

**MEMORIA E IMAGINARIOS EN EL DISCURSO MEDIÁTICO INDÍGENA:
producciones radiofónicas de Oaxaca**

Claudia Magallanes Blanco¹

Daniela Parra Hinojosa²

Alfredo Atala Layún³

Teresa Flores Solana⁴

Resumen: La realidad mexicana, como la latinoamericana, está atravesada por nuevos procesos de colonización en los cuales el papel de las Tecnologías de Información y Comunicación (TICs) y medios de comunicación es fundamental. En un país post-colonial, con prácticas de colonialismo interno, la lucha mediática por la construcción de alternativas a los proyectos neocoloniales muestra la importancia del uso de herramientas de comunicación para reconstruir la memoria a través de discursos propios y no impuestos. Este artículo analiza los discursos de auto-representación en producciones radiofónicas de colectivos de comunicación indígena de Oaxaca, México, quienes hacen una revisión histórica de su memoria colectiva y plantean imaginarios de su realidad vinculada con el futuro de sus comunidades a través de herramientas de comunicación autónomas-apropiadas como la radio.

Palabras-claves: Memoria. Imaginario. Discurso mediático indígena. Producciones radiofónicas.

Memories and imaginaries in the media indigenous discourse: radio productions in Oaxaca

Abstract: Mexican reality, in the same way as Latin America reality, has been witnessing new processes of colonisation, in which the role of Information and communication technologies (ICT) and Media is central. In a post-colonial nation, with practices of internal colonialism, media struggle to build alternatives to the neo-colonial project shows the importance of using communication tools to reconstruct the memory through own speeches. This article analyzes the discourse of self-representation in radio productions of indigenous collective communication Oaxaca, Mexico, who made a historical review of its collective memory and raise your imaginary reality linked to the future of their communities through autonomous and appropriated communication tools as the radio.

Keywords: Memory. Imaginary. Indian media discourse. Radio productions.

¹ Profesora Dra. Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Iberoamericana Puebla, México.

² Lic. en la Universidad Iberoamericana Puebla, México.

³ Lic. en la Universidad Iberoamericana Puebla, México.

⁴ Lic. en la Universidad Iberoamericana Puebla, México.

1 México y los pueblos indígenas en la post-colonialidad

Caracterizar a México como un país post-colonial, precisa enmarcarlo en el espectro de los procesos colonizadores que han vivido los demás países latinoamericanos y que constituyen una historia común. En nuestro continente, el sistema de dominación colonial tuvo profundas implicaciones económicas, políticas y culturales que aún hoy marcan los desafíos que enfrentan nuestras sociedades.

Los procesos independentistas que se llevaron a cabo durante el siglo XIX, dieron lugar a Estados débiles y dependientes de las potencias centrales. La dominación que habrían ejercido las potencias en sus colonias mediante la explotación de sus recursos naturales y fuerza de trabajo, no terminó con las independencias. Con el fin de seguir ejerciendo su influencia y poder, el colonizador “creó intereses locales en el país dominado con el fin de constituir grupos dirigentes con arraigados intereses económicos coloniales o vinculados al comercio con la metrópoli” (GALLEGO; EGGERS-BRASS; GIL, 2006, p. 28).

Esto es a lo que, entre otros, Boaventura de Sousa Santos (2008) llama post-colonialidad. Para él, lo post-colonial significa

[...] el reconocimiento de que el colonialismo no terminó con la independencia. Al contrario, continuó, y por eso los países del continente pasan por un doble proceso histórico, el proceso de la independencia y el de la postindependencia, y ahora están entrando en un segundo proceso: la postcolonialidad (p. 16).

Lo post-colonial es entendido como un periodo histórico posterior a las independencias que no significó una mejora en las condiciones de vida de las naciones ya “libres”, sino que mantuvo la dominación a partir de mecanismos distintos, gracias a otros grupos empoderados sobre amplios sectores vistos como “inferiores”. De acuerdo con Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) en la actualidad nos enfrentamos a una “transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial” (p. 13). En el mundo actual el capitalismo global ha dado continuidad y en algunos casos exacerbado diversas formas de exclusión basadas en jerarquías económicas, epistémicas, raciales, étnicas, o de género.

En México, la dominación que durante la colonia habría ejercido España, fue después sustituida por la de Inglaterra, quien generó relaciones de dependencia durante el proceso de

acumulación originaria capitalista. En ambos periodos, la colonización puede ser caracterizada por tres elementos según McClintock: una apropiación territorial de una entidad geográfica; la explotación de sus recursos y mano de obra; y la interferencia sistemática en la capacidad de organizar poder en la cultura apropiada (Cit. en MAGALLANES, 1998). Todos los países de la región sufrieron el impacto de estos procesos, muchos de los cuales persisten hoy en día.

En toda América Latina, el proceso colonizador se ejerció con especial brutalidad en contra de los pueblos originarios bajo la idea de raza. Para Aníbal Quijano (2000), la idea de raza condujo a la expansión del colonialismo europeo, reforzando la perspectiva eurocéntrica del conocimiento y del saber para legitimar relaciones de dominación:

[...] los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad (QUIJANO, 2000, p. 203).

Para el autor, los colonizadores operaron bajo tres estrategias principales que configuraron nuevas relaciones intersubjetivas de dominación entre Europa y el resto del mundo: 1) expropiaron a las poblaciones colonizadas lo que les resultaba más apto para el desarrollo del capitalismo; 2) reprimieron las formas de producción de conocimiento de los colonizados, “sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad” (p. 229); y 3) forzaron a los colonizados a pertenecer y aprender la cultura de los dominadores en lo que fuera útil a la reproducción de la dominación. En concreto para la población indígena, de acuerdo con Donald H. Frischmann (Cit. en MAGALLANES, 1998), estos mecanismos se tradujeron en una discriminación étnica, dependencia política, inferioridad social y segregación residencial, entre otros.

El nacimiento de los Estados-nación como unidades homogéneas mediante la construcción de una identidad nacional homogénea y excluyente, implicó la eliminación de toda posibilidad de construcción de naciones diversas, pluriculturales, independientes y autónomas. Al formarse los Estados-nación, amplios sectores de la población, sobre todo indígenas, fueron excluidos de dicha sociedad. Justificada además bajo tesis como “civilización *versus* barbarie” o la obsesión por el progreso, las constituciones de los Estados le otorgaron, sobre todo a los indios, el estatus de extranjeros, buscando su exterminio y el control de sus tierras:

En este sentido, el proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización⁵ de la sociedad no pudo ser. No fue un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos, sino una rearticulación de la colonialidad del poder⁶ sobre nuevas bases institucionales. Desde entonces, durante casi 200 años, hemos estado ocupados en el intento de avanzar en el camino de la nacionalización de nuestras sociedades y nuestros Estados. Todavía, en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación (QUIJANO, 2000, p. 236).

Después de la Segunda Guerra Mundial, con el ascenso de Estados Unidos como potencia mundial, se ejerció contra América Latina un neocolonialismo⁷ tanto económico, a través de la instalación de corporaciones, como cultural, a través de los medios de comunicación masiva, las industrias culturales, la propaganda y la publicidad. Este proceso se dio a la par de la industrialización de los países latinoamericanos, lo que condujo a un abandono del mundo rural por el crecimiento acelerado de las ciudades. El mundo rural, que es el mundo de lo comunitario y en su mayoría de lo indígena, fue quedando relegado, desatendido y segregado. La desarticulación de los lazos comunitarios fue una estrategia neocolonial para destruir las relaciones tradicionales de los pueblos con la tierra y entre sí (MAGALLANES, 1998).

De esta manera, las culturas indígenas, diversas y complejas, fueron sólo reconocidas en la medida que los colonizadores las legitimaron y este fue el caso de México. El mundo indígena mexicano ha sido aceptado como una parte turística o exótica del país. Para el imaginario colectivo, los pueblos indígenas son algo ajeno, lejano, desconocido o incluso

⁵ Aún en un ámbito post-colonial es imposible hablar de descolonización; es decir de una auténtica liberación de la dominación colonial para permitir la emergencia de modelos, formas de pensar y estructuras auténticas. Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) plantean que en lugar de buscar la descolonización es necesario buscar la decolonialidad; es decir, la “resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político” (17). Por su parte Nelson Maldonado-Torres (2008) propone la descolonización como un proyecto global actual posible a través del giro des-colonial como un sentimiento ante las diversas formas de poder que “han producido y ocultado la creación de tecnologías de la muerte” (p. 66). Estos cambios sólo serán posibles ante cambios en el sujeto; en la mente o el imaginario histórico y la memoria. Los procesos descolonizadores actuales se refieren al “desmontaje de estructuras de poder estatal, laboral, y de control de la sexualidad, de ideologías, y de formas de conocimiento que producen una división maniquea del mundo” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 7) Para este autor la descolonización del poder no puede ocurrir sin la descolonización del saber y viceversa.

⁶ De acuerdo con Ramón Grosfoguel, “La colonialidad del poder se refiere a un proceso de estructuración social en el sistema mundo moderno/colonial que articula lugares periféricos en la división internacional del trabajo con la jerarquía global racial/étnica y la inscripción de los migrantes del Tercer Mundo en la jerarquía racial/étnica de las ciudades globales metropolitanas. Los Estados-nación periféricos y las personas no europeas viven hoy bajo el régimen de la colonialidad global impuesto por los Estados Unidos por medio del Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el Pentágono y la OTAN. Las zonas periféricas permanecen en una situación colonial aun cuando han dejado de estar bajo una administración colonialista.” (2006, p. 29).

⁷ De acuerdo con Philip Altbach el neocolonialismo es una política planeada de parte de naciones del llamado primer mundo para mantener su influencia sobre países en vías de desarrollo. El neocolonialismo se diferencia del colonialismo en que no implica control político directo, no obstante algunos aspectos de dominación permanecen (1995).

pasado y extinto. Resulta difícil encontrar una conexión histórica del pasado con el presente, ya que no reconocemos ese pasado como nuestro, sino un pasado descontextualizado de México (MAGALLANES, 1998).

No obstante, después del levantamiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, los pueblos indígenas de México así como sus luchas y demandas ganaron visibilidad. La solidaridad de otros pueblos indígenas del mundo, así como de una gran parte de la población mexicana y de la comunidad internacional puso de manifiesto la necesidad de incluirlos en el escenario nacional. En la actualidad hay una mayor presencia de los pueblos indígenas en ámbitos de la vida social y política. Sin embargo, la concepción aún dominante es aquella que segrega a los indios y los considera como un elemento folklórico-turístico o bien los representa erróneamente como pobres, incultos, ignorantes, flojos y atrasados.

1.1 Memoria e imaginarios sobre el Otro

Es necesario prestar atención a los imaginarios y la memoria en el espectro cultural dentro de los procesos neocoloniales en México. El desconocimiento y la desarticulación de la historia han negado el pasado y su inclusión en la memoria colectiva. El imaginario se nutre de imágenes y conceptos que muchas veces no corresponden con las realidades. Lo occidental y lo moderno se han instalado como dogmas de tal forma que cualquier manifestación que los niegue se vuelve arcaica, radical, anacrónica. El colonialismo interno⁸ es ejercido por una parte de la población mexicana que no cuestiona estos la supremacía de lo occidental y lo moderno, y que busca implementarlos desde una visión de superioridad defendiendo sus intereses por sobre los de las mayorías. Las relaciones de sometimiento y dominación ya no se dan únicamente en relación con las potencias extranjeras. Resulta de vital importancia para este trabajo, resaltar el impacto cultural de estos procesos y el papel que juegan el discurso y el lenguaje en la construcción y reconstrucción de narrativas, historias, memorias e imaginarios.

⁸ Retomamos la definición de Francisco Zapata (1990) de colonialismo interno, el cual refiere a un “sistema de dominación y de explotación, históricamente determinado, en el cual un grupo dominante que se identifica con la sociedad nacional mantiene a otros grupos sociales en un estado de sujeción y subordinación, en particular en países con una gran población indígena” (294).

En México y América Latina, grupos indígenas han decidido tomar el pasado y ser dueños de su significado, es decir, apropiarse de él. Desafiando el discurso de una historia oficial única, los indígenas reescriben sus historia con narrativas que les permiten crear discursos propios para hacer saber que están conscientes de su otredad y que se están reposicionando en esa relación de objeto-sujeto. De acuerdo con Guillermo Bonfil Batalla (1991):

Un pueblo colonizado posee una cultura diferente de la que posee la sociedad colonizadora. El proceso colonial la habrá mutilado, constreñido, modificado; pero no la habrá hecho desaparecer. La cultura autónoma que conserva representa la continuidad histórica de una cultura diferente, en torno a la cual se organiza un proyecto civilizatorio alternativo para el pueblo colonizado: proyecto de resistencia que se transformará en proyecto de liberación. Los elementos culturales que disputa son los que le han sido enajenados o aquellos de los que necesita apropiarse para hacer viable su proyecto de resistencia/liberación (BONFIL BATALLA, 1991, p. 55).

De esta manera, surgen procesos que buscan la descolonización y una afirmación de la existencia del Otro a partir del reconocimiento, el respeto y la emancipación. La dimensión que buscamos analizar de dicha resistencia es justamente la de los lenguajes, los discursos, las narrativas y los imaginarios. Encontramos que el espacio mediático y la apropiación de herramientas de comunicación son algunos de los ámbitos en los que los pueblos indígenas están ejerciendo un papel activo, renovador y de redefinición de lo que son, han sido y quieren ser, planteando nuevos proyectos civilizatorios que son negados por la civilización eurocéntrica y moderna. De manera que, como afirma Raúl Prada (2011), la dominación colonial es polimorfa y crea sujetos domesticados y sumisos, la descolonización significa “la deconstrucción, el desmontaje, desandando el camino, de los engranajes, las maquinarias y las prácticas de la colonialidad” (párr. 8).

2 Medios indígenas en la búsqueda por la descolonización

El postcolonialismo es el reconocimiento de que hay una deuda histórica y que no basta pensar en el futuro para resolver las cosas; es necesario un encuentro con el pasado y ese encuentro con el pasado es la parte más dolorosa porque no se reduce a palabras, se trata de políticas.

-Boaventura de Sousa Santos (2008)

Entre los actores más importantes en el desandar y la deconstrucción de las prácticas coloniales en América Latina, están los movimientos sociales, y en especial, los movimientos indígenas, nativos, aborígenes o de afrodescendientes. Son ellos quienes, justamente como menciona Boaventura de Sousa Santos (2008), se reencuentran con el pasado e intentan construir un camino hacia la descolonización. Ese encuentro es doloroso y es, como afirma el autor, de carácter político.

Los movimientos indígenas tienen una forma distinta de ejercer la política y de transformar su entorno, revalorizando su cultura e identidad como una forma de renovar el imaginario al cual han sido sujetos. Ellos incorporan las nociones de creación, recreación, recuperación y reconstitución del saber dentro de espacios definidos por su misma práctica política, una práctica autónoma, autogestiva, colectiva y participativa. Su tarea más importante, dice Pablo Dávalos (2005), es “[. . .] transformar a un Estado excluyente, autoritario, violento, en un Estado pluralista, tolerante, participativo, democrático en sus procedimientos y en sus instituciones” (p. 29).

La lucha por la descolonización o bien la resistencia a la dominación colonial del Estado excluyente, tiene que ver no sólo con la incorporación de las opiniones y conocimientos de los pueblos indígenas en los procesos sociales y políticos, sino en la posibilidad de acceder a los medios de producción tanto materiales como simbólicos, culturales y comunicacionales (PARRA, 2008). Por ello, una de las reivindicaciones más importantes de los pueblos movilizadas es la de hacer oír su voz y por lo tanto, tener acceso a los medios de comunicación, quienes históricamente han fungido como voceros legitimadores del pensamiento único y hegemónico. Así lo afirma Claudia Korol (2007):

La necesidad de constitución de sujetos colectivos con capacidad de transformación, tiene como condición la posibilidad de que exista una comunicación que favorezca los procesos de identificación, de comprensión de las diferencias y sus fundamentos, la capacidad de discriminar entre el diferente y el antagónico, y la creatividad para hilvanar, no en un único relato, sino en un abanico de relatos comprensibles y dialogantes entre sí, los fragmentos de un discurso roto y de un lenguaje mutilado por las dictaduras militares, así como por la dictadura mediática del pensamiento único (p. 26).

Los movimientos indígenas tienen en la comunicación un lugar para generar mecanismos para la representación de su diversidad, impulsar nuevas prácticas políticas y de creación colectiva de saberes. Los medios de comunicación que surgen desde ellos, son necesarios para constituir un diálogo entre las comunidades y también con las fuerzas del

Estado y del mercado, lo que significa un desafío a la hegemonía y a la dominación de los modelos culturales de los proyectos nacionales y globalizadores.

Ya que los medios de comunicación masiva son instrumentos fundamentales de la dominación capitalista y neocolonial, los indígenas han sido mal representados, negados o invisibilizados a partir de estereotipos estériles sobre lo que constituye su cultura y su cosmovisión. La misma palabra “indio” ha sido adoptada por ellos mismos para autodefinirse, aunque ahora es usada como una herramienta política e instrumento de visibilización sobre todo para los movimientos indígenas (SCHIWY, 2009).

Freya Schiwy en su libro *Indianizing Film* (2009) discute el papel de los medios indígenas para contribuir a la descolonización de inicios del siglo XXI. Siguiendo a esta autora, podemos plantear varias de las características que nos indican lo relevante que son estos medios en una nación post-colonial como lo es México. Los medios indígenas tienen una relación estrecha con los movimientos políticos y de protesta social, ayudando a sobrepasar tensiones históricas y prejuicios de las comunidades. A su vez, estos medios fortalecen las culturas indígenas, especialmente, como menciona Schiwy (2009), sus modos de saber, es decir, lo referente a sus mitos, rituales, sueños; y de transmitir la memoria social, o sea, danzas, música, culinaria, vestimenta, etc. Esto se liga a una necesidad de descolonizar el conocimiento y el saber, elementos clave para mantener la dominación. Esta búsqueda pues, no se asocia solamente a la lucha por el territorio, una nueva legislación o representación política, sino que es sobre todo, dice Schiwy (2009) por otros *epistemes*. Estos pueden encontrarse en los medios a partir de una auto-representación para forjar su realidad cotidiana y que es, claro está, radicalmente distinta a la que los medios dominantes representan. Igualmente, los medios indígenas no buscan su integración con las estructuras hegemónicas; transforman las estructuras existentes de generación de saber situándose a sí mismos en la frontera de los centros dominantes. Ello contribuye a fortalecer una nueva idea y valor de las culturas indígenas en su contacto con sí mismas y con otras culturas desde una lógica apartada de la idea de mestizaje como forma de asimilación. Esto es importante ya que, como menciona Raúl Prada (2011), mantenerse al margen desafía la idea de que los indígenas deben ser incorporados a la llamada civilización o a la nación, ya que ésta no está pensada en términos interculturales y de respeto hacia el otro, sino que se construye a través de una asimilación que niega, mutila y olvida.

Ante tal panorama, los medios indígenas le dan vuelta al olvido, al silencio y buscan deliberadamente un diálogo entre iguales. Quieren mostrarse como son, en su diversidad y

diferencia, en igualdad de condiciones con cualquier grupo o persona, lo cual representa uno de los desafíos más importantes de nuestro siglo. Esta idea es también compartida por Boaventura de Sousa Santos (2008) quien plantea que la descolonización exige una democracia intercultural que acepte distintas formas autónomas bajo reglas claras, es decir, la reivindicación de la “demodiversidad” (p.24).

Cuando se habla de la búsqueda de un diálogo y del uso de los medios indígenas como interlocutores que ayudan a pensar y construir la descolonización, surge el debate de la cuestión tecnológica. Si bien la comunicación en las zonas indígenas puede ayudarles a tomar ventaja de las posibilidades que ofrece la globalización usando la tecnología de forma única, también se corre el riesgo de reproducir la sociedad occidental del espectáculo, al estar utilizando y reproduciendo sus propias herramientas y formas estéticas. Frente a la disyuntiva, Schiwy (2009) cree que la tecnología puede ser vista como una amenaza a la cultura oral o tradicional de las comunidades indígenas, pero lo cierto es que esa alteración ya se ha producido desde hace mucho tiempo. Los medios indígenas plantean un desafío a esta visión de alienación, al usar las herramientas para poner sobre la mesa los temas que a ellos les conciernen, en el espacio, tiempo y forma que deseen. Además estos temas se colocan sobre el presente, rompiendo con la idea de lo indígena como algo arcaico y pasado. Los medios indígenas, más que romper con las formas de Hollywood, que son muchas veces utilizadas, buscan transformar el sistema mediante lo que la autora llama la “indianización” de los medios. Esto implica que los medios se insertan en un proceso complejo de adaptación con la función de romper estructuras tradicionales y apoyar las causas de movimientos indígenas más amplios.

Redefinir la tecnología no requiere únicamente un cambio de convenciones estéticas y formatos, sino de lenguajes, formas organizativas, procesos de participación, formas de financiamiento, cooperación, distribución, entre otros. Es ahí donde, a pesar de que la tecnología es un invento “blanco”, el uso y el fin que se le da a favor de las causas indígenas es lo que lleva a cabo su redefinición. Ello contribuye a romper con la colonialidad del saber, la cual ejerce y reproduce ideas sobre los indígenas como primitivos y pre-tecnológicos. Los medios indígenas rechazan tal precepto con sus producciones y procesos. Para los pueblos indígenas, los medios no son sólo una forma de entretenimiento, sino una herramienta educativa que permite una comunicación intercultural descentralizada de acuerdo con las necesidades y conocimientos propios de las comunidades. Se usa el mismo instrumento pero con otra imagen y propósito de acuerdo a sus tradiciones y formas de organizarse (Schiwy,

2009). Esta transformación del uso colonial de la tecnología y de los medios, representa un enorme desafío a las estructuras de poder en una nación post-colonial. Sobre todo en términos culturales, que es un ámbito sobre el cual hemos insistido. Los medios indígenas inscriben sus comunidades en el presente, en lugar de ocupar un espectro pre-moderno, lo cual los coloca en una condición distinta, les permite regresar al pasado, hacerlo suyo y replantear en el presente sus problemáticas e imaginarios sobre estas. Así pues, la descolonización, como afirma Schiwy (2009), “se trata tanto de rescatar la cultura indígena como de transformar y reinventar el presente” (29).

3 La continuidad del proyecto colonial y el espacio de lucha por la descolonización: El Istmo de Tehuantepec y el proyecto eólico

El Istmo de Tehuantepec es la parte más estrecha del territorio mexicano, con una longitud de 240kms en línea recta entre el Golfo de México (puerto de Coatzacoalcos) y el Océano Pacífico (puerto de Salina Cruz). Esta región sobresale por su importancia en biodiversidad, agua, tierra, viento, petróleo, recursos minerales y pesqueros; así como la infraestructura portuaria, hidráulica y de comunicación, además de contar con industrias del petróleo, cemento, sal, azufre y complejos turísticos. El Istmo es una región muy rica por sus características naturales y su población. En estas tierras habitan 2.300,000 personas, de las cuales alrededor del 24 por ciento son indígenas pertenecientes a 12 grupos étnicos en total: los zapotecos, los popolucas, náhuatl, zoques, huaves, mixes, chontales, mixtecos, tzotziles, chinantecos, mazatecos y chocholtecos (RODRÍGUEZ, 2003).

Precisamente por sus riquezas naturales, la región del Istmo es una zona fuertemente colonizada por los intereses capitalistas y neoliberales tanto del gobierno mexicano como de grandes empresas nacionales y extranjeras. La zona del Istmo es una región en la cual se han perpetuado los patrones de colonización interna y de dominación que han violado sistemáticamente los derechos de los pueblos indígenas, quienes siguen siendo víctimas de abusos, explotación e injusticias. En la actualidad, vastas tierras en el Istmo de Tehuantepec están siendo vendidas o “rentadas” en condiciones abusivas o por la fuerza, para el desarrollo de un proyecto de energía eólica. Este proyecto tiene implicaciones ecológicas y ambientales, así como severas repercusiones en la vida, identidad y cultura de los habitantes de la región, muchos de ellos indígenas.

La región del Istmo es una zona geoestratégica, una región en la que sucede un fenómeno de viento único en el planeta donde la velocidad y la constancia del mismo no se repiten (RODRÍGUEZ, 2003). El Istmo cumple la función de embudo para las dos grandes masas de aire que vienen de Canadá y el Polo Norte, desplazándose todos los años en los meses de noviembre, abril y mayo, hasta arrinconarse en esta pared geográfica que se forma en la Sierra Juárez, la Sierra Atravesada de los Chimalapas y la Sierra de Chiapas dando fuertes nortes (RODRÍGUEZ, 2003). Estas son algunas de las razones por las cuales el Istmo es considerado un espacio geoestratégico, y en donde muchas empresas y corporaciones han puesto los ojos para establecer diferentes proyectos de desarrollo de energía eólica, la cual precisa como elemento básico al viento y a unos grandes molinos (aerogeneradores) instalados en grandes extensiones de tierra (RODRÍGUEZ, 2008). Actualmente en el Istmo los diferentes contratos que existen en torno al proyecto eólico son de uso y usufructo de la tierra y de sociedad para producción, muchos de los cuales tienen vigencia de 30 años con una renovación automática por el mismo período, y en muchos casos no se le permite al campesino continuar cultivando y llevando ganado al campo (Rodríguez, 2008). Es por ello que en el Istmo se ha llevado a cabo un proceso para contrarrestar la entrada de las empresas transnacionales a la región para instalar sus parques eólicos. Con la entrada de diferentes empresas de energía eólica a nivel internacional y los próximos proyectos a licitar por parte de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), la gente ha notado ciertas desventajas de los proyectos eólicos, anteponiendo el trabajo del campo y la tenencia de sus tierras.

Cabe resaltar que la región del Istmo de Tehuantepec es también una zona de arraigo en procesos de identidad y movilización político-ideológica. Muchos de sus habitantes han participado activamente en movilizaciones en contra de proyectos colonizadores y explotadores y han luchado desde las trincheras políticas, culturales y mediáticas por la reivindicación de sus derechos así como de sus tierras. En esta región surgió en el año 2007 el Espacio de Comunicación del Istmo (ECI) con el fin de utilizar herramientas de comunicación e información como instrumentos para la construcción de un imaginario propio que a la vez sirviera como mecanismo de resistencia frente el proyecto eólico impuesto en la región.

3.1 El Espacio de Comunicación del Istmo (ECI)

El Espacio de Comunicación del Istmo (ECI) surge en el año 2007 a partir de una iniciativa de Ojo de Agua Comunicación, un centro independiente de medios indígenas que produce videos para organizaciones indígenas y educativas, ofrece capacitación a comunicadores indígenas, y participa en iniciativas regionales para realizar encuentros y conferencias (WORTHAM, 2005).

En el 2007 Ojo de Agua Comunicación, después de varias consultas en comunidades, forma cuatro Espacios de Comunicación Comunitaria (ECC), tres en Oaxaca y uno Puebla. Cada ECC se piensa como un espacio en el cual uno o varios grupos de comunicadores genera las condiciones necesarias para implementar procesos de comunicación popular y producción de medios de manera local, ya que es necesario que la gente de una comunidad se involucre participando en el medio así como apropiándose de los medios de su localidad o región. Estos centros, además de contar con espacios físicos y el equipo necesario para la producción de medios de comunicación, intentan ser espacios multifuncionales donde puedan realizarse talleres de capacitación, sesiones de reflexión colectiva y actividades culturales, al mismo tiempo que se conviertan en nodos de comunicación regional en apoyo de las necesidades locales.

El Espacio de Comunicación del Istmo (ECI) es un colectivo que accede a la comunicación comunitaria con el fin de transformar de manera positiva a sus comunidades respondiendo a la profunda convicción de que la comunicación y la expresión propia son elementos fundamentales en el fortalecimiento su cultura y sus pueblos. El equipo de trabajo del ECI está conformado por hombres y mujeres interesados en la comunicación, quienes a su vez pertenecen a colectivos que igualmente se interesan por las alternativas que hay dentro de la comunicación y los medios, con el fin de fortalecer la cultura a través de recuperar y mantener las tradiciones, costumbres, y actividades propias de su comunidad. Tomando en cuenta esta convicción por generar información alternativa, el ECI puso en 2008 en marcha una campaña informativa con el fin de llevar a sus comunidades y al Istmo la información necesaria para tomar decisiones concretas y con fundamentos en torno al proyecto eólico. Los proyectos de comunicación que integran el ECI son *Radio Totopo*, *Colectivo Nueva Era*, *Centro Campesino de Asesoría y Capacitación Integral (CECACI) Juntos en el Camino A. C.*, *Grupo Utopía*, *Boca del Monte* y *Colonia Cuauhtémoc* (ATALA, 2009). No todos los

miembros de estos grupos son integrantes del ECI, ya que la participación en el espacio es voluntaria y busca complementar el quehacer de cada una de las iniciativas mencionadas. Las personas que forman el ECI, y que a su vez son parte de los grupos ya descritos, tienen perfiles semejantes. En la mayoría de los casos son profesionistas vinculados a su comunidad. Tienen una clara identidad indígena y comunitaria y están comprometidos a trabajar en pro de su comunidad y de su cultura. Todos están involucrados en sus respectivos colectivos y en el ECI de forma voluntaria y no remunerada, por lo que tienen otras labores profesionales o académicas (en el caso de los estudiantes de secundaria y preparatoria) que son las que consumen la mayor parte de su tiempo.

El ECI se conforma formalmente a partir una serie de talleres de video y un taller de mural que Ojo de Agua Comunicación imparte. El espacio de comunicación se crea con la idea de trabajar en conjunto desde los distintos colectivos ya existentes en la región para fortalecer la cultura local y desarrollar, mediante herramientas de comunicación, mecanismos para recuperar y mantener las tradiciones, partiendo de la premisa de que los jóvenes se estaban olvidando de ellas. A partir de un proceso de reflexión colectiva y de trabajo en conjunto el ECI decide dedicar sus esfuerzos a trabajar en torno a un tema común para toda la región, así es que decide concentrarse en el proyecto eólico.

El trabajo que se realiza en el ECI puede llamarse “capacitación integral en medios”, es decir, que han aprendido tanto la parte técnica de uso de los medios como la apropiación de los mismos para el desarrollo de sus comunidades. En este sentido, han recibido talleres de video, radio, diseño, sobre la apropiación y valoración de la cultura, además de uno sobre el proyecto eólico. El equipo es muy activo y se preocupa por fortalecer su cultura manteniendo el contacto a través de la información y los diferentes eventos que organizan. Dentro de los resultados del trabajo produjeron una radio serie de cincocapítulos, sietecápsulas radiofónicas, dos carteles, un logotipo y un blog. También impartieron el Taller de Reflexión e Información sobre el Proyecto Eólico a campesinos de la región con el fin de informarlos acerca del tema eólico. Como consecuencia del taller se realizó un foro informativo sobre el tema eólico en la preparatoria de la Colonia Cuauhtémoc en la comunidad de Boca del Monte (ATALA, 2009).

Debido a la diversidad que hay entre los integrantes y los colectivos que conforman el ECI y a que las comunidades de procedencia de sus miembros son distintas los talleres que reciben o que imparten como espacio de comunicación suelen ser itinerantes, la sede de cada uno cambia de acuerdo con las necesidades, las disponibilidad de espacio o la demanda del grupo. Este carácter itinerante de sus actividades ha contribuido a dar a conocer el espacio de

comunicación y a fortalecer vínculos de participación y colaboración en distintas comunidades.

4 La radio serie *Vientos de Amor* como discurso descolonizador desde el imaginario y la memoria indígena en el Istmo de Tehuantepec

En el 2008, durante las primeras reuniones del ECI, se buscaron grupos de trabajo y temas para el desarrollo de algunas campañas que funcionaran como ejercicio y a la vez nutrieran los diferentes medios de lo que se conforma el colectivo. En un primer momento, durante una lluvia de ideas surgieron temas como la influencia de los partidos políticos en las comunidades, enfermedades venéreas y la mujer, deforestación, la radio comunitaria y el tequio, alcoholismo o la migración centroamericana. Al final y con la propuesta de un integrante de la Asamblea en Defensa de la Tierra y el Territorio, quien les contó sobre lo que sucedía en la región del Istmo de Tehuantepec en torno al proyecto eólico, entre todos decidieron trabajar una campaña radiofónica que funcionara para informar a la región sobre dicho tema (ATALA, 2009). Tomada esta decisión, asignaron la tarea de escribir un guión para crear una campaña radiofónica para ser transmitida a través de las diferentes radios de las que se compone el ECI. Mientras cada integrante investigaba y escribía su propuesta de guión, a través de Ojo de Agua Comunicación se contactó a Gustavo Ramírez, biólogo especializado en temas medioambientales y comunidad, para que impartiera un taller sobre lo que significa el proyecto eólico en la región. Durante el taller se tocaron temas como la importancia del viento en el Istmo, procesos de trabajo de las empresas transnacionales y al final se explicó que el proyecto eólico podría ser fácilmente desarrollado por la gente de la región. Esto despertó en el colectivo la necesidad de hacer una campaña informativa que fortaleciera las decisiones de la gente y no únicamente evitar que el proyecto se llevara a cabo como se pensaba al principio.

En una sesión posterior, se leyeron y explicaron cada uno de los guiones que se proponían, se hacían observaciones y se votaba por ellos. De allí surgieron siete cápsulas y una serie de cinco capítulos para radio. Dichas cápsulas se trabajaron de manera conjunta, buscando que se tocaran diferentes temas, pero que el conflicto principal siempre fuera el proyecto eólico y sus implicaciones en la vida cotidiana. Cada una de las cápsulas se produjo tomando en cuenta varios elementos de la vida cotidiana y cómo el proyecto eólico los está

afectando o podría afectar. Se grabaron los sonidos desde fuentes sonoras originales y los personajes fueron diseñados para representar los diferentes caracteres que componen la región. Si bien todas las cápsulas están escritas y producidas en español, esto responde a una necesidad por trabajar un tema desde y para diferentes comunidades indígenas de la región del Istmo, para lo cual se programó la traducción de todas las cápsulas a lenguas zapoteca, mixe y huave, proyecto aún no consumado. Una de las discusiones finales fue el slogan con el que firmarían cada una de las cápsulas. A lo largo de una sesión se fueron proponiendo diferentes maneras de cerrar y a la vez atrapar a los radioescuchas para que se interesaran en buscarmás información sobre el tema y de esta manera tomar decisiones mucho más fuertes y fundamentadas para saber si rentarían o no sus tierras para el parque eólico. Al final, considerando lo que se había debatido durante el taller con Gustavo Ramírez, pensaron que era necesario hacer que la campaña fuera informativa, dirigida a los propietarios de las tierras considerando a los jóvenes como los futuros propietarios. Fue así como al final se decidió por el slogan “*El Istmo es tu tierra, por el bien de tus hijos, infórmate*” (ATALA, 2009).

Los diferentes capítulos de la radio serie *Vientos de Amor* reflejan el impacto que tiene (y puede tener) un proyecto eólico que opera bajo la lógica neoliberal en una región como el Istmo de Tehuantepec desde la mirada de los pueblos indígenas de la región. Estas implicaciones se ven reflejadas en lo económico, lo político, lo cultural, lo histórico, lo espiritual, lo social, lo familiar y lo interpersonal; dimensiones todas de la vida pública y privada de la comunidad y sus integrantes. Para la elaboración de este material radiofónico en específico, los realizadores tomaron distintos elementos de la vida cotidiana de las comunidades para hablar de:

- 1) Lo que está pasando en torno al proyecto eólico.
- 2) Las consecuencias negativas que éste puede tener.
- 3) Lo que puede hacerse para evitar el daño a la comunidad en términos económicos, territoriales, culturales y políticos, entre otros.

En el primer capítulo se planteó el conflicto generacional representado en el personaje de Pancho (joven que recién ha llegado de Estados Unidos) y su padre, quien representa la tradición, la memoria histórica y el respeto por la tierra como dadora de vida a través del trabajo que dignifica. El conflicto es entre la idea de progreso entendida como una concepción de bienestar vinculada necesariamente a la lógica capitalista propia de los países industrializados (EEUU específicamente) y la conservación y el respeto por la tradición:

Hijo	(desgano) Ya apá, olvídate de los zanates, de la milpa, de lo primitivo. (animado) ¡Ya es tiempo de progresar!
Papá	(duda) Y según tú, ¿cómo se progresa?
Hijo	Pues, réntale tu tierra al español ese de los ventiladores ¡dicen que está pagando buen billete!
Papá	No seas menso mijo, si tú das la tierra, das la historia, la vida y empiezas a depender. Cuando usted coma, coma con dignidad.

En este primer capítulo están presentes elementos como el zanate, pájaro de la región, cuya existencia se ve afectada por la presencia de los aerogeneradores de energía (o “ventiladorzote” como se refieren a ellos dentro de la serie) que están justamente a la altura del vuelo de este pájaro, afectando así la biodiversidad de la región.

En el segundo capítulo, Pancho se reencuentra con Julia, su novia, con quien antes de irse a EEUU ya había construido un compromiso que se ve afectado por la presencia de los aerogeneradores. Esto tiene que ver una tradición de la comunidad de ir en pareja al río para tener por primera vez un encuentro sexual. Si bien este tema se aborda desde una perspectiva cómica, no es menos profunda, pues como se mencionaba anteriormente, el impacto que tienen los proyectos neoliberales en la vida cotidiana de las personas es fundamental para entender las dinámicas comunitarias e interpersonales. Cuando la presencia de los aerogeneradores afecta directamente la vida de Pancho en términos de su relación con Julia, es el momento en el que su perspectiva cambia. En este capítulo se escucha a Pancho combinando el inglés y el español. Este es un tema relevante porque aparece como elemento representativo de la influencia de los EEUU y de la importancia de la migración a este país (sobre todo por parte de los jóvenes). Podemos interpretar que la apropiación se da de dos formas: por una parte, en el lenguaje; y, por otra parte, en la idea de progreso que, a su vez, empieza a verse cuestionada una vez que se confronta con la realidad de su comunidad. Paralelo a lo anterior, la tradición de ir al río sigue vigente y permanece la importancia de la misma para los jóvenes de la región. Para Pancho, sigue siendo relevante llevar a cabo esta tradición en ese lugar en específico. Podemos decir entonces que la afectación individual de Pancho en relación al proyecto eólico representa también la afectación a su comunidad y a su cultura. Si bien es cierto que Pancho se ve obligado a migrar-por las propias condiciones económicas de su país y región-, cabe destacar que la fragmentación y mutilación de identidad que la migración le genera, siguiendo a Bonfil Batalla (1991), no termina con el espíritu ni el

imaginario de lo propio. El desarrollo del personaje de Pancho a lo largo de la serie representa precisamente eso: la no desaparición la cultura autónoma.

Para el tercer capítulo, el tema se aborda desde la perspectiva de la dependencia. Para esto se retoman experiencias de programas creados y aplicados por las distintas órdenes de gobierno (federal, estatal y municipal) cuya lógica se basa en generar dependencia, proclamándose como “desarrollo” o como “progreso”. Para ejemplificar lo anterior, el papá de Pancho le dice –a propósito de los apoyos que el gobierno da al campo–: “Pero, ¿apoco? ¿A cambio de qué? Recuerda que si alguien te mantiene te va a pedir resultados. Dependier de lo que te dan es vivir para el que te da”. La capacidad crítica de distintos pueblos indígenas organizados frente a las políticas paternalistas y carentes de pertinencia impuestas por los gobiernos mexicanos ha sido, junto con su capacidad autogestiva, negada sistemáticamente desde las instancias oficiales. Parte de la lucha de los pueblos indígenas campesinos es precisamente mantener firme y consolidada la convicción del derecho que como comunidad tienen a organizarse para tomar las decisiones que consideren pertinentes para su bienestar, así como utilizar los medios y espacios que consideren necesarios para ello. En este sentido, cabe destacar el importante papel de los medios indígenas como elementos clave de acompañamiento a estos procesos de lucha.

En el cuarto capítulo aparece el tema de la defensa de la tierra que implica, más allá de un trabajo individual, una lucha colectiva:

Julia	[...] lo que pasa es que nuestro terreno está dentro del corredor eólico y amenazaron a mi papá con quitarle la tierra si no firma el convenio pa’ poner ventiladores.
Pancho	¿Cómo? Pues hay que decirles de quien es la tierra y defenderla. Igual le dijeron a ta Chico y a ta Pedro, yo creo que hay que juntarnos y ver cómo hacemos una propuesta.
Julia	(Entusiasmada) Qué buena idea Pancho. Si tu cabeza no solo sirve pa’ pensar en tus antojos.

En el quinto capítulo se concreta el tema de la defensa de la tierra como un proyecto de vida, no sólo a nivel personal, sino familiar entre Julia y Pancho. Esto se ve reflejado también en la rúbrica de la serie: “El Istmo es tu tierra, por el bien de tus hijos infórmate”, dirigida a los adultos propietarios de las tierras a quienes se les invita a considerar el bien de sus hijos como móvil para la información e idealmente para la acción. En este sentido el bien de los hijos, también es el bien de la comunidad (la permanencia de la tradición, la capacidad de

trabajar la tierra y mantener la relación de supervivencia física y espiritual con ella, etcétera). Se manifiesta aquí el conflicto entre distintos elementos de la perspectiva indígena/comunitaria frente a la perspectiva occidental/individualista:

1) La tierra como eje central de la vida comunitaria, como madre, como dadora de vida, frente a la tierra como una mercancía.

2) El bien común frente al bien individual.

3) Los modos de organización comunitaria de los pueblos indígenas frente a la idea de Estado-nación proclamada por el discurso liberal (cuya organización territorial es absolutamente arbitraria).

4) La manera de pensar la comunicación como un servicio frente a la comunicación vista como un negocio.

Retomando el tema de la “defensa de la vida” es importante destacar el papel de la mujer, que se manifiesta como una compañera de lucha, cuya capacidad y presencia en la comunidad es tan relevante como la del hombre. Esto rompe con concepciones y prácticas machistas consolidadas desde hace siglos en la sociedad mexicana en general, con un énfasis de discriminación mayor para las mujeres pertenecientes a las comunidades indígenas y campesinas.

Pancho	Pues hay más travesuras que hacer, ¿eh? Cuando ustedes se llevaron a su mujer, se la llevaron al río, ahora eso ya no se puede. Y no me traje a Julia nomás pa’ hacer fiesta, la traje pa’ que defendamos los terrenos.
Papá	(emocionado) Ese es mi hijo, pensé que muriéndome iban a vender mi terreno.
Pancho	(afirmación) Pues si no nos metemos a defender la tierra y a nuestros hijos, como dice Julia, no vamos a tener futuro y mi futuro y el de Julia, va a ser la defensa de la vida con todo lo que hay en ella.
Papa	Pues esto se merece un brindis.
OP	EFECTOS DE VASOS CHOCANDO
Papá	Y que haya muchos hijos que defiendan la tierra y no solo a las muchachas.
Compadre	Y que haya muchas mujeres que nos enseñen a cuidarla y protegerla.

El material con el que se construyeron los distintos capítulos de esta serie (música, efectos de sonido, etcétera) son elementos cuya elección no es casual. Los sonidos del zanate, por ejemplo, fueron grabados directamente del animal, dado que no era posible conseguirlo de

otra manera. La música del quinto capítulo, por otro lado, se escogió en una de las lenguas de la región (zapoteco). Todo esto adquiere relevancia porque constituye un material radiofónico que es congruente con el ambiente de quien lo produce y del público al que va dirigido. Insistimos en la importancia de la credibilidad y la fuerza que adquiere esta serie debido al apego con la cotidianidad de la comunidad. Si bien esto es parte fundamental de la manera en la que los medios comunitarios se apropian de los instrumentos de comunicación para cumplir con su objetivo de servicio, es igualmente importante destacar, además del objetivo, el proceso en sí de reflexión y apropiación de los herramientas y los espacios de comunicación que, insistimos, tiene que ver con una postura de las radios comunitarias que se asumen como parte de la comunidad y de ahí que sus producciones, su lenguaje, su música, etcétera, no sean ajenos a ellas, por el contrario, sean congruentes y pertinentes para las mismas.

Conclusiones

México es un país post-colonial que a la vez continua siendo objeto de procesos neocoloniales y de colonialismo interno suscrito en el marco de la colonialidad global. Encontramos por un lado, la injerencia sistemática de empresas transnacionales con intereses económicos y políticos concretos que buscan la apropiación y el despojo de los territorios, espacios y soberanía nacionales. Este despojo dirige especialmente su mira a las zonas habitadas por los pueblos indígenas, ya que son tierras ricas en biodiversidad y recursos naturales, como lo es el caso del Istmo de Tehuantepec. Por otro lado, encontramos la connivencia de grupos de poder a nivel nacional, es decir, élites empresariales y gubernamentales que muchas veces forman parte de este mismo poder transnacional y que por ello, permiten dicho dominio sin tomar en cuenta la voluntad popular y sin consultar a las comunidades involucradas.

Es en este contexto que procesos auto-organizativos como los del Espacio de Comunicación del Istmo (ECI) adquieren un significado especial. A partir del uso de la radio, el ECI representa un desafío frente al olvido y a la invisibilización que históricamente ha caracterizado a los grupos indígenas. El ECI y la producción radiofónica analizada, constituyen instrumentos hacia la descolonización del imaginario⁹ al apelar a la

⁹Para Lander, lo referente a los saberes, conocimientos e imaginarios no son ámbitos aislados u objetos de un campo de saber especializado, sino que son centrales para explicar las formas de “[...] legitimación y naturalización de la jerarquización y exclusión social que ha prevalecido históricamente” (LANDER, 2006, p.

autorrepresentación, la apropiación de la memoria y la historia propias, las tradiciones y culturas que son significativas. De esta manera, ejercicios como estos permiten la construcción de un imaginario de lucha y de futuro que se forja colectivamente. Es un espacio que permite justamente, el abordar el encuentro con el pasado y traerlo al presente a manera de un conflicto por resolver de manera conjunta.

Es necesario que en estudios posteriores se indague en el impacto que esta radio serie ha tenido en las comunidades que la realizaron y que la escuchan para comprender de forma más amplia a este producto comunicativo como una herramienta estratégica de lucha descolonizadora que parte de la descolonización del saber para confrontar la colonialidad del poder global. A partir de las entrevistas con los realizadores de la radio serie y del seguimiento en el tiempo al conflicto sobre el tema eólico en la zona del Istmo de Tehuantepec podemos afirmar que el Espacio de Comunicación del Istmo se ha mantenido como un actor central en la lucha por la defensa de la tierra y el territorio a través de productos comunicativos y de las estaciones de radio de las comunidades.

Cuando son usados desde sus intereses, con sus discursos y se tejen a partir de sus propios lenguajes, el potencial de los medios indígenas, en este caso la radio, crece a medida que permite el uso de elementos simbólicos y formas autónomas de nombrar al mundo. Son estas maneras de resistir ante las imposiciones, de cuestionar a los grupos de poder, de poner en tela de juicio los procesos de dominación que pueden permitir, como apela Schiwy, la construcción de nuevos epistemes tan necesarios para hacerle mella a la homogeneidad y la exclusión económica, política, social y cultural.

Referencias

ATALA, A. *Comunicación comunitaria en la memoria colectiva: Experiencia de capacitación en la región del Istmo de Tehuantepec*. Reporte de servicio social integral no publicado. Universidad Iberoamericana Puebla. 2009

BONFIL BATALLA, G. *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza. 1991

210). La prevalencia de algún o algunos imaginarios que cumplen dicha función de legitimación y naturalización de la exclusión social, también invisibiliza a los sujetos y formas de vida que los generan. Por ello, “la descolonización del imaginario y la desuniversalización de las formas coloniales del saber aparecen así como condiciones de toda transformación democrática radical de estas sociedades” (2006, p. 211). La descolonización del imaginario implicaría entonces mirar y construir atentamente otros relatos venidos de los sujetos invisibilizados en el hacer cotidiano de sus experiencias de vida y sus culturas.

- CASTRO-GÓMEZ, S. GROSGOUEL, R. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar. 2007
- DÁVALOS, P. (). *Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra*. Buenos Aires: CLACSO. 2005. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/CapDavalos.pdf>.
- DE SOUSA SANTOS, B. (coord.). *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*. La Paz: CLACSO, CIDES, UMSA. 2008
- GALLEGO, M; EGGERS-BRASS, T; GIL, F. *Historia Latinoamericana 1700-2005*. Argentina: Maipue. 2006
- GROSGOUEL, R.. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. En *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.4: 17-48, enero-junio. 2006
- KOROL, C.. “La pedagogía popular de la comunicación”. En *Comunicación en Debate. América Latina en Movimiento*. ALAI. No. 426. Ecuador. Internet. Disponible en: <http://alainet.org/images/alai426w.pdf>. 2007
- LANDER, E. “Marxismo, eurocentrismo y colonialismo”. En BORÓN, A., AMADEO, J. y GONZÁLEZ, S. (Comps.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. CLACSO: Buenos Aires. 2006
- MAGALLANES, C. *Mediated revolution: The Ejército Zapatista de Liberación Nacional and its use of media for de-colonization*. Tesis de maestría no publicada. Texas Christian University. 2008
- MALDONADO-TORRES, N. “La descolonización y el giro des-colonial”. En *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 61-72, julio-diciembre. 2008
- “Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser, y del conocer”. Documento multicopiado. 2007
- OJO DE AGUA. *Primer Informe al Fondo para la Cooperación y Ayuda al Desarrollo del País Vasco*. Documento interno no publicado. 2008
- PARRA, D. *Comunicación alternativa para una América Latina movilizadora: el papel de los medios alternativos y comunitarios en los nuevos movimientos sociales*. Tesis de licenciatura no publicada. Universidad Iberoamericana Puebla. 2008
- PRADA, R.. “¿Qué se entiende por colonialismo, descolonización y colonialidad?”. *América Latina en Movimiento*. 2011. Disponible en: <http://alainet.org/active/47821>.
- QUIJANO, A. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.
- RODRÍGUEZ, N. *Entrevista personal realizada el 16 de mayo*. 2008
- SCHIWY, F. *Indianizing Film. Decolonization, the Andes and the Question of technology*. USA: Rutgers University Press. 2009
- WORTHAM, E. “Más allá de la hibridad: los medios televisivos y la producción de identidades indígenas en Oaxaca, México” en *Revista Liminar*. 1 diciembre. 2005

ZAPATA, F. *Ideología y política en América Latina*. México: Colmex. 1990

Recebido em: 25/07/2013. Aceito em: 21/10/2013.