, Vol. 7, N° 14, pp. 1-23.

ZUNINO, Esteban (2011) «La representación mediática del conflicto político: un estudio sobre la cobertura informativa del enfrentamiento entre "gobierno y campo" en 2008», en *Revista Questao*, Vol. 17, N° 1, pp.93-109.

FUENTES

1. Fuentes hemerográficas

“Como el barro” (2017) Documental obtenido de: <https://www.youtube.com/watch?v=06sH5Xal0J8>.

“Causa indignación la denuncia de los coyas acerca del régimen del feudo oligarca Patrón Costas” (12/07/1946). Diario La Época.

“Chulluchi. Memoria de un pueblo. Rescate de la memoria en Nazareno” (2007). Revista elaborada por la Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno y la Prelatura de Humahuaca.

“En Nazareno, una radio cerca del cielo”. Obtenida de: <http://defensadelpublico.gob.ar/en-nazareno-una-radio-cerca-del-cielo/>.

“La lucha por sobrevivir” (29/06/2001) Diario Le Monde Diplomatique. Obtenida de: <https://www.insumisos.com/diplo/NODE/2130.HTM>.

“Lanata: “¿A dónde voy a ir si no es al Grupo Clarín?” (2012) Diario La Nación. Obtenida de: <https://www.lanacion.com.ar/espectaculos/lanata-a-donde-voy-a-ir-si-no-es-al-grupo-clarin-nid1437760>.

“Movimientos tectónicos con una fusión” (2017). Martín Becerra en Diario Perfil. Obtenida de: <https://www.perfil.com/noticias/elobservador/movimientos-tectonicos-con-una-fusion.phtml>.

“Santa Victoria Oeste: Pobladores cortan los accesos del pueblo” (09/12/2003). Agencia de Noticias Copenoa. Obtenida de <https://clajadep.lahaine.org/?p=2192>.

“Salta: se inauguró la tercera radio indígena de Argentina en Iruya” (2012) Obtenida de: <http://argentina.indymedia.org/news/2012/04/811867>.

“Ya está en el aire la primera radio aborígen del país” (07/05/2001). Radio y Televisión Americana. Obtenida de: <http://www.rt-a.com/59/salta.htm>.

“Bajo sospecha” (2017) Kejval et al. en Página 12. Obtenida de: <https://www.pagina12.com.ar/31238-bajo-sospecha>.

2. Legislaciones, declaraciones, resoluciones, decretos e instructivos

Artículo 151 de la Ley 26.522 (2012) Instructivo. Presentación de solicitudes de autorización para Pueblos Originarios. AFSCA. Obtenido de: <https://silo.tips/download/instructivo-presentacion-de-solicitudes-de-autorizacion-para-pueblos-originarios>

Convenio 107 (1957) Obtenida de: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107.

Convenio 169 (1989) Organización Internacional del Trabajo. Junio de 1989. Obtenida de: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf.

Constitución Nacional de Argentina (1994) Obtenida de: <https://pdba.georgetown.edu/Parties/Argentina/Leyes/constitucion.pdf>.

Decreto de Necesidad y Urgencia N° 267/2015. Obtenida de: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/255000259999/257461/norma.htm>

Decreto de Necesidad y Urgencia N° 13/2015. Obtenida de: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/255000259999/256606/norma.htm>

Ley 23.302. Obtenida de: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/20000-24999/23790/norma.htm>

Ley 26.160. Obtenida de: <https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/91642/106384/F1001688167/ARG91642.pdf>.

Ley 26.522. Obtenida de: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/155000-159999/158649/norma.htm>.

Ley Provincial 7543. Obtenida de: http://boletinoficialsalta.gob.ar/VersionImprimibleLeyes.php?nro_ley2=7543#:~:text=Art%C3%ADculo%201%C2%BA%20%2D%20La%20presente%20Ley,d el%20dominio%20originario%20de%20la

3. Informes

Efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia COVID-19 y del aislamiento social, preventivo y obligatorio en los Pueblos Indígenas en Argentina (2020). Obtenido de: <https://www.argentina.gob.ar/noticias/efectos-socioeconomicos-y-culturales-de-la-pandemia-en-los-pueblos-indigenas-en-argentina>

4. Documentos, propuestas y proyectos de las organizaciones indígenas

Encuentro nacional de organizaciones de pueblos originarios (2009) Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad de organizaciones de los pueblos originarios en el anteproyecto de ley de servicios de comunicación audiovisual. Documento elaborado en el Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios. Buenos Aires. Mimeo.

Informe final del Proyecto Kay Pacha (2010) Análisis de las condiciones históricas, legales y registrales de las fincas de Santa Victoria y Mecoyita para la regularización de la situación dominial de sus tierras. Salta. Entidad subsidiante: Instituto Nacional de Asuntos Indígenas –Ministerio de Desarrollo Social. Expte. N° 50.290/2005.

Jallalla, una radio para todos (2012) Proyecto de comunicación indígena elaborado por el Qullamarka.

5. Páginas webs consultadas

Defensoría del Público (2017) En Nazareno, una radio cerca del cielo. Obtenida el 25 de julio de 2020, de <http://defensadelpublico.gob.ar/en-nazareno-una-radio-cerca-del-cielo/>.

Defensoría del Público (2017) Capacitaciones junto al pueblo kolla de Salta. Obtenida el 25 de julio de 2020, de <https://defensadelpublico.gob.ar/capacitacion-junto-al-pueblo-kolla-de-salta/>.

Defensoría del Público (2016) Fortalecimiento de las radios campesinas, indígenas y de la agricultura familiar. Obtenida el 16 de septiembre de 2020, de <https://defensadelpublico.gob.ar/fortalecimiento-de-las-radios-campesinas-indigenas-y-de-la-agricultura-familiar>.

Greenpeace (2020) ¡Arrasan bosques en cuarentena! Pedí deforestación cero en el norte argentino. Obtenida el de octubre de 2019, de <https://pages.greenpeace.org.ar/deforestacioncero>.

Qullamarka (2020) Obtenida el 12 de julio de 2020, de <https://qullamarka.wordpress.com/>.

6. Entrevistas y registros utilizados en la tesis

1. Entrevista a referente de la comunidad de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Diciembre de 2015.

2. Entrevista a referente de la comunidad de Monoabra, Nazareno. Junio de 2016.

3. Entrevista a comunicadora de la OCAN. Junio de 2017.

4. Entrevista a José Yugra. Intendente de Nazareno. Junio de 2017.

5. Entrevista a referente de la comunidad de Nazareno. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Septiembre de 2017.

6. Entrevista a liderasa indígena de Nazareno. Septiembre de 2017.

7. Entrevista a referente de la comunidad de Poscaya. Técnico de la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Marzo de 2019.

8. Revista Chulluchi. Memoria de un Pueblo. Rescate de la Memoria en Nazareno. Octubre de 2007.

9. Notas de voz del «Taller de Comunicación con Identidad» en Nazareno. Julio de 2015.

10. Conversación sobre el Trueque Cambalache con el “Abuelo *Jallalla*”. Junio de 2016.

11. Programa de la FM OCAN «Compartiendo Noticias». Abril de 2017.

12. Notas de voz del «Taller Historias y Mapas de nuestro territorio: una reconstrucción desde la memoria colectiva» en Nazareno. Noviembre de 2018.