

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE COMUNICACIÓN, LINGÜÍSTICA Y LITERATURA

ESCUELA DE COMUNICACIÓN

**DISERTACIÓN PREVIA LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE LICENCIATURA EN
COMUNICACIÓN CON MENCIÓN EN PERIODISMO PARA PRENSA, RADIO Y
TELEVISIÓN**

***CONSTRUCCIÓN DE UN MODELO ALTERNATIVO DE RADIO COMUNITARIA PARA
FORTALECER LA IDENTIDAD Y ORGANIZACIÓN DEL PUEBLO KICHWA DE
SARAYAKU.***

Nina Andrea Osorio Villavicencio

Directora: Mtr. Jimena Leiva

Quito, 2016

Dedicatoria

A Salomón, Lorena, Mayú, Juan Felipe,

Amaru y Andrés por ser mi universo y motivo.

Porque ustedes me esperan y reafirman mis pasos de caminante

A mi compañero de vida, porque en cada logro

en más senderos coincidimos.

Agradecimientos

El agradecimiento más profundo a mi padre, Salomón Osorio, por ser la escuela inagotable, la que no mide madrugadas, ni esfuerzos. Porque cada concepto de vida y de crecimiento profesional han llegado de su lucidez. A mi madre, Lorena Villavicencio, por el beso de aliento diario y cada aporte a esta investigación.

Al pueblo originario kichwa de Sarayaku por ser una inspiración para el mundo y también de este estudio. A Patricia Gualinga, Darío Jaramillo y Yarapana por su profunda hospitalidad en mi estadía en la selva. A Corina Montalvo por cada aliento contagiado después de tomar la sagrada guayusa de la madrugada. A Félix, Jairo y José Santi porque además de guiar esta investigación, me acompañaron por todos los caminos de su territorio sagrado. A todos los descendientes de jaguar del Pueblo del Medio Día por compartirme su magia y sabiduría y hacerme sentir su hermana.

Al gobierno de Taijasauta que autorizó mi ingreso a Sarayaku y ofreció todo su contingente. Ojalá juntos forjemos el nacimiento de su radio comunitaria, que ratifique el derecho de los pueblos indígenas a ejercer una comunicación libre.

Gracias a mi directora, Jimena Leiva, por haber hecho de la crítica un motivo más para la excelencia.

Índice de contenidos

Resumen.....	vi
Introducción.....	1
CAPÍTULO 1: Cultura y organización del pueblo kichwa de Sarayaku y la comunicación comunitaria en América Latina y Ecuador.	3
1. Descripción del pueblo kichwa de Sarayaku: historia, población, actividades económicas y subsistencia.	3
1.1. Historia del pueblo kichwa de Sarayaku.....	3
1.2. Contexto económico y subsistencia.....	6
1.3. Historia organizativa y reivindicación del pueblo kichwa de Sarayaku.....	8
1.3.1.Caso CGC.....	9
1.3.2. Estructura organizativa.....	11
1.4. Cosmovisión y cotidianidad.	13
1.5. Historia de la radio comunitaria en América Latina.	17
1.5.1. Radio comunitaria y su historia.....	17
1.5.2. Casos emblemáticos de radio popular y comunitaria en Latinoamérica.....	19
1.5.3. Organizaciones de radios comunitarias: AMARC y ALER.....	21
1.6. Radios comunitarias del Ecuador.....	22
1.6.1. Historia de la radio educativa y comunitaria en Ecuador.....	22
1.6.2. Radios comunitarias y Ley de Comunicación de Ecuador.....	26
CAPÍTULO 2: Radio popular, la comunicación para el desarrollo.....	28
2. Comunicación, cultura y desarrollo.....	28
2.1. Cada visión de desarrollo tiene un enfoque comunicacional.....	32
2.2. La comunicación para el desarrollo.....	34
2.3. Lo popular como lo alternativo y colectivo.	37
2.3.1. Lo popular como dominación.....	37
2.3.2. Lo popular alternativo.....	40
2.3.3. La comunicación popular alternativa.....	41
2.3.3.1. El concepto alternativo de la radio.....	46
2.4. Comunicación comunitaria.....	48

2.4.1. Radio comunitaria como mecanismo de diálogo	49
2.4.1.1. Lo comunitario	51
2.4.1.2. La radio indígena	52
2.4.2. Diagnóstico en comunicación	54
CAPÍTULO 3: Radios comunitarias en Ecuador, Pastaza y política estatal	58
3. Descripción general de situación de las radios comunitarias en el Ecuador.....	58
3.1. Diagnóstico del manejo de la radio Tarimiat.....	62
3.1.1. Metodología del diagnóstico.....	63
3.1.2. Resultados.....	64
3.1.3. Conclusiones del diagnóstico.....	79
CAPÍTULO 4: Propuesta de diagnóstico de comunicación participativo en el pueblo kichwa de Sarayaku	80
4. Planificación de la radio comunitaria en el pueblo kichwa de Sarayaku.....	81
4.1. Planteamiento de la problemática existente.....	80
4.2. Objetivo de la planificación participativa.....	81
4.3. Metodología.....	81
4.4. Matriz de involucrados.....	83
4.4.1. Análisis de los problemas.....	86
4.4.2. Análisis de la comunicación	96
4.4.2.1. Necesidades de comunicación.....	97
4.4.2.2. Consumo mediático comunitario.....	98
4.5. Estrategias de solución de problemas.....	99
4.6. Propuesta de contenidos y manejo de la radio.....	108
4.6.1. Manejo y gestión de una radio comunitaria en Sarayaku.....	109
4.6.2. Contenidos radiales	114
Conclusiones.....	116
Recomendaciones.....	119
Lista de referencias.....	121

Resumen

Las radios comunitarias a lo largo de la historia han forjado reivindicaciones y visibilizado realidades diferentes, como una ratificación de la comunicación alternativa y para el desarrollo. En Ecuador desde el 2010 se promueve el Proyecto de Red de Medios Comunitarios para crear radios manejadas por pueblos indígenas y montubios. Este proyecto tuvo un problema de origen, y terminó asimilando una influencia importante de quienes lo financian (el Estado). Esta disertación partirá del estudio del carácter de este proyecto a través del análisis del caso de la radio shiwiar Tarimiat en Pastaza, para establecer parámetros de crítica al modelo estatista de medios comunitarios del Ecuador. A partir de ello, será posible plantear un modelo alternativo de radio comunitaria en el pueblo kichwa de Sarayaku que cumpla con los principios de la comunicación popular; uno independiente y autosostenible, que contribuya a la recuperación de sus valores ancestrales, el fortalecimiento de su identidad y la organización.

Introducción

Las radios comunitarias manejan el modelo de la comunicación alternativa. El análisis de los medios comunitarios nos permite pensar en la comunicación más allá de la lógica de la dominación mediática de masas. La descentralización del poder que encarnan los medios, es posible si se apuesta por iniciativas comunitarias en donde prime la participación de los actores y el impulso del desarrollo local, por encima de intereses particulares y multinacional.

No todas las radios comunitarias han gozado de independencia. Muchas de ellas, aprovechando de la capacidad de penetración del medio, han reforzado proyectos religiosos e ideológicos y han facilitado la aplicación de políticas de estado para optimizar la producción del campo, por ejemplo, en donde la radio solo fue método de tecnificación agraria y no una forma de visibilización social. El control de instituciones y organizaciones externas imposibilita que esos medios sean dirigidos por la comunidad.

El Estado ecuatoriano impulsó desde el 2010 la creación medios comunitarios en un afán democratizador de la comunicación, con la repartición de frecuencias a grupos históricamente marginados. Esta investigación partirá del estudio y descripción de la forma de manejo de contenidos y modo de administración de las siete radios comunitarias de Pastaza, creadas durante el gobierno de Rafael Correa. Esta descripción, se la hará con un estudio de caso, para comprobar cómo a través el discurso de la equidad para grupos minoritarios, el estado impulsó un proyecto que terminó creando clientelismo indígena y facilitando la penetración de propaganda.

En el primer capítulo se abordan los procesos en los que surgieron las primeras radios comunitaria en el continente y en el Ecuador, junto al análisis de la transformación de los medios alternativos, que empezaron siendo populares, luego comunitarios y ahora ciudadanos. Además este apartado cuenta con una explicación de la forma de organización de Sarayaku, su modo de vida, cotidianidad, subsistencia, formación política y organizativa y su cosmovisión y práctica cultural.

En el segundo capítulo se aborda desde lo teórico a la comunicación popular, alternativa y de cómo cada visión de desarrollo tiene su enfoque comunicacional. A partir de la crítica al sistema de dominación mediática, apuntamos los principios esenciales de la comunicación alternativa y participativa. El discurso de verdad de los grandes medios, se

lo compara con los contenidos que pueden ser creados colectivamente. Además en este capítulo se hace un recorrido por principios de la comunicación indígena, las definiciones de comunidad y la comunicación para el desarrollo.

En el tercer capítulo se realiza un estudio de caso a la Radio Tarimita, que fue conseguida por la nacionalidad Shiwiar de Pastaza a través del Proyecto de Red de Medios Comunitarios del 2010. En este apartado se estudia el manejo, programación y contenidos de la radio shiwiar para entender el desarrollo de este proyecto estatal.

Finalmente, en el cuarto capítulo se planteará la propuesta de modelo alternativo de radio comunitaria para Sarayaku, frente al modelo estatal que ha dejado varias de sus radios de Pastaza en la quiebra. Una visita a Sarayaku permitió el desarrollo de un diagnóstico de comunicación, que se hizo en la zona geográfica donde se planteó el estudio, donde se detectó principales necesidades y problemáticas en materia económica, de derechos, de conservación de saberes ancestrales y el ambiente, práctica de la lengua y organización, que justifiquen el nacimiento de una radio en este sector de la selva amazónica.

A partir de la crítica de un modelo estatal de creación de medios comunitarios, que financia la instalación y subsistencia de las radios, se planteará la construcción de un modelo alternativo de radio comunitaria en el pueblo kichwa de Sarayaku. Uno que cumpla con los principios de la comunicación popular y alternativa, que nazca de las necesidades colectivas y que promueva a la comunicación como un factor transversal para el desarrollo. Este estudio no procura crear un proyecto de radio comunitaria en Sarayaku, sino plantear una propuesta de manejo y contenidos que devenga de la participación colectiva, para la revalorización de sus prácticas culturales y la discusión de los problemas comunitarios.

CAPÍTULO 1

Cultura y organización del pueblo kichwa de Sarayaku y la comunicación comunitaria en América Latina y Ecuador.

1. Descripción del pueblo kichwa de Sarayaku: historia, población, actividades económicas y subsistencia.

La historia del pueblo kichwa de Sarayaku ha sido transmitida a través de la oralidad de sus habitantes, desde hace cientos de años. Sin embargo, en las últimas décadas, su organización ha elaborado varios estudios, como el Plan de Manejo de 2006 y el Plan del Sumak Kawsay en 2005, en donde además de plantear proyectos de desarrollo comunitario alternativo y delinear sus principios de convivencia, se relata gran parte de los acontecimientos que permitieron el nacimiento de este pueblo.

1.1. Historia del pueblo kichwa de Sarayaku

Sarayaku es una parroquia de la provincia de Pastaza, asentada en el curso medio de la cuenca del río Bobonaza; a lo largo de este río también habitan otros pueblos como los kichwas de Canelos, Montalvo y Río Corrientes. Según el diagnóstico socioeconómico para la elaboración del Plan de Manejo, en Sarayaku viven aproximadamente 187 familias; un total de 1164 habitantes: 46,8% de hombres y 53,2% de mujeres (Plan de Manejo, 2006). Al norte, limita con el río Conambo, la nacionalidad Sápara y la comunidad de Morete Cocha; al sur, el río Kapawari y la nacionalidad Achuar; al este, la asociación kichwa de Boberas; y al oeste, la asociación kichwa de Pakayaku. Las siete comunidades que forman parte de Sarayaku son Sarayakillo, Chontayaku, Shiwacucha, Kali Kali, Centro Sarayaku, Teresa Mama y Pista, las mismas que fueron nombradas, según las historias de los ancianos, por antepasados que cruzaban los ríos para contactarse con otras comunidades del Perú.

El territorio global de Sarayaku es de 254.000 Ha de selva primaria. La jurisdicción territorial actual del pueblo kichwa es de 135.000 Ha, que fueron otorgadas en 1992, a raíz de la marcha indígena de la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) que partió desde Pastaza hasta Quito y que demandó al Estado los títulos de propiedad en beneficio de varias nacionalidades. La otorgación de los títulos propiedad permitió a las

comunidades tener un instrumento legal para defender sus territorios de los embates de la colonización y las actividades extractivas como la tala de bosques, minería y explotación petrolera.

La historia de la existencia de Sarayaku va más allá de las legalidades estatales. La formación de este pueblo kichwa data de tiempos inmemoriales y se fragua en cientos de leyendas contadas por ancianos y yachaks¹ que detallan el origen del “pueblo del medio día”². En el Plan del Sumak Kawsay, realizado a través de talleres y asambleas en Sarayaku en 2005, se plantea un modelo de desarrollo autónomo para combatir los factores externos que destruyan sus valores ancestrales para mejorar la calidad de vida de los habitantes, a través del manejo sustentables de los recursos naturales. Este Plan empieza con el relato sobre el nacimiento del pueblo. Apamama y Apayaya³ cuentan que los primeros habitantes no tenían nombres, pero que algunos de ellos escucharon que en Baños podrían bautizarse y tener uno. Eso permitió que los visitantes de Baños después nombraran al resto de la población.

Según el proyecto de titulación de Diseño Multimedia de Samai Malaica Gualinga Bouchat: “Animación de la leyenda wituk y manduro warmi del pueblo kichwa originario de Sarayaku”:

Los ancianos cuentan que el pueblo de Sarayaku descende de los pumas y los árboles. Los Tayak se transformaban en pumas; eran los sabios de la selva, quienes desde Yakumaman (ríos grandes, como el Marañon o Amazonas), luego de surcar por las vertientes de los ríos Pastaza, Napo y Bobonaza, bautizan los lugares que transitan. (p.8)

Por el temor del ataque de los enemigos, varias personas originarias viajaron en diez canoas hacia donde los Kukamas cerca del Perú para solicitar ayuda. En el transcurso, ellos fueron nombrando a los sitios según las eventualidades de la naturaleza. Cuando uno de ellos soñó en una montaña, nombró al sitio como Montalvo; otro vio un gran árbol de chonta y al lugar lo bautizó como Chontayaku; y en otra ocasión, mientras navegaban vieron una mazorca de maíz que flotaba en el río y nombraron al lugar como Sarayaku⁴. Según los relatos de los ancianos, el primer habitante de Sarayaku fue Jordán Gualinga. Él, junto a su familia, fue dividiendo el territorio para otras familias.

¹ Yachak: Sabios de la comunidad. Aquellos que tienen un vínculo con los espíritus de la naturaleza

² Sarayaku es conocida como “el pueblo del medio día” por estar en medio de cuatro montañas que lo protegen.

³ Abuela y abuelo en kichwa.

⁴ Sarayaku en kichwa significa río de maíz.

Según estudios arqueológicos, en la zona se han encontrado restos de ocupación humana que datan de 580 años d.C. Se dice que los habitantes de Sarayaku provienen de los Canelos-kichwa y que son “una cultura formada de una mixtura de habitantes originales de la zona norte del Bobonaza, indígenas de la sierra, Quijos, zaparoano” (Plan de Manejo, 2006, p.6). Gracias a la tradición oral, los pobladores de Sarayaku conocen sus orígenes. Varios de aquellos conocimientos hoy están registrados en el Plan de Manejo de Sarayaku, realizado en mayo de 2006. El trayecto de la historia de este pueblo toma otro rumbo cuando las primeras misiones dominicas ingresan a la selva en 1684. Después ingresaron misioneros jesuitas para evangelizar a la población. Así nació Canelos, levantado como pueblo de colonización católica a fines de siglo XVIII. Después de la expulsión de los jesuitas, vuelven los dominicos con más fuerza y forman la misión Andwa en el Pastaza.

Las misiones católicas nombraron al sitio como “San Antonio de Sarayaku” y llegaron a imponer a los pueblos indígenas sus formas civilizatorias y de organización. Es así, que los primeros habitantes de Sarayaku, los tayaks, fueron sometidos a nuevos órdenes de convivencia comunitaria. Ellos se nombraban a sí mismos con nombres de animales y vivían dispersos en sus purinas⁵ en las lomas. Los abuelos y abuelas de Sarayaku cuentan que el primer asentamiento estuvo localizado en Mawkallakta. Además, ellos recuerdan que los misioneros dominicos nombraron a nuevas autoridades (varayuk) para desplazar la potestad que tenían los yachaks, los mismos que eran perseguidos para disminuir al mínimo su grado de incidencia en la comunidad; nombraron también curacas para imitar las formas de gobierno andino. Este fue el punto en donde se transformó el manejo autónomo del territorio por parte de la comunidad, porque se obligó a crear asentamientos concentrados alrededor de la iglesia. Así nace el centro de Sarayaku.

Sarayaku y las comunidades de la cuenca del río Bobonaza debieron unificarse para combatir los ataques invasores de los achuar, provenientes del sur. Sin embargo, también gozaron de buenas relaciones comerciales con los Iquitos, Huallaga y Ucayali para adquirir jambi y sal de montaña. Otro episodio importante se da a finales del siglo XIX e inicios del XX, cuando empieza la explotación del caucho que afectó a varias comunidades shuar, achuar, andwa y sapara porque sus pobladores eran capturados para realizar trabajos

⁵ Purina es un tipo de asentamiento indígena ocasional. Actualmente, las familias se instalan en esos sitios en verano

forzados de la industria; este fue un factor determinante para diezmar a estas poblaciones. La expansión de la población kichwa fue posible porque el área de influencia de la industria cauchera llegó solo a sectores de Napo y del Curaray. A partir de la explotación del caucho en la Amazonía, se revitalizan las relaciones comerciales de las comunidades de Sarayaku con pueblos del sur; se intercambiaban especies animales y pieles a cambio de trago, ropa, balas y escopetas.

En 1911 Sarayaku se constituyó como parroquia y se nombraron a varios tenientes políticos que no eran indígenas para las 17 comunidades. Solo a inicios de los años 70, los dominicos convencieron de nombrar un teniente político indígena; el primero en ser elegido en Asamblea General fue Sabino Gualinga, actual yachak del pueblo de Sarayaku. En esa misma década, las comunidades deciden crear su propia organización para contar con el reconocimiento legal del Estado en 1978. A partir de aquello, nace la primera organización de Sarayaku: el Centro Alama Sarayaku (CAS). El CAS tuvo su razón de ser para hacer frente a la inminente explotación petrolera que empezaba a cubrir a la Amazonía ecuatoriana.

Desde que nació Tayjasaruta, que es el gobierno autónomo de Sarayaku, se han emprendido proyectos de desarrollo comunitario que evitan una injerencia externa; la organización se convirtió en una de las principales fortalezas de la comunidad y gracias a ella se han conseguido importantes conquistas y han gozado de autodeterminación.

En Sarayaku hoy existen seis escuelas, un colegio y una extensión de universidad. Pero las deficiencias de estos centros educativos yace en el nivel bajo de capacitación de los docentes y en la escases de materias para la enseñanza y el acceso a la información. Existe el acceso a internet mediante sistema satelital y hay un hotel para los visitantes.

1.2. Contexto económico y subsistencia

Dentro del Plan de Manejo del 2006 y el Plan del Sumak Kawsay se recogen las principales actividades realizadas por las comunidades de Sarayaku, los principales productos conseguidos en las chacras, las formas para dividir el trabajo y el significado de los labores de cada habitante en concomitancia con las creencias y prácticas conservadas durante cientos de años.

Las formas ancestrales de comercio de las comunidades que hoy forman parte de Sarayaku fueron a partir del trueque. Antiguamente existía una política de reciprocidad ente los pueblos y de solidaridad promovida por los yachaks, que eran la máxima autoridad comunitaria. Dentro del Plan del Sumak Kawsay (2005), se relata cómo las formas de economía mercantil occidentales comienzan a llegar a las comunidades de la selva, cuando se construyeron las primeras carreteras en 1930. Los indígenas por primera vez conocieron la moneda para la compra de productos por el contacto con los comerciantes de Puyo y Ambato, la influencia de las actividades petroleras y madereras de la zona y por las primeras misiones católicas.

En Sarayaku se pasó de una agricultura familiar para la subsistencia a una agricultura para la comercialización. Originalmente, cada familia tenía de una a tres chacras para la cosecha de productos de la zona, como yuca, plátano, papa china, caña, camote y tomate que servía para la alimentación de la familia. Por la influencia de pueblos vecinos, la comunidad comprendió que el comercio afectaría sus formas tradicionales de producción. Es por eso que, por ejemplo, se incentiva a que los excedentes de la producción agrícola se consuman dentro de las familias para que la comercialización no sea un sistema económico cotidiano. Con esa y otras prácticas, Sarayaku busca garantizar la seguridad alimentaria y de fomentar el ahorro.

Sarayaku ha creado varios modelos para el manejo sostenido de los recursos naturales, como que las mujeres, quienes manejan los “agro-sistemas”, permitan el descanso de la tierra con la rotación de cultivos y evitar prácticas de monocultivo; o también la prohibición de talar árboles sagrados. Más bien, los recursos del bosque son usados para la artesanía y para conseguir materia prima para realizar cerámicas, también para la caza, actividad predilecta de los hombres. Ellos pueden salir a buscar la carne para la familia y recorrer los 177 caminos para la cacería. A la cacería suelen salir solos o en parejas para obtener carne de guanta, venado, guangana, sajino; y cuando se pesca se obtiene bagre, jandia, shilli, challua. La agricultura, la caza, pesca y recolección son actividades primordiales para la supervivencia del pueblo.

Para tener buenos resultados en la cacería, los hombres planifican la jornada a las 3 o 4 de la mañana, con la toma de la guayusa. La guayusa dota de resistencia a los hombres y limpia su cuerpo de cualquier dolencia. Tomar guayusa es un ritual de purificación en donde se cuentan los sueños a los abuelos. Si algún sueño es premonitorio y el sabio

interpreta que corre riesgo su vida, lo mejor será no salir a cazar. Cada semana o cada quince días los hombres van en busca de carne, pero deben respetar el número límite de animales que pueden matar, que van de uno a dos ejemplares, si son monos, guanganas o lumuchas (guatusas). De la misma forma, está prohibido cazar animales en peligro extinción, como el tapir o felinos, salvo en caso de defensa personal.

Otras actividades que dinamizan la economía de Sarayaku es el turismo comunitario en convenio con empresas privadas. Todas las actividades que se desarrollan para los turistas están en completo empate con las convicciones de la comunidad: conservación de los recursos y rescate del conocimiento milenario. En estos escenarios se aprovecha para la venta de artesanías elaboradas por las mujeres, como collares, aretes, mukawas y accesorios tejidos. Por otro lado, los proyectos impulsados por el gobierno de Tayjasaruta han impulsado mecanismos para el desarrollo de la comunidad. En general, los ingresos de cada familia, según el Plan del Sumak Kawsay (2005) son de \$5 a \$10 y cuando existen proyectos va de \$50 a \$100.

Toda la población de Sarayaku es dueña del territorio y puede realizar actividades dentro de esa jurisdicción. Cada una de las siete comunidades, puede desarrollar sus actividades dentro de sus límites territoriales. La tierra jamás podrá ser enajenada o negociada porque es de propiedad comunitaria.

1.3. Historia organizativa y reivindicación del pueblo kichwa de Sarayaku.

Sarayaku es reconocido a nivel del Ecuador como uno de los pueblos indígenas mejor organizados de Pastaza. Este esfuerzo ha costado a sus comunidades largos años de lucha, siempre relacionada con la defensa de los recursos naturales, derechos colectivos, autodeterminación y rechazo a la industria extractivista. Esa visibilidad la lograron desde que emprendieron su oposición a la explotación petrolera y ganaron un arbitraje internacional en contra de la empresa CGC. La resistencia los ha convertido en símbolo.

Según se narra en el Plan de Manejo (2006) la primera vez que Sarayaku se sintió amenazada por la explotación petrolera fue en 1930 cuando la empresa Shell inició los trabajos de sísmica. La empresa empezó su operación sin medir los impactos ambientales, que implicaban el uso de explosivos y contaminación. Diez años después, empresas como

Western no encontraron petróleo en Sarayaku y Rotuno y decidieron ir a las provincias del norte en busca del oro negro. Como la iglesia insistía en continuar sus campañas de evangelización y se avecinaba una grave crisis por consecuencia de la invasión de empresas petroleras en la zona, se creó el CAS (Centro Alamas Sarayaku) en 1978. En el inicio de la década de los 80, Según el Plan de Manejo (2006) la consolidación de alianzas y unidad de varias comunidades de Pastaza permitió que Sarayaku evite que la compañía Arco realice los trabajos de prospección en sus territorios.

Las compañías petroleras proponen a las comunidades cercanas a los campos grandes réditos económicos por la explotación con elocuentes discursos sobre el desarrollo. Muchos pueblos, gracias al favor de sus dirigentes, se han puesto al servicio de las compañías. Ese fue el caso de Moretecocha, cuando en por iniciativa de la empresa Arco se les adjudicó un título de propiedad para poder explotar el pozo de Landa Yaku. El fraccionamiento de la población fue similar en 1986 porque Sarayaku perdió a cuatro familias de Shiwacocha. De esa división generada por la oposición a los procesos organizativos surge Jatun Molino, que posee 3.640 Ha. Después de la gran marcha indígena de 1992, el Estado legalizó 1`115.000 hectáreas para las nacionalidades kichwa, shiwiar, achuar, sapara y waorani.

1.3.1. Caso CGC

En 1997 inicia el proceso reivindicativo que más peso ha tenido para la historia del pueblo de Sarayaku. Se trata de un proceso que tardó varias décadas para lograr el reconocimiento de sus territorio y el deber de las empresas petrolera de consultar a las comunidades que serán intervenidas con la explotación. Ese fue el caso de CGC (Compañía General de Combustibles), cuando en 1996 el Estado otorga el campo 23, a través de un contrato de participación para la explotación petrolera sin el consentimiento de la comunidad. “El 26 de junio de 1995 el Comité Especial de Licitación convocó la octava ronda de licitación internacional para la exploración y explotación de hidrocarburos en el territorio nacional ecuatoriano” (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2012, p.21). “La presencia de las petroleras generó fragmentación en la unidad comunitaria y nos generó conflicto con las comunidades de Canelos, Pakayaku y Jatun Molino que contrajeron acuerdos con la CGC” (Plan de Manejo, 2006, p.11).

Las relaciones que Sarayaku había creado con otros pueblos de la cuenca del río Bobonaza se habían quebrantado por la intervención de la compañía CGC. Sarayaku, por su lado, en Asamblea General decidió ser territorio libre de explotación petrolera. A pesar de esa resolución comunitaria, CGC insistió en incursionar en el territorio Sarayaku, violando los derechos colectivos de las comunidades. CGC, con la anuencia del Estado, requería realizar los trabajos de prospección sísmica, pero cuando la población decidió declararse en resistencia, incluso se llegó a estados de militarización.

En la primera parte de la sentencia a favor de Sarayaku, emitida por la CIDH (2012) se menciona que el caso de Sarayaku llegó al Sistema Interamericano de Derechos Humanos en 2003 y en 2004 se les otorgó medidas cautelares provisionales para precautelar la seguridad de sus habitantes. En ese año CGC tuvo que suspender las operaciones de prospección sísmica por “fuerza mayor”. Este es un hito en la historia organizativa de Sarayaku, porque empezó a despuntar a nivel internacional como una comunidad indígena que decidió enfrentarse a una compañía estadounidense, en una postura de rechazo a la destrucción de la naturaleza que devendría también en el desaparecimiento de los pueblos.

Según lo que menciona la sentencia de la del 27 de junio de 2012 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (2012), la compañía CGC evadió todos los niveles de organización indígena para poder ingresar al territorio Sarayaku; ofreció brigadas médicas a cambio de que los indígenas firmaran unas listas para hacerlas pasar como documentos de consulta previa. Después de la denuncia de agresiones por parte de las comunidades de Canelos que respaldaban a la compañía petrolera, por fin “el 3 de agosto de 2007 se suscribió un Convenio de Cooperación Interinstitucional entre el Ministerio de Minas y Petróleos y la Policía Nacional, con el fin de proceder al retiro de la petrolita del territorio de Sarayaku, en relación con las medidas provisionales ordenadas por la Corte” (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 2012, p. 32).

La CIDH falló a favor del pueblo de Sarayaku en el caso de la compañía CGC en junio de 2012, en repuesta al derecho a la resistencia que tienen las comunidades indígenas. El organismo acusó al Estado de haber violado los derechos colectivos de la comunidad, así como de permitir la entrada de la compañía CGC al bloque 23 sin haber realizado consulta previa, cuyo principio se encuentra en Convenio N° 169 de la OIT y consta en la Constitución Ecuatoriana de 2008. Además, en la Sentencia (2012), la Corte

ordenó al Estado que se retire todo tipo de explosivo (pentolita) que dejó la compañía CGC para los trabajos de sísmica, el cumplimiento de las medidas cautelares provisionales, la garantía del derecho a la consulta previa y el respeto de las decisiones de Sarayaku que tengan sobre su territorio.

La Corte ordenó al Estado el pago de una indemnización de 1.250.000,00 a Sarayaku para reparar los daños. Por otro lado, los representantes del Pueblo solicitaron a la Corte un acto de “reconocimiento de responsabilidad internacional” por parte del Estado en un acto público en donde debía participar el Presidente de la República y otras autoridades. Además de las reparaciones y el reconocimiento de la responsabilidad del Estado, la sentencia de la CIDH (2012) establece el principio de no repetición que implica que las actividades de explotación petrolera no podrán establecerse porque nuevamente se incurriría en la violación del territorio de Sarayaku.

1.3.2. Estructura organizativa

El caso Sarayaku a nivel internacional se convirtió en emblema para la resistencia indígena en Ecuador. Todas sus conquistas, que llevaron años de litigio, no serían posibles si Sarayaku no fuera uno de los pueblos mejor organizados y más influyentes de la provincia de Pastaza. La base organizativa del pueblo es la Asamblea General, no el gobierno, como sucede en la administración occidental. Es la Asamblea la deliberativa, la que toma las decisiones y aprueba toda resolución que afecte a las siete comunidades de Sarayaku. Pero para efectivizar esas resoluciones de la Asamblea, desde 1978 el trabajo organizado lo maneja el Gobierno de Tayjasaruta, que es el máximo organismo de representación política. La existencia de Tayjasaruta responde al principio de gobierno autónomo y al derecho de las comunidades de fijar sus formas de organización sin injerencias externas, así lo contempla su Plan de Manejo (2006). De este modo, el Estado como institucionalidad no posee representación directa a través de las autoridades; ahí gobierna la gente. Hasta los presidentes de la Junta Parroquial son primero elegidos en Asamblea General y luego ratificados en votaciones populares, que es el organigrama general para nombrar autoridades en el Ecuador.

Samay Gualinga, mujer de Sarayaku, dijo que Tayjasatuta significa el “saber ancestral pueblo kichwa organizado de Sarayaku” (Gualinga, S. comunicación personal, 7 de febrero de 2015). Como función ejecutiva está integrada por un Consejo de Gobierno

conformado por doce dirigentes. Además, en la organización hay cinco curacas, que son los líderes de las comunidades y que tienen atribuciones sobre esos territorios; licuatis que trabajan en forma de fiscales para proporcionar seguridad a todo el pueblo; y los yachaks que son quienes portan los conocimientos ancestrales y tienen contacto con los espíritus de la selva. Son objetivos de Tayjasaruta: “Conservar el medio ambiente, la biodiversidad, refugios y zonas sagradas, valorar y fortalecer la identidad cultural, el manejo y conservación de los recursos naturales y su desarrollo sostenible, mejorar las condiciones y la calidad de vida del pueblo de Sarayaku, la aplicación y fortalecimiento de la Educación Intercultural Bilingüe; el aplicar programas de desarrollo alternativos familiares y comunitarios en: Agronomía, Educación, Salud, Cultura, Ecoturismo, Medicina Natural y perseguir la autonomía y derechos territoriales”. (Plan del Sumak Kawsay, 2005, p. 36).

El Presidente⁶ de Tayjasaruta es el representante legal de la comunidad. Esa dignidad la ocupa hoy Felix Santi, que fue elegido en mayo de 2014, en medio del conflicto surgido por la persecución que inició el Estado en contra de Fernando Villavicencio, Clever Jiménez y Carlos Figueroa. Tayjasaruta cuenta con varias unidades de coordinación como: unidades técnicas, una comisión jurídica, una organización de mujeres (MIS), una organización de jóvenes (SAMARUTA), otro departamento para la consecución de programas y proyectos, uno de manejo de los recursos naturales, una caja de seguridad; existen encargados de relaciones internacionales, redes educativas de colegio y universidad. El presidente y los demás conformantes de Tayjasaruta proponen proyectos, pero toda decisión debe ser abalada en asamblea general, sino no se puede ejecutar.

Tayjasaruta tiene una red de relaciones con instituciones estatales, con otras organizaciones y con organismos internacionales, que incluyen a la ONU y la OIT (Organización Internacional del Trabajo).. El gobierno autónomo trabaja en conjunto con la Tenencia Política, cuyo accionar está relacionado con la mediación de problemas familiares y comunitarios; y con la Junta Parroquial, que sirve de contacto con organismos seccionales y nacionales.

Como la sede de Tayjasaruta está ubicada en Puyo, a veces es complicado mantener contacto permanente con el pueblo. Para llegar al centro poblado se requiere de un viaje de veinte minutos en avioneta o de cinco horas en canoa desde el puerto Latazás, que es el

⁶ Es el Tupac Apu, por ser el portavoz de la comunidad

más próximo a Sarayaku, y está ubicado a treinta minutos en auto desde Canelos; así, la carretera más cercana para las comunidades de Sarayaku está a 60 km de distancia.

La historia organizativa de Sarayaku está marcada por la necesidad de cohesionar esfuerzos de las comunidades para mantener el equilibrio del hombre con la naturaleza, para rescatar los conocimientos ancestrales y garantizar la inviolabilidad de su territorio. Incluso, Sarayaku tiene su propia normativa para hacer efectivas las premisas antes mencionadas; en el Plan del Sumak Kawsay (2005) se establece que la base de todas las actividades es a través de procedimientos sustentables para el manejo de los recursos comunitarios. Desde hace varias décadas, el pueblo se ha concentrado en la formación de líderes para que tomen la posta de las actuales autoridades y los procesos no queden estancados.

1.4. Cosmovisión y cotidianidad.

Los planes de manejo comunitarios están fundados sobre la base de la recuperación de los saberes ancestrales, que hoy están en el peligro de desaparecer porque apenas quedan dos yachaks, y en contraste, hace doscientos años llegaban a casi trescientos. Según el Plan del Sumak Kawsay (2005) el problema del control del vasto territorio ha generado problemas limítrofes con Morete Cocha al norte y con Molino al sur. Sarayaku ha debido crear normativas comunitarias para evitar la constante disminución de especies de flora y fauna y las escasas alternativas de ingreso de recursos económicos para las familias. A pesar de las presiones externas, la migración, el avance de la colonización, la expansión de la frontera agrícola y en ocasiones del hostigamiento estatal, Sarayaku insiste en conservar intactos sus valores como nacionalidad kichwa a través de la organización participativa.

Las comunidades están asentadas tradicionalmente “en dos áreas donde se desarrollan nuestras actividades de vida: la Llakta y la Purina, cada una de ellas están distribuidas en torno a las cuencas hidrográficas” (Plan de Manejo, 2006, p.19). Todo el territorio de Sarayaku es de propiedad comunitaria; solo las chacras sirven para el usufructo familiar. Los propios habitantes han decidido mantenerse al margen de las formas occidentales de negocio para evitar el surgimiento de la propiedad privada. Más bien, a través de las prácticas de solidaridad y reciprocidad se afianza los lazos comunitarios. Por ejemplo, la conservación de la arquitectura ancestral es clave para el empoderamiento cultural.; en esos casos, las familias piden a sus allegados contribuciones

para la construcción de sus casas o para la realización de las mingas. Así, surgen cadenas de favores entre familias, en donde cada habitante debe velar por la convivencia armónica.

El respeto a la naturaleza es el eje fundamental para la supervivencia. El 95% del territorio de Sarayaku, que es bosque primario, no puede ser vulnerado con ningún tipo de actividad extractiva, ni de explotación indiscriminada por cuestiones de caza familiar. La población está consciente de que la conservación del bosque implica la garantía de la vida para las futuras generaciones. Es por eso, que la base de la convivencia comunitaria se centra en tres principios clave: Sumak Allpa, Sacha Runa y el Sumak Kawsay (Plan del Sumak Kawsay, 2005, p.7). Sumak Allpa es la tierra fértil sin mal, los bosques, ríos, aire y las especies; Sacha Runa Yachay es todo el saber ancestral acumulado por los siglos, que determina las formas de organización social; y el Sumak Kawsay, que solo es posible con la conservación de Sacha Runa Yachay, es el vivir con los valores comunitarios en equilibrio con la naturaleza.

Más allá de que la naturaleza sea la dadora de recursos es la fuente de la espiritualidad. Los abuelos y abuelas de Sarayaku cuentan que los yachaks son el nexo con los espíritus de la selva, que habitan en lugares sagrados como lagunas, saladeros y los bosques de las cabeceras del río Sarayaku; cada sitio tiene su dueño (los espíritus). Los yachaks son la fortaleza espiritual para enfrentar las amenazas del exterior. Si los humanos quebrantan el equilibrio natural de las especies, y destruyen los ecosistemas, las especies animales huirán hacía otros territorios y los espíritus protectores se irán con ellos. Es así, que la cotidianidad del pueblo está regida por el respeto absoluto a los espíritus. Algunos ejemplos es que a los niños no se les permite nadar hasta muy tarde en los ríos porque el Yaku Runa⁷ los seduce para seguir nadando y después son capturados; o ciertos cuidados que debe tener la mujer para no tener complicaciones en el parto, como no cargar la ashanka⁸ en el cuello porque el cordón umbilical del feto rodearía su cabeza.

El sabio o Yachak es quien maneja la selva desde lo espiritual y quien interpreta el porvenir de la comunidad; una de sus formas, es a través de la interpretación de los sueños. En el libro “La derrota del jabalí” escrito en la clandestinidad por Fernando Villavicencio (2014) se relata el sueño que tuvo José Gualinga (ex presidente del Gobierno de

⁷ En kichwa es el hombre del río.

⁸ Es un tipo de canasta grande tejida por las mujeres que sirve para cargar productos. Generalmente se la lleva cargando en la frente.

Tayjasaruta) acerca de la posible incursión del Estado en su territorio para capturar a los tres del 30S⁹. El sueño de Gualinga fue premonitorio según su padre, Sabino Gualinga. En la escena aparecían pobladores de Sarayaku que se encontraron con una manada de guanganas (jabalíes) en medio de la selva; “Sarayaku runa”, indefensos, intentaron disparar pero sus escopetas dejaron de funcionar y por la bravura de los hombres la manada huyó despavorida. Don Sabino sabía que su comunidad estaría a salvo, porque la resistencia y la unidad del pueblo bastarían para enfrentar a “los ejércitos invasores”. Efectivamente, ninguna operación sirvió para penetrar el territorio de Sarayaku, incluso, el propio ejército se negó a incursionar el pueblo como lo ordenó el presidente Rafael Correa, como le relata Marlon Santi en una entrevista.

Humberto Santi, joven de la comunidad, relata que para ser yachak se requiere de un riguroso proceso de preparación, que parte de una dieta estricta, de permanecer solo en la selva durante tres meses e iniciar el contacto con los supay¹⁰ para poder acumular todo el conocimiento dado por los espíritus de la selva. Solo una persona es la elegida para dejar provisiones al hombre solo en la selva. El futuro yachak no puede tener contacto con una mujer durante uno o dos años. Hoy solo quedan dos yachaks, Sabino Gualinga y Santiago Malaver; hace poco murió otro de ellos, Antonio Manlla. La preocupación de los pobladores de Sarayaku es que con la muerte de los ancianos también desaparezca todo el conocimiento de Sacha Runa, cuya consecuencia es el debilitamiento de los lazos que se mantiene con el entorno natural.

El concepto de Kawsak Sacha o selva viviente, como cuenta Samay Gualinga, se lo concibió hace unos tres años, para concienciar a la población que en la selva no solo existen animales para el consumo, sino que hay una amalgama de especies de plantas y de árboles que tienen vida y sus propios espíritus. El padre de Samay, José Gualinga, le contaba que Sarayaku es el pueblo del medio día por estar en el centro de cuatro montañas. “Estas cuatro montañas tienen una conexión invisible, como un hilo que salta de una montaña a otra. Debajo hay seres vivos que se visitan. Entonces existe un ligamento que

⁹ Los tres del 30 S son Fernando Villavicencio, Cléver Jiménez y Carlos Figueroa, que llegaron a Sarayaku a pedir asilo político, dada la persecución que sufrían por una denuncia presentada por los tres a la Fiscalía General del Estado de Ecuador para que se investigue si el presidente Rafael Correa ordenó disparar al Hospital de la Policía, el 30 de septiembre de 2010, e incurrió en un delito de lesa humanidad. La Asamblea General de Sarayaku decidió brindarles protección y producto de aquello, se montaron varias estrategias comandadas por el Ministerio del Interior para capturar a los “prófugos de la justicia”. Los tres del 30S estuvieron en Sarayaku hasta el 12 de mayo de 2014.

¹⁰ Los supay son los dioses que viven en la naturaleza

protege por encima a Sarayaku. Si se destruye una montaña, se rompe la conexión y el pueblo perderá estabilidad” (S. Gualinga, comunicación personal, 7 de febrero de 2015). Bajo este principio, existe un proyecto para rodear los límites de Sarayaku con flores silvestres. Hoy, en algunos puntos clave ya se han sembrado árboles que florecerán en veinte años, para remarcar los linderos de las 135 mil hectáreas de territorio.

Las familias conservan los valores que han aprendido de sus abuelos, a través de las prácticas diarias, como la cosecha de las chacras, la elaboración de la chicha, el maquillaje natural tradicional con wituk¹¹, la toma de la guayusa, el respeto a los mayores y procedimientos para la caza. Las mujeres son las encargadas de elaborar la chicha mascada de yuca, junto con las niñas de la casa, mientras las abuelas relatan cuentos. La chicha es la base de la alimentación indígena; a los hombres, cuando salen de cacería a las tres de la mañana, las mujeres les entregan un maito¹² de chicha para que lo preparen en el camino y obtengan las fuerzas necesarias. En el ritual de la guayusa, las familias se reúnen y cuentan a sus abuelos sus sueños y ellos los interpretarán; sirve, además, como energético y para que los padres brinden energías a sus hijos en el inicio de sus labores.

El 100% de la comunidad habla su idioma originario, el kichwa, que es similar al hablado en Montalvo. Como cuenta Humberto Santi, hace 150 años su idioma era “puro” y por el contacto con las primeras misiones católicas, el español penetró a las comunidades; tampoco existían casas con zinc y las danzas rituales estaban más vinculadas con las creencias. Según el Plan del Sumak Kawsay (2005) se ha perdido aproximadamente un 30% de la cultura de Sarayaku.

La preocupación de la comunidad es el creciente desinterés de la población joven por aprender el funcionamiento de la naturaleza y cómo, según las creencias, debe comportarse el hombre con su llakta. La influencia de los centros poblados próximos y el contacto permanente con el casco urbano (Puyo) dejan mucho más lejana la posibilidad de continuidad de los procesos de protección de la selva y de transmisión y práctica de los

¹¹ El wituk se lo extrae del wituk ruya (árbol de wituk). Según el proyecto de titulación de Samay Gualinga (2014): “El wituk es la fruta de un árbol, que se utiliza para el tratamiento del cabello, pintarse la cara y el cuerpo. Además, es usada para los rituales de pintura en la fiesta tradicional de Sarayaku (Uyantsa). El wituk es parte integral de la vestimenta de un kichwa. En tiempos antiguos, cuentan que el wituk era una mujer que, después de una decepción sentimental, se convirtió en árbol para dar ánimo, y felicidad a todas las mujeres y hombres de la tierra, que se pintan la cara con su fruta.” (p.16)

¹² Es un envuelto elaborado con hojas llamadas kuwan panka. La fibra natural para amarrar el envuelto es el maytu waska

saberes de los ancianos. Así mismo, las historias de los sabios y relatos corren el riesgo de desaparecer, y junto con ellas una memoria colectiva fraccionada.

1.5. Historia de la radio comunitaria en América Latina.

Hablar de las radios populares y comunitarias es hablar de América Latina, pues desde esta parte del continente se gestaron proyectos de comunicación alternativos a los de comunicación de masas. Esas iniciativas fueron encaminadas para hacer frente a la crisis política de muchos países, como respuesta a gobiernos dictatoriales y para generar nuevos espacios de participación política para las organizaciones de base.

1.5.1. Radio comunitaria y su historia

La radio comunitaria en el continente atravesó procesos de transformación. En todas las etapas, la radio surgió para generar más cercanía con los sectores desposeídos de la sociedad y como un ente de exigencia de derechos en medio de un contexto de alta conflictividad social. “Los medios comunitarios y populares nacieron al calor de la movilidad social traducida en movimientos populares a lo largo de cincuenta años” (ALER, 1982, p.35). Según Martha Cardoso (2009) gracias al estudio realizado por Mario Kaplún para la UNESCO se determinó que para 1970 había 153 receptores de radio por cada mil habitantes; tan solo cinco años después, esa cifra llegó a 6 millones de receptores. En el mismo análisis de Kaplún (en Cardoso, 2009), se describe que ese ascenso radical se debe a que en América Latina la radio es ocupada en un 61%, con relación a la televisión y a la prensa. Durante las tres últimas décadas del siglo XX, sucedió un boom de la radio popular, porque este medio ganó incidencia en el contexto local y porque el número de estaciones creció aceleradamente.

“América Latina es el continente radiofónico por excelencia” (ALER, 1982, p.33), desde la necesidad de incluir a las mayorías populares se gestan los primeros proyectos de radio educativa en Colombia, con radio Sutatenza. Estos proyectos de comunicación estaban encaminados a iniciar procesos de educación no formal entre los pueblos analfabetos. La radio fue el instrumento fundamental pues era considerado un medio de altísima penetración y el predilecto de las clases populares. La radio alternativa empieza con enfoques educativos para “sacar del atraso” contraído por la pobreza y por lo general estaban vinculadas a la iglesia católica.

Según el Análisis de Educación Radiofónica de ALER (1982) en los años 70, etapa de las dictaduras continentales, se empieza a introducir el concepto de “educación liberadora” postulado por Paulo Freire, en radios educativas más politizadas. La radio se constituiría en medio clave para convertir a la gente en sujetos consiente capaces de iniciar transformaciones sociales. Después, con la teología de la liberación, líderes religiosos impulsarían la creación de nuevas radios como método de protesta para mejores condiciones de vida para los más humildes. En esta misma década en Centro América nacen las primeras radios insurgentes, que se convirtieron en motor de las luchas revolucionarias en contra de las dictaduras.

Según ALER (1982) al inicio de la década de los 80, la radio que primero tuvo fines relacionados con la alfabetización, después se convierte en radio popular; a partir de ahí como medio de comunicación fue una especie de plataforma de las organizaciones de base para exigir sociedades más justas. Cuando en los 90 la mayoría de los países latinoamericanos ya contaban con regímenes democráticos, aparecen las radios comunitarias para fortalecer las prácticas comunitarias. Después, surgen las radios ciudadanas para referir a los medios que incentivan el ejercicio de los derechos individuales y colectivos. Aunque con casi medio siglo de historia, el término para referirse a las radios alternativas se haya transformado, todas procuran crear discursos diferentes a los hegemónicos de los medios tradicionales y un acercamiento a las realidades locales.

América Latina en la década de los 80 vivió una etapa de pauperización de la población después de las dictaduras porque la pobreza había aumentado en un 64% (ALER, 1996). Con esta crisis, empieza la etapa del neoliberalismo, la llamada “década perdida”, estuvo acompañada de la privatización de las instituciones estatales, aplicación de reformas agrarias injustas para los campesinos y precarización del trabajo. Benavidez, Bonilla y Pereira (1998, p. 24) afirman que en la década de los 80, en América Latina se vivió una “corriente alternativita en la concepción del desarrollo”.

Ante este contexto desfavorable, las organizaciones comienzan a entrar en vigencia. Los trabajadores, campesinos e indígenas de Latinoamérica ven en la organización una tribuna de exigibilidad de derechos efectiva. Fernando Reyes (1983, citado en Benavidez, J., Bonilla, J., Pereira, J., 1998, p. 22) explica que “estos movimientos populares encarnan, además, una vieja pero muy presente lucha: legitimarse como actores sociales,

protagonistas de una nueva dimensión de desarrollo nacional, con capacidad de consolidar una organización política propia y resistir activamente a la modernización autoritaria de la sociedad”.

Las radios populares y comunitarias nacen en un contexto de crisis económica, en donde la radio fue vista como impulsadora de procesos de cambio. Es por eso que la radio en América Latina se convirtió en referente, pues “la práctica emergente de la genuina radio popular de América Latina envuelve principalmente elementos de autonomía de clase, de poder y cultura.” (O’Connor citado en Moya, 1999, p.26).

1.5.2. Casos emblemáticos de radio popular y comunitaria en Latinoamérica

Los primeros estudios sobre comunicación alternativa se empiezan a hacer en los años 80, pero las primeras radios populares nacieron treinta años antes. La radio educativa estuvo vinculada a los afanes evangelizadores de la iglesia, que encontraron en la radio un medio de acceso masivo. El caso más emblemático de radio popular es radio Sutatenza que después sirvió de modelo para toda América Latina. En 1947, con la presencia de los sacerdotes católicos en Colombia se crean las Escuelas Radiofónicas, con programaciones de tipo educativo (Moya, 1999). Alfonso Gumucio (2001) afirma que esta radio, con un transmisor de 90 vatios y que arrancó con música creada por los campesinos de Sutatenza, llegó a expandirse hasta cubrir los 1000 kilómetros, hasta convertirse en la radio con más potencia de Colombia.

Para poder continuar con la acción de la educación a distancia, no formal, radio Sutatenza pasó a formar parte de la Acción Popular Cultural (ACPO) para poder beneficiar a más de ocho millones de adultos analfabetos del campo. Según Alfonso Gumucio, en su texto *Haciendo olas. Historias de comunicación alternativa para el cambio social* “el objetivo de Radio Sutatenza era llegar a la población con un programa de capacitación basado en cinco ejes: salud, alfabeto, números, trabajo y espiritualidad. Los programas incluían temas de higiene y primeros cuidados de salud, lectura y escritura, aritmética elemental, mejora de la productividad agrícola y reconocimiento de la dignidad humana” (Gumucio, 2001, p.43)

Según Alfonso Gumucio (2001) radio Sutatenza es la emisora pionera con enfoques educativos para adultos que rápidamente se convirtió en una trinchera de lucha en contra del analfabetismo en Colombia y en el medio para que los campesinos y pobladores rurales

puedan acceder al desarrollo. Aunque la idea del sacerdote Salcedo al crear esta radio en Sutatenza, un pueblo abatido por el aburrimiento, fue el incentivo de la educación para más de un 80% de analfabetos, en 1990 la emisora terminó en manos de la cadena Caracol por problemas de financiamiento.

Otro caso emblemático de radio alternativa es las radios de los mineros en Bolivia; este es el caso de emisoras más vinculadas a la organización social. Los trabajadores de las minas de los distritos mineros de Potosí y Oruro impulsaron la creación de veinte y seis radios populares para fortalecer su organización sindical, la mayoría en lengua aimara. Cuando el estado boliviano quiso controlar toda la producción de estaño, aparecieron las radios Minero, Radio 21 de Diciembre y Radio Nacional como mecanismo de exigencia de derechos laborales a las autoridades. (Moya, 1999).

Según Gumucio (2001) la primera radio apareció en 1949 en Catavi; esta experiencia se replicó durante 15 años, en donde los propios obreros donaban parte de sus salarios para la subsistencia de la radio. Para los 70 había veinte y seis radios populares dirigidas por los mineros, que ya se habían consolidado en sindicatos de altísima incidencia en la política nacional de Bolivia. Las radios mineras se posicionaron como medio de utilidad social, porque además de servir a veces de correo, también se la usó para convocatoria a asambleas y como la única fuente confiable en momentos de conflicto político. La radio popular se convirtió en eje de resistencia y de convocatoria a la lucha reivindicativa de los trabajadores que incluso fue asaltada en 1967 por el ejército. Los sindicatos tenían peso político porque la explotación de minerales fue clave para Bolivia durante la década de los 50 y 60. Después de que creció el precio internacional del estaño, el Estado cerró las minas, los obreros perdieron sus trabajos, se desvincularon de los sindicatos y con ello todas las radios fueron cerradas.

Gracias a la cadena de radios mineras, como organización los obreros de las minas de estaño se convirtieron en uno de los grupos mejor organizados de Bolivia y facción fundamental de la Central Obrera Boliviana (COB). En las radios mineras se gestó la coalición comunitaria, pues brindaba amplios espacios de participación, aunque muchas estaciones funcionaban de forma precaria. “Las radios mineras de Bolivia establecieron los principios de la comunicación participativa aun antes de que el término fuera acuñado” (Gumucio, 2001, p.51).

1.5.3. Organizaciones de radios comunitarias: AMARC y ALER

Después del nacimiento de las primeras radios comunitarias en América Latina, surgen organizaciones que acogieron a varias de esas iniciativas; las más representativas en el continente son la Asociación Mundial de Artesanos de Radios Comunitarias (AMARC) y la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER). Ambas nacieron como forma de cooperación entre emisoras, no solo en términos de producción para la radio, sino para impulsar y cohesionar políticas de comunicación democrática en cada país.

AMARC tiene su secretaría general en Montreal, Canadá, pero cuenta con oficinas en todos los continentes. La sede Latinoamericana está en Buenos Aires y sus actividades están encaminada a brindar asesorías en capacitación, producción e investigación (ALER, 1982). AMARC nació en 1990, como organización laica y sin fines de lucro, y desde entonces se convirtió en el referente de organización de la comunicación popular (Gestión en comunicación: investigación aplicada, extensión y servicios, 2011)

Por otro lado, ALER surgió en 1972 con dieciocho escuelas radiofónicas, todas con inspiración cristiana. Según, Pulleiro (2011) “en esa fundación se articularán experiencias provenientes de dos líneas de trabajo en educación radiofónica. Por un lado, las inspiradas en Radio Sutatenza, surgida en Colombia en 1947, por otro lado, aquellas que aplicaron el método originado en las Islas Canarias con el trabajo de Radio ECCA” (p.8). Primero ALER fue una organización para intercambio de conocimiento, después, se convierte en la impulsora de radios populares de forma masiva. Geerts, A., Van Oeyen, V., Villamayor (2011, citado en Pulleiro, 2004) afirman que la razón católica de ALER fue transformándose por un enfoque cristiano humanista, y de esa forma grupos de indígenas, comunidades y feministas accedieron a los espacios de las radios asociadas. “En su origen ALER primó un concepto educativo relacionado con la alfabetización de adultos, posteriormente, las condiciones de muchos países latinoamericanos hicieron evolucionar a nuestras afiliadas hacia un trabajo educativo no formal y de público abierto que acompañara a los sectores populares en sus procesos organizativos” (ALER, 1996, p.64)

Muchas radios han preferido asilarse de otros escenarios. La propia marginalidad autoimpuesta por los medios alternativos se agudiza porque un 70% de ellas no tiene solvencia económica (ALER, 1982). La introducción de las nuevas tecnologías de la

comunicación y la capacitación de los reporteros populares de las radios populares es escasa y eso ha contribuido al descenso de la calidad de producción de las radios.

1.6. Radios comunitarias del Ecuador.

1.6.1. Historia de la radio educativa y comunitaria en Ecuador

Las radios comunitarias en el Ecuador tuvieron similar evolución que las de América Latina: empezaron dirigidas para fines educativos, luego se transformaron en radios populares y ahora en radios comunitarias. Las primeras radios comunitarias en Ecuador estaban vinculadas con la iglesia católica, para promover el aprendizaje del evangelio y, por otro lado, para disminuir los altos índices de analfabetismo en las zonas rurales.

El caso emblemático son las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), que aparecieron en la década del 60 en la provincia de Chimborazo, fundadas por Monseñor Leonidas Proaño; también son pioneras: Radio Mensaje de Tabacundo (1964), Radio Federación en Sucúa (1968) y las radios que conformaron el Instituto Radiofónico Fe y Alegría (Borja, 1998). Las emisoras populares tuvieron su auge en los 80 en el contexto del fenómeno de la educación popular; todas ellas estaban financiadas por la iglesia católica. Según Borja (1998) la educación popular en el país surgió junto a la necesidad de presentar alternativas de comunicación y en oposición a los regímenes dictatoriales que invadieron el continente en la década del 70.

Para la mitad del siglo XX, los indígenas de Chimborazo continuaban viviendo en condiciones de explotación, despojados de sus tierras y marginados por el Estado del contexto nacional. El sistema de hacienda no había cambiado: los terratenientes continuaban controlando la mayor parte de la tierra y los indígenas eran propietarios de fracciones minúsculas. Para la década del 50, “3 de los grandes terratenientes controlaban al 65% de la tierra; y el 67% de pequeños propietarios eran dueños del 16% del suelo” (Uvidía, 2011, p.46). Esta situación de desigualdad en la tenencia de la tierra impulsó al Estado a implementar la Reforma Agrario en 1964, pero las condiciones de vida de marginalidad del indígena continuaban vigentes.

En la misma época, la influencia de la iglesia en la sociedad y también en la comunicación era considerable. La iglesia católica estableció nexos con las comunidades y desde esas plataformas se impulsa la creación de medios para la educación no formal y a

distancia. “La presencia de la Iglesia Católica en los medios de Comunicación Social en el Ecuador va camino a medio siglo de existencia...y su influencia ha sido determinante en el ámbito rural” (Borja, 1998, p.83)

Para recorrer la historia de las Escuelas Radiofónicas, es necesario exponer el trabajo de su fundador. Monseñor Leonidas Proaño llegó a ser obispo de Riobamba en 1954. Aunque según el artículo de Enrique Ayala Mora “La opción política de un profeta”, Proaño al inicio fue crítico del comunismo y de las agrupaciones de izquierda, después la cercanía con los sectores indígenas del centro del país lo puso en sintonía con las reivindicaciones de los más pobres.

Leonidas Proaño fue a Riobamba con la misión de fortalecer los lazos conservadores entre los terratenientes y las comunidades indígenas. Sin embargo, la tarea del “cura rojo” se encaminó a defender los derechos de los indígenas mediante la prédica de los principios de la Teología de la Liberación, para impulsar el derecho a la organización, la vida digna y la conclusión de la condición oprobiosa en la que vivía el indígena de Chimborazo. “Paulatinamente fue Leonidas Proaño dejando de ser el líder religioso y político de la continuidad de la derecha, para volverse un contestatario.” (Ayala, 1989, p.154). Es así que dentro del trabajo pastoral, Proaño se preocupó por los altos índices de analfabetismo en adultos que existía en esa provincia, que era en gran parte causa del retraso de las comunidades. Tal como lo hizo el Sacerdote Salcedo en Colombia, con radio Sutatenza, Proaño inspiró su proyecto de Escuelas Radiofónicas.

Las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) nacieron en 1961 para alfabetizar a las comunidades de Chimborazo. Se consideraba que si los indígenas no podían leer o escribir, esto implicaba que ellos no podían ser artífices de su propio destino, en cuanto esa condición solo creaban barreras sociales de exclusión más profundas. Según Iuliano y Leguizamón (2011) fueron 18.000 personas alfabetizadas, con la existencia de 350 escuelas radiofónicas.

Según Paula Iuliano y Patricio Leguizamón en su texto “Radio, agroecología y algo más” (2011)

Para llevar a cabo este proyecto se adquirieron equipos básicos para instalar una radio emisora de onda corta y 10 radioreceptores de sintonía fija, con los que se armaron 10 radio-escuelas en distintas comunidades de la provincia de Chimborazo. Éstas funcionaban en lugares como la parroquia o la casa de un

campesino. La modalidad de este sistema de alfabetización consistía en producir programas educativos y emitirlos por la onda corta durante la mañana y la tarde. En esos horarios, los campesinos e indígenas se reunían, prendían la radio y escuchaban esos programas. En estos encuentros participaba un facilitador, con quien seguían profundizando las temáticas tratadas cada día, cuando el programa finalizaba. (p.2)

Uvidia (2011) afirma que ERPE empezó con una etapa educativa que terminó en 1975, para iniciar con la de teleeducación para adultos que no habían accedido a la educación básica. A partir de este momento se incorporan en las radios los principios de comunicación popular porque aparecieron reporteros populares. Gracias a la señal AM (amplitud modulada) de muchas radios las emisiones llegaban a comunidades recónditas, con programaciones en español y quichua en un mismo porcentaje. Las radios estaban vinculadas con la comunidad y los indígenas se apropiaron de ellas y se sintieron identificadas. Es así, que la tarea de alfabetización devino pronto en los 80 a la emergencia de líderes indígenas y de organizaciones de base. Además, la radio contribuyó a implementar programas de recuperación de cultivos autóctonos como la quinua y el amaranto para garantizar el derecho a la seguridad alimentaria. (Iuliano y Leguizamón, 2011)

ERPE cuenta con una emisora en 91.7 FM y otra 710 AM. Ambas radios se transmiten por Internet, desde la Provincia de Chimborazo y poseen programas en kichwa (Infodesarrollo. Ecuador en Red, 2013). Borja (1998, p.128) cita a ALER (1993) para explicar que en los once años de existencia del programa de teleeducación habrían participado 15 000 estudiantes de 13 provincias del Ecuador. Para coadyuvar la tesis sobre el impacto de la radio en el país, COPARE en 1989 realizó estudios sobre radios comunitarias, y sostuvo que la radio es más aceptada en los sectores rurales, pero que gran parte de los radioescuchas no todos tienen acceso a un receptor (Borja, 1998)

Junto al boom de radios populares, aparece en Ecuador una organización en 1988 para defender los derechos de las radios comunitarias: CORAPE (Coordinadora de Radios Populares del Ecuador) (Borja, 1998) CORAPE recibió capacitación, asesoramiento de ALER. Hoy esta organización asesora con servicios técnicos, proporciona información y realiza estudios de audiencias; también las emisoras afiliadas retransmiten los noticieros de CORAPE, que tratan sobre temas relacionados con el medio ambiente, desarrollo local y exigencia de derechos (Uvidia, 2011).

Según Borja (1998) CORAPE nace como una respuesta política y como un mecanismo para facilitar la participación ciudadana en temas de comunicación y de abuso de poder. Esta organización entendió que a través de la radio se puede incentivar el desarrollo comunitario y proyectos para los sectores campesinos y populares. Las radios comunitarias soportaban los embates del poder, pues les resultaban incómodas y una serie de discrimenes legitimadas desde la Ley de Radiodifusión y Televisión de 1995.

Algunas de las normativas que perjudicaban a las radios populares se relacionaban con el acceso a la publicidad comercial por ser medios de servicio colectivo; esas circunstancias no permitían el financiamiento de las emisoras. Además que para acceder a concesiones de radio comunitarias se requería de un informe de Fuerzas Armadas que determine si esas radios no atentan contra la seguridad del Estado; las radios privadas solo requerían de un informe del CONATEL. Otro de los problemas fue que a las radios populares se les asignaban potencia limitada en las frecuencias. “1996 es cuando desde la CORAPE se propone una reforma a la Ley de Radio y Televisión, por considerar que no respondía a la dinámica de las radios populares y educativas, cuya misión estaba claramente definida en pro de los derechos de la comunidad, pueblos y nacionalidades del país”. (Carrión, 2007, p.20).

Los pueblos indígenas no fueron artífices directos en la creación de medios comunitarios en el país, pues no tenían estrategias de comunicación bien delineadas (Borja, 1998). “Hay 3 emisoras (22 frecuencias), de las cuales 6 son de influencia directa” (Borja, 1998, p.104). Los indígenas han participado de los proyectos de radio para educación liberadora pero no ha sido inspirada por ellos. Tan solo los pueblos quechuas de los Andes y shuar tienen espacios en radios propias y de terceros.

Según el estudio de Radios Comunitarias de Hugo Carrión (2007), en el Ecuador existen 26 estaciones de radios comunitarias. 9 estaciones en FM y 8 estaciones en FM y AM. Son radios comunitarias: la radio Latacunga, San Francisco, La voz de Ingapirca, Católica de Manabí, ERPE, Sonoonda, Voz del Upano, Matovelle, Chaguarurco, Irfeyal, El buen pastor, Hcm1, Sucumbios, Ilumán, Luz y vida, Voz del santuario de Baños, Guamote, Mensaje, Antena libre, Católica de Cuenca, Ondas de Paltas, Ideal Tena, Radio Puyo, Frontera, Runacunapac y Santa Cruz (Carrión, 2007, p.12).

1.6.2. Radios comunitarias y Ley de Comunicación de Ecuador

Después de la Ley de Radiodifusión y Televisión de 1975, en Ecuador apareció la Ley Orgánica de Comunicación (LOC) el 25 de junio de 2013. El debate para la aprobación de esta Ley demoró casi tres años, en medio de polémicas por parte de la oposición que afirmaba que lo que se gestaba era una ley mordaza que atentaba en contra de la libertad de expresión. Por otro lado, la tesis de gobierno era que la nueva LOC constituía un marco legal revolucionario para democratizar la comunicación.

La nueva Ley de Comunicación establece sobre la distribución equitativa de las frecuencias, en el Art. 106 que: “Las frecuencias del espectro radioeléctrico destinadas al funcionamiento de estaciones de radio y televisión de señal abierta se distribuirá equitativamente en tres partes, reservando el 33% de estas frecuencias para la operación de medios públicos, el 33% para la operación de medios privados, y 34% para la operación de medios comunitarios” (Registro Oficial. Ley Orgánica de Comunicación, 2013). Los medios comunitarios ya fueron reconocidos en la Constitución ecuatoriana de 2008

En gran medida los logros alcanzados en cuanto a los medios comunitarios en la Ley de Comunicación es mérito de CORAPE y de la Red de Autoconvocados, que recorrieron varias provincias del país para recoger propuestas relacionadas con el derecho de los ciudadanos a la comunicación. CORAPE desde 1990 había interpuesto demandas de inconstitucionalidad a la Ley de Radiodifusión y Televisión por la discriminación que sufrían las radios comunitarias; primero porque eran tratadas como comunales y segundo, porque esas radios no podían acceder a frecuencias de alta potencia y no tenían libertad para contratar publicidad. Para la Secretaria Ejecutiva de CORAPE, Gisela Dávila, la asignación de un 34% de frecuencias para radios comunitarias es un verdadero logro e implica no solo la democratización del espectro radioeléctrico, sino de la comunicación en sí misma.

El Estado ecuatoriano impulsó el Proyecto de Creación de Red de Medios comunitarios para pueblos y nacionalidades indígenas, en el 2010. Antes este proyecto estaba a cargo de la Secretaría de Pueblos y Nacionalidades; hoy lo dirige la Secretaría Nacional de la Política. Según la Agencia Andes (29/10/2013) Ecuador tendrá 54 radios comunitarias hasta 2015.

Para Fernando López, anterior gerente de radios comunitarias, la consolidación de esta red de medios será para “construir un proceso de comunicación fluida entre las instituciones del gobierno y los diversos actores sociales” (Agencia Andes, 2013). El propio gobierno destinará asesoramiento técnico y de gestión para el diseño de los modelos de radio comunitaria en el país. Las cifras ambiciosas del gobierno sobre el número de radios comunitarias no coinciden con el dato que consta en CORDICOM, según Gisela Dávila: en el Ecuador existe entre 20 y 30 medios comunitarios. (G. Dávila, comunicación personal, 27 de febrero de 2015)

En 2007, la Red Infodesarrollo realizó un estudio sobre la situación de las radios comunitarias asociadas a CORAPE. Con este estudio se supo que habían 24 radios comunitarias, cuya cobertura abarcaba 54 zonas en Sierra Centro Sur, Sierra Centro Norte y en el Oriente (CLACPI, 2013). En el 2011, la Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana, se entregaron 13 frecuencias de radio y equipos a las nacionalidades indígenas.

Gisela Dávila reconoce como un error pensar a la radio comunitaria tan solo como un tipo de propiedad de radio, que se le puede asignar sin ningún seguimiento a cualquier comunidad, solo por cumplir lo que dice la ley. Por el contrario, las frecuencias para radios comunitarias deberían asignarse cuando exista alguna necesidad comunitaria. Las comunidades y grupos organizados no pueden esperar solo la asistencia estatal, sino que buscarán modos de financiamiento, si la radio se convierte en un medio que impulse su desarrollo (G. Dávila, comunicación personal, 27 de febrero de 2015).

La historia confirma que el surgimiento de los primeros medios populares en el Ecuador no fueron abanderados por las instituciones sino que nacieron como una necesidad de buscar alternativas de comunicación descentralizadas y distintas al de los medios hegemónicos. Para que la creación de medios comunitarios no solamente responda al cumplimiento de la Ley, se requiere del análisis de los contextos de las comunidades y de los grupos sociales y de dos insumos fundamentales. Primero, el conocimiento teórico profundo del carácter de un medio comunitario y segundo, una aproximación a la realidad comunitaria, para constatar las necesidades apremiantes de la población y convertir a la comunicación a través de la radio en un eje transversal de desarrollo.

CAPÍTULO 2

Radio popular, la comunicación para el desarrollo.

Para iniciar la discusión teórica sobre la comunicación y la radio popular ligada con el desarrollo, es necesario remitirse primero a algunos paradigmas que han regido la práctica de la comunicación en los medios masivos. Esas premisas están ligadas a la dominación y control social, que crea modelos de convivencia para desvirtuar cualquier alternativa distinta a la de occidente. A partir de la crítica de estos postulados, que son aquellos de la comunicación funcionalista y vertical, se pueden aterrizar conceptos más relacionados con la comunicación participativa regida por el diálogo comunitario.

2. Comunicación, cultura y desarrollo.

Desde Latinoamérica varios teóricos de la comunicación cuestionaron los modelos funcionalistas y estructuralistas. Los estudios incluían una reflexión que no se limitó al hecho de la transferencia vertical de la información entre un emisor y un receptor, sino el análisis de las mediaciones que implica la recepción del mensaje. “Las mediaciones constituyen las articulaciones que se dan entre los medios de comunicación, los emisores y los receptores; los procesos de emisión y recepción parecen estar mediados por aspectos provenientes de fuentes internas y externas al sujeto: instituciones, organizaciones, relaciones, ideas, repertorios y referentes culturales” (Dubravcic, 2002, p.44).

Desde la óptica de la dominación en comunicación, el receptor como ente de manipulación permite la complicidad con los opresores, lo que da paso a la hegemonía de los medios y también de la cultura de la élite; así lo planteó Jesús Martín Barbero (1978). El receptor es pasivo, acrítico y es pensado como masa o pueblo ignorante que debe ser instruido. Por otro lado, está el emisor que es el detentor del conocimiento y representa a una élite. En el libro de Guillermo Sunkel (1999) denominado *El Consumo Cultural en América Latina*, constan textos de Jesús Martín Barbero que plantean ante este régimen estático, la deslegitimación de la división entre la esfera de la producción y la creatividad, de un lado; y la del consumo, pasividad y conformismo, del otro.

Aquí lo que se pone en cuestión es la centralidad del texto, en donde los otros también pueden ser productores de saberes, y por lo tanto es posible la retroalimentación. Se trata de una comunicación entre iguales. Barbero (1982) menciona a H. R. Hauss y W.

Iser para explicar que la lectura como actividad en donde los significados se organiza en un sentido, hay reproducción, pero también producción que “cuestiona la centralidad del texto-rey y al mensaje entendido como lugar de verdad que circula en la comunicación” (Sunkel, 1999, p.13). Es un texto que no permite la deliberación pues está cargado de los valores de la cultura dominante que son reforzados por los medios y ostentan un carácter omnipotente. Sin embargo, la alternativa que postula Barbero (2002) es que el oprimido debe dejar su condición de cómplice del poder para forjar su propia libertad y romper cualquier forma de populismo.

La discusión sobre el emisor oprimido, nace de la invención de lo masivo por parte de la burguesía para referirse a las masas y legitimar su dominación como “clase universal” (Barbero, 2002). Se trata de un proyecto histórico que anula la diferencia y la identidad cultural específica con un afán homogeneizante. La clase dominante mira con desprecio lo popular porque ella mismo lo construye y las masas se auto reconocen con esa definición ajena. Esta dinámica se repite en todos los ámbitos de la cultura, en los gustos y también en los medios. La supuesta pasividad de las clases populares da campo abierto para que las élites, desde sus diferentes aparatos de dominación, tomen sobre lo socialmente aceptado y lo marginal.

Lo cultural, como dice Barbero, hay que verlo como relaciones dominio que genera hegemonía, que niega lo popular como cultura. El problema es que los análisis se lo siguen haciendo desde lo que Rosa María Alfaro (1987) denomina “etnocentrismo de clase” y no volteamos a mirar las producciones y expresiones de los grupos populares. Este etnocentrismo hace que identifiquemos a la cultura de masa con lo vulgar, lo del pueblo y aquello que produce inevitable alienación.

Las nuevas discusiones sobre lo que Jesús Martín Barbero (2002) denomina la “recuperación histórica” superan la razón instrumentalista de los medios para transmitir los intereses de clase, sino “de una historia de los procesos culturales en cuanto articuladores de las prácticas comunicativas con los movimientos sociales” (Barbero, 2002, p.129). Lo alternativo de la comunicación empieza por desviar la discusión hacia lo más cercano. Es importante, según este autor, dejar muchos de los postulados abstractos de la teoría para pensar en los movimientos sociales desde la comunicación y pensar que lo alternativo se funda en las prácticas sociales.

En la forma de comunicación descentralizada su desarrollo no se ciñe al desarrollo tecnológico, cuyos instrumentos están controlados por los mismos grupos dominantes, sino a la diversidad de relaciones que pueden generarse desde los sectores populares. De la misma forma, esas prácticas de comunicación colectiva no solo pueden ser descritas desde la lógica mercantil de los medios, sino desde de los cambios culturales más profundos (Barbero, 2002).

Barbero (2002) establece que la comunicación no debe ser limitada a una simple imposición cultural porque anula la capacidad de creación que tiene los pueblos que al final quedan sometidos al sistema transnacional. La cultura no puede ser simplemente relacionada con los teatros, bibliotecas, museos o con las expresiones de las élites, que anula siempre las formas individuales. A veces se puede pensar que la cultura es un “proceso ensamblado multinacional, una articulación flexible de partes, un montaje de rasgos que cualquier ciudadano de cualquier país, religión o ideología pueden leer o usar” (García Canclini, en Ulloa, 2007, p.113). La base de la transformación es dejar los moldes para emprender un desarrollo autóctono y autónomo.

Esa transnacionalización la explica Jesús Martín Barbero en su texto *Identidad, desterritorialización y nuevas socialidades* (2002):

Más que en términos de homogeneización, la transnacionalización tiene que ser pensada como dislocación de los ejes que articula el universo de cada cultura. [...] Mientras las fuentes de producción de cultura son desplazadas de la comunidad hacia aparatos especializados, las formas de vida son poco a poco remodeladas y sustituidas por patrones de consumo separados del “núcleo creador” que constituye según P. Ricoeur, el fondo vivo de cada cultura. Ahora bien, subordinadas y entrelazadas a esos dispositivos las diferentes lógicas culturales de los pueblos dan lugar a la formación de nuevas identidades, a la reconstrucción del sentido de lo nacional y lo local, Las propuestas de la industria cultural con tomadas pero también reformuladas. (p. 150-151)

La acción de la comunicación transnacional sí condiciona el desenvolvimiento de las comunidades y grupos subalternos pero no como un proceso enajenado, sino como una dosis inevitable de influencia que llega por acción de la globalización, que esos grupos son capaces de reinterpretar e incorporarlos a sus formas culturales propias.

La comunicación y la cultura están ligadas porque la expresión de los grupos y de los individuos se origina en la reproducción de todo su material simbólico, su cosmovisión, creencias y modos de vida. A la comunicación se la debe asumir como praxis y expresión cultural con “señas que nos hablan de ese universo simbólico que nos permite ser como somos, legitimarnos como diferentes” (Ulloa, 2007, p.21).

La cultura y sus prácticas son ampliamente transmitidas por los medios y también legitimada. Los grupos marginados jamás se han encontrado representados en ellos. Es por eso que urge un acercamiento a las realidades locales para descifrar sus formas culturales que son capaces de generar una nueva comunicación. “Los medios son agentes culturales de socialización” y la mediación que ellos generan “significa poner en relación distintos órdenes de significación o de experiencia” (Dubravcic, 2002, p.54)

La cultura es alimentada también por los sistemas educativos o por los medios de comunicación. Cuando se trata de una imposición cultural, no se tolera la diferencia y los grupos subalternos suelen asumir aspectos de la clase dominante (Dubravcic, 2002) Según Marta Dubravcic “la comunicación se constituye en un proceso de interacción simbólica, por lo que los análisis de comunicación empiezan a tomar en cuenta los sistemas simbólicos, las significaciones de la ideología, las conexiones existentes entre culturas, y que dan lugar a una dinámica de transformación permanente” (Dubravcic, 2002, p.43). En una sociedad mediatizada los medios de comunicación son los reproductores predilectos de la cultura, pero son pocos los espacios para los grupos marginados o étnicos.

La comunicación es interacción y por lo tanto implica un intercambio cultural. En el caso de los medios, los públicos son agentes sociales que escogen e interpretan los mensajes según su rol y función que cumplen en la sociedad. La comunicación en general involucra más manifestaciones y relaciones interculturales. Según Dubravcic (2002) los procesos de comunicación están determinados por elementos de la cultura, por mezclas e hibridaciones y si existieran efectos por parte de los medios estos serían en la línea. Es decir, la influencia del medio de comunicación sería en cuanto a la generación de reproducciones simbólicas y formas de interacción colectiva o individual.

2.1. Un enfoque comunicacional para cada visión de desarrollo

Para poder plantear un lineamiento de acción dentro de la comunicación es necesaria la definición exacta de lo que implica el desarrollo y cómo este se construye. Aquel esfuerzo permitirá conocer el grado de participación de las poblaciones; saber si ellos son artífices de su propio “progreso” o si cumplen recetas modernizadoras pensadas desde los gobiernos o los organismos internacionales.

El enfoque convencional de desarrollo se lo identifica con el crecimiento y el progreso de las sociedades. Ese desarrollo está ligado a “la aplicación de las innovaciones “científico-técnicas” a las actividades productivas que conduce a la modernización de las instituciones sociales y de las formas de vida de la población” (Mesa citado por Marí, 2011, p.166). Este esquema piensa al desarrollo en términos numéricos y macroeconómicos, gracias a los cálculos del Producto Interno Bruto (PIB) o la renta per cápita. Sin embargo esas cifras positivas, no se relacionan con el mejoramiento de las condiciones de vida de la mayoría de la población. Por ejemplo, el producto interno bruto en América Latina ha ido en aumento pero aquello no se traduce en una reducción de la pobreza (Hoerberichts y López, 2011). El modelo desarrollista lo único que ha provocado es la aniquilación cultural de los pueblos (Ulloa, 2007). De paso, al estar los pueblos marginados sometidos a esos patrones de desarrollo también se aniquilan sus formas autónomas de comunicación, que radica en los saberes locales y ancestrales. Los patrones comunicativos también son exportados para homogenizar la palabra.

De este modo, los países desarrollados tienen las claves para sacar del retraso a las sociedades subdesarrolladas, como si ellos tuvieran un alto grado de evolución. Por ejemplo, el Fondo Monetario Internacional ha impuesto a los países modelos de crecimiento económico mediante ajustes a la inversión sociales y la liberalización de los mercados; esas medidas supranacionales terminan por ahogar las iniciativas locales. En esa dinámica se instaura la lógica de beneficiarios-benefactores.

Para Robert Agunga en su artículo *La brecha de la heterofilia* de 1990 (Gumucio y Tufte, 2008), los benefactores son los agentes del cambio, que influyen directamente sobre las decisiones de los pueblos y propician la transferencia de tecnología, con un sentido neocolonialista o altruista. Por otro lado, dice ese autor, en el nivel de los beneficiarios

están las familias campesinas que deben ser atendidas porque sus formas de desarrollo resultan precarias para los benefactores.

Frente a este panorama, la alternativa de varios autores tiene que ver con la transformación estructural de ese modelo de desarrollo. Algunos de los cambios incluyen: la satisfacción de las necesidades humanas y un desarrollo endógeno que tenga armonía con el medio ambiente (Nerfin, 1977 citado por Marí, 2011, p. 166). El concepto de desarrollo endógeno es clave pues significa la explotación de las capacidades de las comunidades locales.

Aquello implica una adaptación de las propuestas de desarrollo a las necesidades sociales, económicas y ambientales de la población. Es una forma de apropiación de la transformación territorial, con una gestión autónoma de la comunidad que propicia el desarrollo humano con solidaridad y un alto grado de organización social. Este enfoque es contrapuesto al que privilegia la acumulación del capital y la predisposición al consumo como medidores del progreso económico.

La comunicación se ha sostenido durante mucho tiempo en la lógica del mercado. Es por eso que en 1980 se emite el informe McBride desde la UNESCO para explicar los modelos alternativos de desarrollo, que incentiven una comunicación democrática. Víctor Marí (2011) menciona algunos de los postulados de este informe:

“El desarrollo debe proceder del crecimiento humano, de la confianza del pueblo en sus propias fuerzas y de la justicia social. Si se aceptan tales consideraciones, el proceso de desarrollo llegará a ser progresivamente endógeno y autodependiente, al supeditar los imperativos del capital y de la tecnología a los intereses del pueblo y al facilitar la mayor participación posible de los ciudadanos en la toma de decisiones. Este modelo de desarrollo precisa una percepción diferente de la función de la comunicación. Las preguntas deben venir de abajo, lo cual sugiere la necesidad de interesarse más por los medios de comunicación modestos, controlados en el plano local. La comunicación horizontal, que permite el diálogo y la relación directa, tendrá la prioridades sobre la comunicación vertical y descendente...”
(p. 177)

La comunicación puede desempeñar muchos papeles según las agendas de quienes los dirijan. Según McQuail (1991, en Marpi, 2011) los medios están relacionados con la configuración del orden social: Los medios pueden tener una función centrípeta si su afán es el control o centrífuga si procuran la apertura de la diversidad y el desorden social . Esto

quiere decir que los medios de comunicación son capaces de generar rupturas a los sistemas dominantes, gracias al trabajo de la organización.

El desarrollo para muchas comunidades no está regido por el lucro o el consumo sino por el capital social. Para Cesar Ulloa (2007) el capital social se asocia con la comunicación horizontal, porque como práctica permite el diálogo y la libre circulación de información. “El capital social es el agregado de los recursos actuales o potenciales de que se dispone por pertenecer a un grupo, por la red social más o menos institucionalizada de que se disfrute” (Bourdieu, 1983, citado por Martínez, s/f, p.8) Gracias al capital social los individuos sienten pertenencia a un grupo, cuyos integrantes comparten similares formas de expresión culturales que resulta ser un factor de cohesión social.

La comunicación puede ser factor del desarrollo y como práctica para el fortalecimiento cultural. Para Barbero (2002) el afán de revitalizar la identidad de los pueblos muchas veces está condicionado a los bloqueos en comunicación. En otras ocasiones pudieron truncarse proyectos por la ambigua definición inicial de desarrollo. La explicación clara de este término terminará en el planteamiento de la forma de comunicación.

2.2. La comunicación para el desarrollo

La comunicación para el desarrollo suele ser relacionada con el asistencialismo. Con este modelo, los medios son un puente para ejecutar proyectos estatales y de ONGs, que de ningún modo son pensados por las comunidades. Es decir, como lo afirma Cesar Ulloa (2007) el modelo de desarrollo es una especie de recetario que hay que imitar. El medio de comunicación se transforma en el instrumento mediante el cual se mejora los procesos productivos.

El gobierno de Estado Unidos en 1950 emprendió investigaciones sobre la comunicación para el desarrollo para impulsar programas de asistencia tecnológica en las zonas agrícolas rurales en Latinoamérica. “Sin embargo, estos estudios no prosperaron pues tenían un marcado carácter utilitarista y estaban enmarcados en el paradigma desarrollista, donde se potenció el uso de los medios para desarrollar la tecnología, específicamente agrícola, y asegurar la dependencia aún mayor a Estados Unidos” (Hernández, M., Garabito, S., 2012) Por un lado, se entendió que el control de la

comunicación en zonas rurales implicaba aumento de la producción, pero por otro, aparece la reflexión de cómo los Estados proporcionan recetas de desarrollo colonialistas a zonas marginadas.

Frente al utilitarismo del medio, está la visión de la comunicación para el desarrollo humano local. “Esta propuesta contribuye a potenciar en las comunidades, distritos, provincias o regiones nuevas formas de organización, de entender y ejercer la democracia y participación” (Hoeberichts y López, 2011, p.14) Este enfoque de la comunicación consiste en la aprobación de la gente del medio de comunicación, para a través de él generar ciudadanía y sujetos activos que propongan alternativas de desarrollo que empaten con su realidad social y cultural; la población ya no es más beneficiaria

En el libro de Hoeberichts y López (2011) titulado *Comunicación y Radio para el Desarrollo Local*, se relatan varias experiencias de radios comunitarias del Perú, en donde los pobladores manifestaron que su vigencia respondía a una necesidad por solucionar los problemas locales. Ellos demostraron que solo gracias a la organización es posible el control total de esos medios. El éxito de esas iniciativas se asentó en varios pilares. El primero fue el de la comunicación que emergiera de lo humano, empoderado por las personas que fueran capaces de plantear algún proyecto sostenible de desarrollo. Después, esa propuesta debía tener un carácter integral mediante la consideración de las manifestaciones culturales de los grupos, el respeto del medio ambiente y la participación libre de todos los actores. Ese enfoque de desarrollo humano local promueve la ciudadanía, que actúe con autonomía y con capacidad organizativa (Hoeberichts y López, 2011)

Para Luis Ramiro Beltrán (Gumucio y Tufte, 2008), en su estudio sobre *Desarrollo Rural y Comunicación Social*, los medios de comunicación occidentales orientan sus mensajes solo a las audiencias urbanas porque ellos constituyen el mercado. Resulta ilógico que ese tipo de medios se vuelquen a escuchar las historias de los campesinos, porque no son focos de consumo. Ni los códigos ni el mensaje están adaptados para el sector rural. Y si se crean segmentos de programación especialmente en la radio, son para darle al campesino información tecnológica con fines productivos, desatendiendo así las dimensiones socioculturales del esfuerzo de desarrollo. Ese tipo de comunicación fue llamada popular por estar vinculada con el campo o con las minorías.

Según Marta Dubravcic (2002) se trataba del uso de los medios con una visión instrumental para transferir tecnología para la innovación en el campo agrícola, por lo que la comunicación continuaba funcionando desde la linealidad de los discursos. Para Erskine Childers el desarrollo son los procesos en los que estimula la búsqueda de mejores condiciones de vida; un desarrollo que es cultural y no solo de abastecimiento de insumos materiales (Gumucio y Tufte, 2008). Los medios de comunicación pueden convertirse en coautores de iniciativas ciudadanas.

Tanto para la radio o para otros medios populares y comunitarios, los mensajes terminan siendo totalmente subjetivos, porque existe una finalidad: el desarrollo, como lo defiende Juan F. Jamias (Gumucio y Tufte, 2008). Para este autor la comunicación para el desarrollo la rigen los siguientes principios: Aquello que se comunica posee un valor positivo tácito, es decir, que se deben impartir en los medios aquellos postulados que permitan alcanzar los objetivos de los proyectos, para eliminar el analfabetismo o aplacar la desigualdad social. La comunicación para el desarrollo es pragmática, pues se la juzga a partir de los resultados.

Para Guran Hedebrö no se trata de usar la comunicación para viabilizar programas de asistencia a personas afectas; eso mantendría el enfoque predominante de la comunicación de arriba hacia abajo. Tenemos una comunicación de apoyo cuando el gobierno dice que quiere mejorar las condiciones de los pobres a través de los medios y pretenden implantar su modelo político y económico en las comunidades (Gumucio y Tufte, 2008). Por el contrario, la comunicación es indispensable para el cambio social, siempre que esté controlada por la comunidad y no por los grupos de poder, tanto económicos como políticos.

La concepción del desarrollo endógeno está ligada con la comunicación para el cambio social. El autor que la define es Alfonso Gumucio (2004) en su texto *El cuarto mosquetero*:

“La comunicación para el cambio social es una comunicación ética, es decir, de la identidad y de la afirmación de valores; amplifica las voces ocultas o negadas, y busca potenciar su presencia en la esfera pública. Recupera el diálogo y la participación como ejes centrales; ambos elementos existían entrelazados con otros modelos y paradigmas y estaban presentes en la teoría como en un gran número de experiencias concretas, pero no tenían carta de ciudadanía entre los modelos dominantes, de modo que no alimentaron suficientemente la reflexión. Esta comunicación que comienza ahora a recuperar terreno es como el

cuarto mosquetero, presente junto a los otros tres, aunque no se le cuenta todavía. Entra un poco más tarde en escena, pero su contribución es definitiva” (p.6-7)

La comunicación puede ser pensada desde los enfoques del cambio social y el desarrollo cuando se desvincula de los centros de poder que creen tener las fórmulas para el progreso comunitario. Hacer de la comunicación una práctica participativa es una apuesta por legitimar las formas culturales particulares y autónomas que tienen los pueblos y negar los modelos asistencialistas que asimilan a los medios como instrumentos de penetración más no cómo entes efectivos que promueven el desarrollo.

2.3. Lo popular como lo alternativo y colectivo.

2.3.1. Lo popular como dominación

Para poder definir a la comunicación popular es necesario revisar teóricamente el concepto de lo popular y su transformación. Lo popular durante mucho tiempo se configuró como un mito pensado desde la clase ilustrada. Según Martha Dubravcic (2002) lo popular es asociado con lo subalterno en contraposición de lo hegemónico. Los sectores populares serían lo equivalente a un grupo maleable en donde no existe el individuo y cuya conciencia está prácticamente anulada. Antes, se lo relacionaba con lo rural o lo campesino; por lo tanto, la ciudad era su negación en donde casi se hicieron efectivos los procesos de modernización (Dubravcic, 2002). Una vez que lo popular se traslada al espacio urbano se relaciona con lo masivo. (Barbero, 2002)

Los campesinos fueron considerados como “pareas rurales”, sin historia porque su qué hacer se lo limitó siempre a lo productivo. Bajo la premisa de que esas clases populares eran pasivas, los proyectos verticales de desarrollo llegaban en forma de persuasión (Dubravcic, 2002). Este sector, según las clases dominantes, debe ser transformado para mejorar el aparato productivo, deben asumir parámetros occidentales no solo para maximizar los beneficios de la tierra sino para modificar sus conductas.

Por otro lado, la concepción de lo popular se desplaza del campo para referir al pueblo en general. El pueblo se desenvuelve en un espacio sin límite, en donde todos comparten intereses comunes (Dubravcic, 2002). Aquí lo popular podría tener doble matriz, pues desde dentro se aceptan las diferencias culturales, pero al mismo tiempo hay un eje cohesionador que son los intereses compartidos. Estos grupos no tienen capacidad

de decisión porque el poder lo ostentan las élites así como el control cultural; así nace la condición del oprimido. “Paulo Freire destaca dos características de la cultura oprimida: el fatalismo, que contrario a lo que se plantea en el esquema del cambio social, se define ahora como una situación histórica y sociológica y no como un trazo esencial de la forma de ser del pueblo; y la autodesvalorización, otra característica de los oprimidos que resulta de la introyección que hacen de la visión que de ellos tienen los opresores” (Dubravcic, 2002, p.30)

Jesús Martín Barbero (2002) analiza lo popular desde el afán de las élites por crear la distinción y al campo exclusivista de la cultura. Las masas, según la visión aristocrática, no tienen posibilidad alguna del disfrute de la cultura y mucho menos capacidad de creación; esa creatividad que dominan las clases altas marca la frontera entre lo culto y lo inculto. Como no hay producción en el ámbito popular, la industria es la encargada de satisfacer sus demandas y eso genera dominación.

A lo popular desde la lógica dominante se la piensa desde dos aristas: desde lo positivo y negativo, unas veces prefiere la resistencia y otras es objeto de manipulación o “versión degradada y funcional de la cultura élite” (Barbero, 2002, p.136) Para este autor, lo popular es la negación de lo ilustrado, no es verdadera cultura; es más bien lo vulgar y si algo puede extraerse de ella son simples reflejos culturales

Las élites afirman que lo popular tiene un sentido histórico menos importante y que no son capaces de remontarse a sus orígenes, pues no existen. Esa afirmación la plantea Marta Dubravcic (2002) para explicar que las clases populares obran desde los usos y la praxis; ellos piensan sus raíces desde el presente y están en constante transformación por las prácticas. Su origen se expresa "como hecho y más no como esencia, posición relación y no sustancia” (Dubravcic, 2002, p.48)

Si hablamos de los medios de comunicación, existen algunos que se han denominado populares porque su destinatario es el pueblo, *la mayoría*. Según Santiago Martínez (RED AMLAT, 2012) el destinatario popular tiene tres acepciones. La primera, la del destinatario popular popularizado, que refiere a lo que gusta a las multitudes, lo que más vende. Después, el destinatario desde lo popular tradicional, que refiere a los adultos empeñados a rescatar en reivindicar lo nacional. Le sigue el destinatario popular plebeyo, al que se atribuyen bajas condiciones sociales y culturales y son objeto de

estigmatizaciones y estereotipaciones. Lo plebeyo es lo no deseado y a pesar de ello, Santiago Martínez afirma que “la construcción de lo popular se produce fundamentalmente como un estilo diferenciado de vida y no desde la desigualdad o relaciones que puedan tener aires de dominación” (RED AMLAT, 2012, p. 208)

Estas definiciones de lo popular no solo están ligadas al campo sociológico, sino también al de la educación y a los medios de comunicación. Marta Dubravcic (2002) en su libro *Comunicación popular: del paradigma de la dominación al de las mediaciones sociales y culturales*, menciona a Paulo Freire como uno de los primeros en definir la cuestión de lo popular-oprimido en relación con la educación y de paso también con la comunicación.

Para Paulo Freire, la pedagogía se plantea como acción política y operativa y de ahí su vinculación con lo popular como cultura de los oprimidos, consecuencia de las luchas históricas que se estaban librando. Podría suponerse que se trataba de la teoría del cambio, que consideraba a la persona como eje y agente crítico del proceso de liberación y en el cual la teoría y el lenguaje se constituían en lugar de lucha y de posibilidades que daban sentido a la experiencia y orientación política a la acción. La lucha del oprimido solo tenía sentido en tanto sea recuperación de su humanidad y no se convierta en potencial opresor. La superación de la contradicción opresores-oprimidos solo podría ser realizada por estos últimos y suponía la desaparición de los primeros en tanto clase que oprime (p.33)

Para María Cristina Mata, en su texto *Radio: memorias de la recepción*, explica que el abordar la identidad de los sectores populares desde la radio implica responder a ¿Quiénes somos?; se trata de una identidad que no es esencia, sino tiene un carácter histórico. El propio reconocimiento de los sujetos populares es a través de las representaciones que hacen los otros – las élites- sobre ellos. Se tratan de las versiones más convincentes de la sociedad que son elaboradas por el propio Estado y las instituciones de poder para “asegurar el proceso de reproducción social”. (Mata citada en Gumucio y Tufte, 2008)

Aunque el rastro de lo masivo atravesase inevitablemente a lo popular, la contraparte es el poder de reacción que poseen estos sectores. Estos grupos pueden pensar en la acción política para poder neutralizar la acción de lo masivo. Si existe tal liberación de la que habla Freire será por parte de los oprimidos después de superar la lucha histórica con sus opresores. Sin embargo, ver lo popular simplemente desde la polaridad reduce el análisis a disputas por la conservación del poder de las clases dominantes, y olvida la amalgama de

relaciones posibles entre los sujetos populares; es una interacción de donde nacen identidades heterogéneas.

2.3.2. Lo popular alternativo

La definición general de lo popular asociada con el pueblo de conciencia homogénea y de fácil manipulación es una concepción elitista y aristocrática. Si cambia el enfoque y lo popular se lo explica desde los movimientos y los grupos de base veremos que es posible una mirada crítica para desaparecer el concepto de dominación que parecía no dejar espacio para la acción de los sectores marginados.

Para Barbero (2002) esa dominación puede también ser convertida en memoria para la identidad. Los grupos populares pueden tomar esos recursos, deformarlos y convertirlos en resistencia. Por ejemplo, lo masivo pasa a ser “una nueva forma de socialidad”. De ahí que pensar lo popular desde lo masivo no implica necesariamente alienación o manipulación, sino nuevas condiciones de existencia y de relaciones” (Dubravcic, 2002, p.50). La homogeneización que produce la cultura de masas como orden social estará presente, pero las personas también son capaces de actuar como sujetos sociales, determinar sus gustos y avalar sus experiencias para crear su identidad.

En las clases populares se gestan relaciones, procesos de producción simbólica que afectan a la producción cultural (Dubravcic, 2002). Aunque esos grupos no puedan remitirse a un pasado histórico para ser legitimados, sus experiencias en el campo social y los usos independientes de la cultura demuestran que están el campo de la creación. Lo popular es un hecho y no esencia.

Lo popular sufre transformaciones constantes y de las conexiones entre personas nacen expresiones particulares. Aunque existe la posibilidad de la diferencia, el hecho colectivo no está excluido, porque existirán patrones o intereses comunes que los unan. Según Oropeza, citado por Martínez “lo popular es fragmentario, diferencia, emergencia particular en configuraciones multiculturales que permiten la convivencia entre una diversidad de estilos de vida” (RED AMLAT, 2012, p.214). Cuando los medios pasan a responder al interés humano y social en general es posible esa participación.

El discurso alternativo inevitablemente tendrá una matriz desde lo popular. Sino, como dice Martín Barbero (2002), se convertirá en un juguete y máquina de dominación.

La demarcación de un cuerpo colectivo es hablar del nosotros inclusivo (RED AMLAT, 2012) que tiene capacidad para decidir y participar. Si lo popular sigue siendo visto desde lo marginal, la condición de inferioridad de las clases subalternas permanecía. Santiago Martínez dice que si a lo popular se lo sigue asociando con la subalternidad, no se puede ver a lo popular como lo irreverente y cuestionador, como una “otredad potencialmente conflictiva” (RED AMLAT, 2012, p. 216)

Jesús Martín Barbero (2002) en su libro *Oficio de Cartógrafo*, dice que lo popular permite múltiples manifestaciones y mucho más cuando los medios se acercan a áreas locales.

“Lo popular se configura entonces como ese “lugar” desde el que se hace posible históricamente abarcar los procesos de comunicación, tanto los que desbordan lo nacional “desde arriba”, es decir, los procesos-macro que involucra la puesta en funcionamiento de los satélites y las tecnologías de la información, como los que desbordan “por abajo” desde la multiplicidad de formas de protestas “regionales”, locales, ligadas a la existencia negada pero viva de la heterogeneidad cultural. Lo popular nada tiene que ver entonces con el sentido de marginalidad del que no ha logrado liberarse ciertas reflexiones sobre la comunicación alternativa y que remite en últimas a las tramposas teorías de la cultura de la pobreza” (Barbero, 2002, p.126)

Más bien la mirada se vuelca hacia lo local en donde es posible explotar la riqueza cultural cuyos discursos no son producto de la reproducción de los discursos dominantes. Si lo popular también es creación esta se la hará desde diferentes vertientes y miradas; existirán las relaciones de poder, pero no habrá campo para el poder ilustrado centralista.

La mayoría de veces a los medios que deciden el contacto con sectores marginados se los asocia con medios populares. El hecho del contacto no significa automáticamente designar lo popular cuando los mecanismos de comunicación conservan patrones verticales y tradicionales. Si conservamos la visión de lo popular como dominación es indudable que desde los medios de comunicación se reproduzcan las mismas dinámicas de hegemonía y homogeneización. Si pensamos lo popular desde la posibilidad de creación, producción y de la diversidad, la comunicación se tornará en un campo para la participación colectiva.

2.3.3. La comunicación popular alternativa

La comunicación popular alternativa no solo debe vincularse con la negación de los medios tradicionales per se, sino debe proponer una opción diferente frente al discurso de

poder. Este tipo de comunicación propugna la participación colectiva y la aceptación de la diferencia. Mediante un modelo de relación horizontal entre el medio y los públicos es posible el diálogo y el intercambio cultural que es un factor indispensable para el desarrollo humano y comunitario.

A la comunicación popular se la asociaba con movimientos insurgentes que tomaron esencialmente a la radio como instrumento para llevar a cabo sus acciones revolucionarias en regímenes dictatoriales. Sin embargo, preferimos hablar de lo popular de una forma más dilatada para referirnos a sectores amplios de la sociedad que pueden hacer de la comunicación una forma liberadora. Este modelo implica una proximidad con el ámbito local en donde es posible la liberalización del habla. Para ello se debe pensar a lo popular como riqueza y fuente de creación y creatividad. (Barbero, 2002)

Los medios de comunicación tradicionales fijan su tarea en la extensión (de contenidos, de información), es decir, una suerte de difusión de lo que la empresa considera contenido para el consumo de los públicos, para modelar la opinión pública y garantizar el control social. Marta Dubravcic (2002) diferencia la extensión de la comunicación porque aquello es rechazado por los medios masivos porque el hecho de permitir el acceso a la palabra de forma plural reduce su poder considerablemente.

Si vemos a los procesos de comunicación como un empoderamiento del sujeto que puede reconstruir mediaciones sociales es posible desarraigarse de la dimensión ideológica y clasista que prevalecen al momento de pensar la comunicación. “Se vincula, así mismo, lo popular con lo masivo y con el consumo y se pone en primer plano la existencia de formas y expresiones culturales distintas a la hegemónica. De tal manera, la comunicación se torna plural y acorde a las demandas ciudadanas que expresan la más amplia diversidad” (Dubravcic, 2002, p.58). Aunque estamos conscientes que los medios en sí mismo encarnan el poder, es posible pensar otras alternativas fuera de la lógica de la dominación.

El análisis de la comunicación no puede solo concentrarse en el hecho de la dominación, que sí existe, porque eso elimina la premisa de que las clases populares son capaces de acción. Tal vez en las ciudades, en donde no hay un reconocimiento real del origen cultural de los individuos, la lógica homogeneizante de los medios prevalezca. Sin embargo, en los grupos indígenas, por ejemplo, las expresiones culturales pueden convertirse en una coraza de resistencia frente a la cultura occidental.

Si esos grupos convertidos en marginales poseyeran un medio tendrían un facilitador para su fortalecimiento y la posibilidad de encontrarse con ellos mismos expresados a través de esos canales. Pero no todo instrumento exterior debe ser banalizado. Un importante ejemplo es la apropiación de la tecnología que explica Barbero (2002) como uso popular para la resistencia. Ese fue el caso de Argelia, en donde los pobladores tomaron a la radio como un vehículo para reafirmar su identidad en la batalla por su independencia. La radio sirvió para hacerse oír.

La comunicación alternativa, sin embargo, no siempre ha cuestionado las estructuras del discurso hegemónico, sino que se ha limitado a la pugna por el acceso a la tecnología para sectores marginados. “Necesitamos investigar esa ideología tecnócrata que permea y esteriliza muchos esfuerzo de contrainformación, de comunicación “alternativa”, precisamente porque lo alternativo en ellas no llega a cuestionar verdaderamente las estructuras ideológico-políticas de la producción de la información” (Barbero, 2002, p.115). Es ahí en donde este autor, junto a Néstor García Canclini, mencionan que a las prácticas de comunicación relacionadas con los medios privados se las ha satanizado como instrumentos de dominación y que a las iniciativas populares se las ha catalogado como revolucionarias, por el solo hecho de llamarse alternativas.

Máximo Simpson (1984) en su artículo *Comunicación Alternativa y Democracia*, explica que la comunicación alternativa es vista algunas veces como lo opuesto a los medios masivos por su carácter artesanal y autogestionario, pero más bien se la debe asumir como un cuestionamiento del discurso dominante.

La comunicación alternativa no constituye solamente un antídoto frente a las estructuras transnacionales, sino una propuesta y un proyecto que cuestiona la concentración del poder comunicacional independientemente de las razones que se aduzcan para legitimarlo; y todo ello, en la inteligencia de que las estructuras comunicacionales - simétricas o asimétricas- constituye en gran medida una expresión de las relaciones de poder y un espejo en el que puede mirarse la sociedad en su conjunto, entendida como una macro estructura comunicacional. (p.38)

La comunicación alternativa visibiliza las relaciones comunitarias y en muchos existe como un “fenómeno de resistencia cultural” (Simpson, 1984). Diego Portales (en Simpson, 1984) afirma que la oposición de la comunicación alternativa a la estructura transnacional de los medios es casi un impulso genético. Es decir, que definirse como

alternativo implicaría rechazar los modelos verticales y unidireccionales y de paso también a las clases dominantes que tienen el monopolio de los medios.

Máximo Simpson (1984) realiza una discusión sobre la hegemonía de las vanguardias intelectuales y políticas y explica que el papel del dirigente, que es el detentor del saber teórico, debe cumplir con la obra revolucionaria de liberar a las clases oprimidas. “Pero el portador de la ciencia no es el proletariado sino la inteligencia burguesa” (Kautsky, 1978, citado por Simpson, 1984, p. 35) De la misma forma, el pensamiento Gramsciano establece el papel protagónico del dirigente intelectual. El papel del teórico sería una función educadora de los grupos subalternos.

A partir de esas reflexiones, la concepción de la comunicación popular emancipadora para algunos teóricos “implica una labor activa de los intelectuales, previa conversión política que los identifique con los intereses populares, a fin de situarse en el lugar social y dentro de la perspectiva cultural de las clases subalternas” (Simpson, 1984, p.36). Es decir, el intelectual es quien puede generar conciencia entre el pueblo para que pueda liberarse. Rossana Rossanda citada por el mismo Simpson (1984) cuestiona esa premisa y establece que no es posible que la conciencia del pueblo pueda nacer de otro sitio que no sea la del ser social.

Otra de las visiones instrumentalistas de la comunicación alternativa es cuando los medios son simples transmisores de las ideas de la vanguardia aunque estén en la oposición o en el poder. La comunicación directa y democrática es contraria a la hegemonía de vanguardia, porque los líderes creen ser intérpretes del sentir colectivo (Simpson, 1984). Estos usan al pueblo para legitimar su poder, y terminan suprimiendo la autonomía popular.

La teoría de que los grupos populares prácticamente no pueden gestar sus proyectos comunicativos de forma autónoma, porque necesitan de la intervención de agentes intelectuales “revolucionarios” que creen tener la receta de la libertad, elimina la posibilidad de autoemancipación de esos sectores. Mina Ramírez propone que los sectores históricamente explotados pueden formar grupos de presión y generar autoconciencia para propiciar su propia liberación (Gumucio y Tufte, 2008). La transferencia del monopolio de los medios de una clase dominante a la nueva élite emergente no implica transformación en los enfoques de comunicación, según Máximo Simpson (1984).

La existencia de medios alternativos como meros instrumentos para oponerse a los medios de masas no deja ver proyectos de más amplio alcance como que lo alternativo implicaría una “democratización de la palabra pública” (Séneca, 1986, en Marí, 2007) Para Rafael Roncagliolo (1999) citado por Marí (2007) es mejor hablar de medios alterativos, que alternativos, porque buscan alterar el orden social y actúan en alteridad, teniendo presente al otro. Este tipo de medios buscarán la participación social.

Según Marta Ducravcic (2002), la comunicación será alternativa si establece una ruptura con la concepción tradicional de la comunicación.

La comunicación popular se reconoce como una práctica de intercambio cultural y simbólico entre actores sociales de las más diversas características culturales, y cuyo proceso de recepción se define más bien como la apropiación determinada por estas diferencias. La comunicación popular será alternativa en tanto estas matrices de diferencias conformen un proyecto que rompa con la rigidez de las anteriores concepciones y prácticas comunicativas” (p.34)

La misma autora explica la importancia de la cultura en la mediación social para que la comunicación pueda ser popular. También autores como Mario Kaplún (2002) colocan a la comunicación democrática como un vínculo para conseguir educación transformadora para que la sociedad mire su realidad de forma crítica.

La comunicación alternativa también significa dar voz a las mayorías. Dar la palabra es una acción política, que supone una revolución en los medios. Pero no se trata de abrir el micrófono solo para conseguir intervenciones, sino consolidar verdadera participación y no imponer agendas a los públicos “La comunicación alternativa históricamente ha venido a ser el resultado de la concientización de los sectores populares y ha nacido no tanto de la utilización de los medios de información colectiva, cuanto del uso de los medios grupales y artesanales” (Gutiérrez, 1984).

La comunicación popular y alternativa está estrechamente ligada con la creación de una sociedad alternativa. Si hablamos de una comunicación para el cambio social, que no responda a intereses políticos ni económicos, sino aquella que se funda en la participación colectiva, los medios dejarán de reproducir en gran medida los órdenes sociales. Se trata de una comunicación que implica activismo social, tal como lo afirma Marí: “es imposible separar el trabajo comunicativo del objetivo político de la transformación social” (Marí, 2011, p.204).

2.3.3.1. El concepto alternativo de la radio

Entre los medios alternativos, los proyectos de radio popular son los que más éxito han tenido, por la proximidad que este medio tiene con el ámbito local y comunitario. Gracias a las radios se han podido crear identidades individuales y colectivas, en rechazo a las “ofertas de sentido realizadas desde el poder” que nacen de los medios tradicionales (Mata citada en Gumucio y Tufte, 2008). La radio es el medio de comunicación de mayor penetración porque acompaña a los oyentes en sus tareas cotidianas sin interrumpir con las rutinas.

La radio en sí misma es popular porque permite la visibilidad de grupos históricamente marginados y los puede convertir en actores. La radio es el medio que más se acomoda a lo popular porque se rige por la cotidianidad del oyente y se convierte en acompañante. Este es un medio cuyo impacto podría superar a los periódicos que son leídos por las “clase ilustrada” y a la televisión que es muy costosa en la producción de contenidos.

María Cristina Mata refiere que la radio con audiencia popular existe porque los oyentes no se sienten representados en otras radios. A estas audiencias las une el ideal de servicio y la cooperación que implica el auto reconocimiento de esos grupos de su desposesión e indefensión. Esto encarna el principio del Estado benefactor que ofrece un servicio al indefenso (Mata citada en Gumucio y Tufte, 2008). Sin embargo, Mata reacciona ante esa tesis para plantear que el servicio y la cooperación deben estar basados en la bondad y la sensibilidad individual que remita al intercambio entre iguales. Las audiencias populares lo que buscan es la identificación y el auto reconocimiento.

Para María Cristina Mata la comunicación que se ejerce en las radios populares dice mucho de “una sociedad debilitada en sus lazos institucionales”, a la que los sectores subalternos acuden para “acceder a los terrenos lejanos de la esfera pública, pues no poseen auténtica representación social y política”. (Mata citada en Gumucio y Tufte, 2008, p. 293). Mata recoge el pensamiento de Jesús Martín Barbero para explicar la memoria el proceso de recepción de las audiencias de la radio popular. La memoria no como hecho nostálgico, pues su función no es hablar del pasado, sino dar paso al proceso de construcción de la identidad colectiva. Gracias a la radio se puede tener visibilidad pública;

se convierte en un espacio de reunión entre amigos y familiares en donde se borran las distinciones sociales.

La radio es un medio que permite el ascenso y el acceso según María Cristina Mata (en Gumucio y Tufte, 2008)

La memoria que tienen los oyentes de la radio y su relación con ella constituye, desde nuestra perspectiva, el lugar imaginario desde el cual se la escucha y desde el cual puede y debe interrogarse su capacidad interlocutoria con el mundo popular. Y si algo emerge con fuerza significativa de los testimonios recogidos es la asociación del medio con la idea de ascenso social, dignificación e igualdad... (p.301)

La radio popular se abre a las expresiones más individuales; es un medio convocante porque en sí mismo encarna el entretenimiento y se instala en la cultura de los sectores populares, por estar inmersa en el ámbito doméstico (Mata, en Gumucio y Tufte, 2008). La radio es goce y disfrute pues durante mucho tiempo fue el único medio para divertirse en la intimidad del hogar. Según María Cristina Mata, la radio se hace popular cuando permite visibilidad pública y cuando se la vincula con el entretenimiento genera espacios simbólicos de encuentro en donde se eliminan las distinciones sociales.

Para otras emisoras que funcionan en lo local, hacen que su programación comercial se fusione con las necesidades de la zona. Según, Rosa María Alfaro “apoyándose en el discurso vecinal, este tipo de emisora representa el alcance y los límites de un “uso democrático” de la radio que busca compaginar la libertad de intereses con el bien común, su encuentro en el mercado” (Barbero cita a Rosa María Alfaro, 2002, p.162-163). En la radio pueden converger las visiones del mundo de muchos grupos y el acceso al medio les permite legitimar sus discursos y escuchar a los otros. La radio popular, ante la debilidad de los lazos institucionales, es un medio desde donde se emiten las demandas populares cuando el Estado no está dispuesto a atenderlos.

La radio popular permite crear al sujeto para que exprese su identidad individual. El oyente, según Santiago Martínez (RED AMLAT, 2012) es un ente activo que participa en la construcción del discurso la radio. El destinatario es reconocido no por el antojo de llamar al medio alternativo, sino porque se cree que la comunicación es un derecho universal. Al mismo tiempo la radio popular crea un destinatario colectivo (Martínez, en RED AMLAT, 2012). Como ha desaparecido el receptor pasivo, el público puede actuar, ya sea para expresarse o para demandar derechos.

2.4. Comunicación comunitaria.

Los medios denominados comunitarios no necesariamente están circunscritos a lo artesanal y lo absolutamente local. Tampoco se refiere a medios que marginales sin rentabilidad o con reducidas audiencias. En lo profundo, implica “el recuperar el protagonismo de la ciudadanía en el proceso comunicativo” (Marí, 2011, p.195); eso es participación para crear contenidos y en la gestión de los medios. Algunas de las características de estos medios, según Karins Herrera (2006) citada por Marí (2011) son:

- “Su adopción espontánea y natural del modelo participativo
- Su determinación contra hegemónica
- Su capacidad de incidencia política y social desde la comunicación
- Su capacidad autogestionaria y autónoma
- Su apertura a la comunicación popular y alternativa
- Su fortalecimiento de las demandas de expresión de los sectores populares locales
- Su propuesta democratizadora del uso de la palabra
- Su construcción ciudadana desde la comunicación
- Su efecto de imitación en otros” (p. 195-196)

Los medios comunitarios son aquellos que contribuyen al a cohesión social y a la formación política de la población. Para Nicolas Jankowski (2002, en Marí, 2011) los medios comunitarios responden a los intereses y a las necesidades de la comunidad; su control es de las organizaciones de base y la producción de contenidos la hacen voluntarios no profesionales; manejan un modelo no comercial; y las audiencias son de zonas geográficas específicas. Los fines de estos medios son educativos, humanitarios o culturales (Lewis, 1993, en Marí, 2011). Marí (2011) afirma que en los medios comunitarios se hace activismo mediático, porque lo que aspiran es construir una sociedad alternativa; por eso, como lo dice José Ignacio López Vigil (2005) es necesario tener una vocación social. Esto demuestra que los procesos de transformación social no pueden dissociarse del trabajo comunicativo.

Isabel Gatti y Raúl Bermúdez (2010) afirman que la comunicación comunitaria tiene una función educativa y de demanda de derechos, en consecuente valoración de la identidad territorial, en donde el mensaje ya no está construido por un profesional de la comunicación, sino de forma colectiva. Mario Kaplún (2002) sugiere que quienes trabajen

en los medios comunitarios sean voluntarios comprometidos con ese proyecto de comunicación.

La comunicación comunitaria sirve para impulsar proyectos comunitarios. El medio es un facilitador y excelente difusor de las iniciativas colectivas. Además su contribución es con la formación educativa de la población, pero uno acorde a sus intereses culturales.

2.4.1. Radio comunitaria como mecanismo de diálogo

La radio se ha convertido en el medio de comunicación más extendido en el ámbito comunitario por su fácil acceso y alto nivel de penetración en zonas rurales, campesinas e indígenas. La televisión y la prensa no llegan hasta esos territorios, pero las ondas de la radio sí. “La radio exige poco esfuerzo del que escucha y ningún entrenamiento especial. Como resultado de ello, las emisoras de radio están surgiendo en el mundo como el remedio más poderoso y eficaz de penetración” (Encinas, 1976, p.86) La comunicación alternativa, cuyo principio es el acercamiento con la gente, es netamente comunitaria.

La radio comunitaria no significa lo periférico ni lo marginal, tampoco lo regido a territorios reducidos, sino esencialmente los intereses comunes de una colectividad (López, 2005). Según José Ignacio López Vigil (2005) las radios comunitarias han sido condenadas al fracaso porque se piensa que son creadas por aficionados con fines artesanales y poco profesionales.

Lo comunitario no se relaciona con los títulos de propiedad, sino con el servicio a la comunidad. Además, según este autor cubano, hay que olvidar el esquematismo de que los medios comerciales son los únicos que pueden financiarse con publicidad; las radios comunitarias no podrían sobrevivir si no fueran libres de buscar sus formas de subsistencia, aunque las ganancias no irían a los bolsillos de los dueños, sino para invertirse en el mismo medio.

José Ignacio López Vigil (2005) propone algunas características de estas radios que son concebidas como medios de servicio social para defender los intereses ciudadanos.

Cuando una radio promueve la participación de los ciudadanos y defiende sus intereses; cuando responde a los gustos de la mayoría y hace del buen humor y la esperanza su primera propuesta; cuando informa verazmente; cuando ayuda a resolver los mil y un problemas de la vida cotidiana; [...] cuando se estimula la diversidad cultural y no la homogenización mercantil; cuando la mujer protagoniza la

comunicación y no es una simple voz decorativa o un reclamo publicitario [...] No se someten a la lógica del dinero ni de la propaganda las emisoras que así se denominan. Su finalidad es distinta, sus mejores energías están puestas al servicio de la sociedad civil. Un servicio, por supuesto, altamente político: se trata de influir en la opinión pública, de inconformar, de crear consensos, de ampliar la democracia. En definitiva —y por ello, el nombre— de construir comunidad. (p. 332)

El hecho de responder a los intereses de la mayoría implica que las radios comunitarias deben ser absolutamente independientes de los poderes políticos y económicos, tanto locales como nacionales. Desde ellas se debe analizar la administración de los gobernantes y discutir los problemas comunitarios; es una tribuna de la democracia, para defender los derechos humanos y la identidad cultural (López, 2005). Según Lamas, E., y Villamayor, C. (1998) las radios son un mecanismo para fortalecer la organización comunitaria y para promover el habla de las lenguas ancestrales, no las oficiales.

Las radios comunitarias les pertenecen al Tercer Sector, a la sociedad civil, por ello responde a los intereses de la gente, no a los de la publicidad ni de la propaganda; es decir no tienen ni la lógica del Estado ni del mercado (Lamas y Villamayor, 1998). Para estos autores, la radio es un medio en donde se accede al espacio público y desde donde se puede construir el relato social, reconstituir el tejido social y reproducir las expresiones culturales diversas.

Es importante mencionar la reflexión que hace Rosa María Alfaro sobre el poder de los medios, que no está en sí mismo sino en la construcción que de ella hace la sociedad. El poder del medio radica “en la medida que están muy articulados con la producción social, cultural y política de una sociedad. Ellos echan a circular sentidos que no los inventan, ya están, sólo los transforman. Pero a la vez, los medios están en el corazón de la producción cultural actual y las maneras de comunicarse, procesándose cambios”. (Alfaro, citada por Lamas y Villamayor, 1998, p.17). Los sentidos los crea la gente y cuando hay empoderamiento del medio, estos los reproducen. Geerts y Oeyen (2001) afirman que aunque la radio comunitaria tenga diferentes denominaciones en el mundo, se habla de un solo movimiento de la radio, el de la radio comprometida.

Las radios comunitarias se enriquecen de las experiencias de los moradores y gracias a los formatos de este medio es posible hacer productos creativos. Pero la radio

también abrió la puerta para el surgimiento de nuevos movimientos sociales con incidencia en lo público. Además, gracias a ella ha sido posible emprender el diálogo intercultural e impulsar la alta reciprocidad en la construcción comunitaria. “Los medios de comunicación colectiva realizan una contribución positiva al desarrollo de la conciencia política. Contribuyen a la comprensión parte del pueblo de los problemas nacionales y de la comunidad, y fomentan la cooperación pública, dos cosas esenciales para el progreso social” (Encinas, 1976, p.86) La comunidad significa la reconstrucción de los lazos sociales, a partir de la participación. La radio comunitaria rebaza la frontera del medio de comunicación, es una forma de resistencia.

2.4.1.1. Lo comunitario

Para concebir una radio comunitaria es necesario entender lo comunitario en sí mismo. Dejar un poco de lado la caracterización de la comunidad ideal y totalmente armónica, permite un acercamiento a la realidad de los grupos y al entendimiento de que sus relaciones se basan en conflictos, por lo que las comunidades son imperfectas (Krause, s/f). Es ahí en donde los medios comunitarios pueden intervenir para ocasionar el diálogo.

Mac Millan y Chavis (1989, citado por Krause, s/f) consideran que para que exista una comunidad debe haber sentido de pertenencia, comodidad de pertenecer a un grupo y satisfacción al resolver los problemas del conjunto. León Rozitchner en su ensayo sobre Max Scheler llamado Persona y Comunidad explica que “junto a los actos singularizadores de la comprensión que requieren un individuo, aparecen entonces, como un clase especial, los actos de convivencia, que requieren como sujeto una persona colectiva” (Rozitchner, 1962, p. 174)

La persona individual y la persona común son indisociables y esenciales en el hombre; esta última solo se concreta con el convivir los unos con los otros para formar lo que Rozitchner llama, la unidad que nunca se termina. Este mismo autor afirma que formar parte de una comunidad implica una forzosa adaptación. El individuo desaparece para poder trascender en la imagen de lo colectivo. Pero Krause (s/f) cita a Vidal (1996) para explicar que la voluntad de ser parte de una comunidad y formar una integración se basa en el principio de pertenecer a una “estructura social mayor fiable y estable”. La comunidad se llega a convertir en el sustento del individuo y una forma de protección.

Jacob Krause (s/f) propone tres elementos para definir a una comunidad: pertenencia, que implica la identificación del grupo; interrelación, que es la comunicación entre integrantes; y cultura común, que son todas las coincidencias sobre la concepción del mundo, las prácticas y conocimientos ancestrales. También pueden haber unión por intereses como lo plantea Weber (1964, en Krause, s/f) que es altamente efectiva porque permite acciones colectivas para lograr algo que beneficie o sacie necesidades del grupo o del individuo. Podríamos decir que se trata de un interés en donde interviene la solidaridad

Hoy la noción de comunidad no se circunscribe necesariamente al territorio. El espacio en donde habitan las personas parecía ser un lindero que los aislaba de otros grupos y de paso los diferenciaba. Sin embargo, en el contexto indígena el territorio da pautas para crear el sentido de comunidad. Incluso por eso los esfuerzos de muchos de sus habitantes es la defensa de su espacio geográfico, pues en ese entorno físico se han fraguado sus formas de convivencia y de relación con el ambiente. La comunidad puede ser entendida como “comunidad política que se resiste a abandonar el intento por intervenir activamente en la definición de las condiciones en las que viven hombres y mujeres” (Cicalece, 2010, p.48).

La unidad comunitaria es posible cuando existe un aspecto macro social de cohesión: una estructura de organización social (Blanco, 1993, en Krause, s/f). La organización es lo contrario al fraccionamiento y permite acciones certeras de beneficio colectivo. Robert Putnam (en Marí, 2011, p.207) explica que la comunidad es “una unión que promueve el desarrollo armónico de las organizaciones y de la sociedad, como un catalizador normativo y organizacional que sirve para revitalizar la democracia”.

Los medios de comunicación comunitarios buscan afianzar los lazos comunitarios, incidir en la participación política y fortalecer la identidad; en el caso de las radios comunitarias se crean redes de actores. La radio es un medio ideal para consolidar la unidad y elevar los niveles organizativos. En varias partes del mundo, la radio comunitaria ha permitido el surgimiento de movimientos sociales con incidencia en lo público.

2.4.1.2. La radio indígena

La radio comunitaria es un medio cuyo acceso primigenio se enfoca a las comunidades indígenas y de ahí la importancia de un acercamiento conceptual a la comunicación indígena. Franco Gabriel Hernández (2013) afirma que este tipo de comunicación se la

puede ver desde varias perspectivas, como estrategia para fortalecer la identidad cultural, como un proceso de construcción de resistencia frente a los embates de la comunicación y para la construcción de nuevos escenarios de desarrollo para los pueblos.

Los pueblos indígenas tienen una amenaza cultural: la occidentalización que anula las expresiones ancestrales particulares de los pueblos. Para las radios los ritos sagrados, mitos, leyendas y tradiciones son la materia prima para producciones. Por eso “es prioritario para los comunicadores indígenas tomen en cuenta el conocimiento de los abuelos, la voz de las autoridades tradicionales, la experiencia y saberes de los portadores de las culturas en sus diferentes manifestaciones” (Hernández, 2013, p.38). A través de las radios se rescatan los saberes y se puede promover el aprendizaje de la lengua indígena. La población juvenil es la más vulnerable a las influencias externas y aquella atracción los desvincula de la relación con los abuelos para transmitir el conocimiento.

Las comunidades indígenas amazónicas, una de ellas que es nuestro objeto de estudio, transmiten la cultura a través de la tradición oral, del diálogo, de las historias. “La radio permite amplificar la tradición oral y ahí es cuando adquiere otra dimensión. Así se generó una nueva forma de interacción, que tenía a la palabra como motora de cambios al romper con barreras de tiempo y lugar, gracias a su alcance y posteriormente a la posibilidad de grabar los mensajes producidos” (Barcellini, Puig y Villella, 2010, p.143).

Gracias a la radio esas historias de los sabios no desaparecen y pueden ser reproducidas. Cuando los saberes están a punto de desaparecer y cada vez es menor el interés por aprender la lengua, la radio amplifica las voces para que no se extingan y garantiza que no se pierda la memoria. Según Barcellini, Puig y Villella (2010) para los pueblos indígenas, que aún conservan la tradición oral y que están amenazados por las influencias colonizadoras, la radio es vital para la conservación de los valores culturales.

En comunidades del norte de Argentina se ha planteado un concepto nuevo de comunicación indígena, que es distinto al comunitario. Laura Méndez es Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina, de la comunidad de Coya, que promueve una red de comunicadores indígenas en el noreste y noroeste del país. El concepto de radios indígenas parte del principio de descolonización occidental para revalorizar la identidad de las comunidades originarias (Méndez, 2015). Esta propuesta busca crear nuevas formas de comunicación usando los medios tecnológicos pero para

generar contenidos bajo la lógica indígena. “Por ejemplo, en el mundo occidental un silencio en la radio es un bache, pero para el mundo indígena es parte de la comunicación; el silencio es un lenguaje que tiene un significado” (L. Méndez, comunicación personal, 29 de noviembre de 2015) Se trata de resignificar el lenguaje radial como una práctica para mantener viva la identidad.

Los pueblos de Argentina luchan para que se reconozcan sus radios indígenas porque no se autodefinen como comunitarios. Laura Méndez (2015) contó que en Argentina desde la década de los 70, los medios surgieron desde la sociedad civil y no desde el sector indígena. La comunicación indígena como paradigma teórico busca romper con la manipulación que el Estado, multinacionales y las ONGs han ejercido sobre los medios comunitarios, es decir, impulsan una comunicación sin intermediarios. “Las radios indígenas deben gestionarse desde un principio y no necesita de un patrocinio; no queremos ser comunitarios, sino indígenas” (L. Méndez, comunicación personal, 29 de noviembre de 2015) Las comunidades de Argentina quieren ser medios de ese tipo porque antes las llaves de las radios las tenían todos, menos los indígenas.

La experiencia argentina muestra que sí es posible usar la radio como un mecanismo de descolonización, basada en la creación de contenidos en idiomas indígenas, estructurados según las formas de comunicación propias de las comunidades y que refleje la estructura de su pensamiento. El desafío de esas radios es recrear, definir una nueva política comunicacional y elevar un proceso de creación de contenidos, pero también con el uso de los conocimientos occidentales en técnicas de radio y el uso de la tecnología (Méndez, 2015). El aporte teórico de la comunicación indígena rescata valores a través de la comunicación, investiga la cultura, la historia y la espiritualidad para comunicarlas a las nuevas generaciones

2.4.2. Diagnóstico en comunicación

Las radios comunitarias son creadas por iniciativas ciudadanas y para hacerlas posible es necesario realizar un diagnóstico de comunicación, que permitirá después plantear un proyecto de comunicación. El diagnóstico corresponde a la primera fase de análisis, que implica el sondeo de las necesidades de la comunidad para determinar después las necesidades de comunicación. La planificación de la comunicación requiere de una etapa de diagnóstico y otra de diseño. La de diagnóstico implica el relevo de información y la

definición del problema. El diseño significa formular los objetivos, definir los beneficiarios, resultados esperados y diseño de actividades. (UNICEF, 2006)

Washington Uranga (2008) explica que el diagnóstico empieza por la descripción de actores y una primera aproximación a la visión de futuro. Le sigue el reconocimiento de tensiones y conflictos internos, tipo de relaciones entre los habitantes y como la comunicación interviene en ellos. Para ello se requiere de entrevistas a profundidad, captar historias de vida y hacer uso de la observación. También es importante el tomar en cuenta los recursos y capacidades de la comunidad. Al final se debe realizar una propuesta prospectiva que después deberá ser socializada a la comunidad.

La prospectiva es un concepto sugerido por Uranga (2008) para comenzar el proceso de planificación en comunicación. La prospectiva es la mirada al futuro, pero que necesita del diagnóstico del presente para enriquecer las proyecciones; son una serie de imágenes sobre el mañana del que se parte para construir un proyecto de comunicación. “Una de las razones por las cuales seleccionamos esta perspectiva prospectiva de la planificación es por la característica de construcción colectiva que se asume. La prospectiva intenta colocarse por encima de la individualidad para adentrarse en la búsqueda de la acción común de los actores sociales” (Uranga, 2008, p.4). La visión de futuro solo es posible con la participación y voluntad comunitaria para conseguir el cambio.

La metodología de la planificación de la comunicación sirve para plantear objetivos comunicacionales. Según los cuadernillos de comunicación de UNICEF (2006) hay tres etapas: Identificación de los componentes de comunicación, diagnóstico, identificación de las audiencias, identificar necesidades y capacidades de las audiencias, analizar circuitos de comunicación y diseño de las estrategias de comunicación. “Para identificar las necesidades de las audiencias podemos, analizar sus conocimientos sobre la temática abordada por el proyecto, observar sus intereses y voluntad de involucramiento en el mismo, analizar sus dificultades para el manejo de habilidades comunicativas tanto interpersonales como mediáticas, etc.” (UNICEF, 2006, p.53). Después se deben analizar los circuitos de comunicación que pueden ser espacios de circulación, de reunión o de concentración. Todos estos son espacios en donde hay intercambio de ideas entre sujeto.

El Cuadernillo 2 de Elaboración de Proyectos de Comunicación para el Desarrollo de UNICEF (2006) define al diagnóstico de comunicación y a uno de sus tipos, el participativo:

El diagnóstico es el punto de partida para el diseño de cualquier proyecto que pretenda dar respuesta a la problemática de una comunidad. Es la etapa que nos permite conocer a la población o comunidad, identificar sus necesidades y ordenar esa información para intentar cambiar la realidad. A través del diagnóstico identificamos el proyecto que debemos planificar. En el diagnóstico participativo se involucra a los destinatarios del proyecto para que, además de brindar información, aporten ideas y diseñen soluciones. La comunidad aquí junto al equipo de trabajo, toma un rol protagónico, se apropia del proyecto y favorece su sustentabilidad a largo plazo. Por otro lado, la participación es un espacio de aprendizaje que fortalece la autoestima y el compromiso de los miembros de la comunidad con “los otros”. (p.14)

Algunas de las herramientas que se pueden usar para realizar el diagnóstico en comunicación sugeridas por UNESCO (2006) son las siguientes: la observación, entrevistas, reuniones con objetivos claros, encuestas, entrevistas a informantes clave, y análisis FODA (Fortalezas, Oportunidades, Debilidades, Amenazas); también se pueden usar estudios realizados. Es importante iniciar con un listado de temas, necesidades y problemas comunitarios y ordenarlos jerárquicamente. La problemática fundamental deberá ser elegida por la comunidad y en base de ella el proyecto puede enrumbarse.

Washington Uranga (2001), citado por UNESCO (2006) explica que el diagnóstico de comunicación es como una descripción profunda de las relaciones comunitarias.

El diagnóstico es, en primer lugar, un ejercicio de diferenciación de los elementos de una determinada situación; permite distinguir la modalidad y la calidad de las relaciones entre los actores, advertir los principales problemas, identificar las variables que coparticipan en la configuración de esos problemas, poner en evidencia las potencialidades existentes, reconocer los trayectos causales decisivos y la complejidad de la trama en su perspectiva histórica, iniciando la tarea de construir alternativas de acción basadas en una perspectiva de cambio (p.177)

Después de realizar el diagnóstico se debe delinear estrategias comunicacionales; y una vez encontrado el problema fundamental se debe diseñar un proyecto en donde se debe responder las siguientes preguntas: ¿Qué queremos lograr? ¿Para qué? ¿A quiénes va dirigido? ¿Qué buscamos obtener? ¿Cómo lo vamos a hacer? ¿Cuándo se va a hacer? ¿Con quiénes y con qué lo haremos? ¿Qué costo tendrá? ¿Cómo mediremos los resultados? (UNICEF, 2006)

Aquella corresponde a la etapa de diseño del proyecto, que se sintetiza en la formulación de objetivos, definición de beneficiarios, explicación de resultado deseados y el diseño de las actividades. Los comunicadores “son gestores de la iniciativa y participan en el diseño general del proyecto, y además, deben construir las estrategias y componentes de comunicación específicos que surgen de las actividades propuestas” (UNICEF, 2006)

La creación de una radio comunitaria corresponde a un proyecto comunitario que solo debe nacer de la necesidad de los habitantes de algún lugar. Solo cuando hay necesidad y problemáticas en donde la comunicación pueda asistir como facilitador, es posible pensar en un proyecto comunicativo. En el caso, de la radio para el pueblo kichwa de Sarayaku, se deberá estudiar a la comunidad para conocer sus necesidades y proyectos. Las estrategias de comunicación permitirán que la radio funcione como impulsor para solucionar problemáticas o fortalecer tareas comunitarias.

CAPÍTULO 3

Radios comunitarias en Ecuador, Pastaza y política estatal.

3. Descripción general de situación de las radios comunitarias en el Ecuador.

Desde el 2010 en Ecuador, la Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana ejecuta el proyecto de Creación de Redes de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales, para facilitar el acceso de frecuencias de radio a pueblos y nacionalidades indígenas, montubias y afrodescendientes. Después de la desaparición de esta entidad el proyecto lo asumió Subsecretaría de la Gestión de la Política, desde el 2013. A este proyecto se lo ha definido como un proceso de democratización de la comunicación, como el reconocimiento del derecho de las comunidades a manejar medios de comunicación (radio, prensa y televisión) y como una compensación ante la deuda histórica con los pueblos excluidos del país. (Secretaría Nacional de Gestión de la Política, 2013)

El gobierno del Presidente Rafael Correa planteó hasta el 2015 la creación de 54 radios comunitarias en todo el Ecuador, para beneficiar a 13 nacionalidades. Hasta el 2015 CONATEL (Comisión Nacional del Telecomunicaciones) han asignado 14 frecuencias para radios comunitarias de las cuales, la mayoría están en la provincia de Pastaza. La persona que dirige el proyecto de medios comunitarios es la gerente actual Zoila Patricia Emen Barberan. Según Emen, hoy el proyecto está paralizado porque el gobierno central no ha asignado los recursos para la ejecución; la inasistencia presupuestaria es producto de la crisis económica que actualmente vive el país (Agencia de Noticias Investigativas, 2015)

En la planificación institucional de los proyectos que maneja la Secretaria de Gestión de la Política (2014) se establece que el objetivo del proyecto de la creación de la Red de Medios Comunitarios es la consolidación de un diálogo fluido entre el gobierno y las comunidades para generar conciencia política y participación. Para el 2014, este proyecto tenía un 4.5% de ejecución presupuestaria, cuyo monto fue de \$ 624.663,91 (Secretaria de la Gestión de la Política, 2014)

Hay que señalar que “RTVECUADOR y el Ministerio Coordinador de la Política y Gobiernos Autónomos y Descentralizados suscribieron el Convenio de Cooperación Institucional con el objeto de coordinar distintas actividades, para el correcto desarrollo del proyecto Creación de Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales” (RTVECUADOR E.P., 2012), en septiembre del 2011. Para la instalación y puesta en funcionamiento del equipo eléctrico y provisión de obras civiles para las 14 estaciones de radio, RTVECUADOR contrató a la empresa TESUER S. A. por un monto de \$467.989,20 (RTVECUADOR E.P., 2012)

El anterior gerente del Proyecto afirmó que “a las organizaciones se les dará facilidades de crédito, apoyo técnico y capacitación de acuerdo a la Ley para que soliciten una frecuencia mediante concurso... y dotar a las emisoras los equipos técnicos de transmisión”. (PP El Verdadero, 14-4-2014) Según este diario, Ecuador TV y CORAPE se han encargado de las capacitaciones.

Para José Ignacio López Vigil, citado por la Agencia de Noticias Investigativas (2015), el Estado debe facilitar el acceso a las frecuencias de radio a la ciudadanía como derecho y eliminar los trámites engorrosos que hacen desertar a las organizaciones de emprender estos proyectos de comunicación; además este comunicador advirtió que el gobierno no debe dar ni equipos ni dinero para mantener las radios porque eso implicaría inevitable intervención. La Ley de Comunicación exige tres proyectos para poder asignar una frecuencia: proyecto de sostenibilidad, un plan de gestión y un proyecto comunicacional que debe ser aprobado por el CORDICOM (Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información) (Agencia de Noticias Investigativas, 2015)

Uno de los problemas de las radios comunitarias es el autofinanciamiento, pese a que la Ley exige que las instituciones públicas deben pautar en estos medios (Agencia de Noticias Investigativas, 2015). Según la Agencia de Noticias Investigativas (2015) el Estado entregó sueldos a los encargados de las radios para que pueda arrancar el proyecto; después, estos recursos fueron retirados. Tal es la falta de presupuesto que en la provincia de Pastaza, durante los meses de mayo, junio, julio y parte agosto, seis de las siete radios comunitarias creadas por el actual gobierno estuvieron fuera del aire porque no tenían presupuesto para pagar las planillas de la luz eléctrica.

Para José Ignacio López Vigil, entrevistado en la investigación de la Agencia de Noticias Investigativas (2015), el problema de la sustentabilidad de las radios comunitarias es su origen mismo. Esto tiene que ver con “el proceso o con la falta de procesos con que fueron conferidas (las radios), porque se sembraron como si fueran arbolitos, y una radio no es un arbolito, una radio, una emisora comunitaria tiene que responder al deseo, a la solicitud de la comunidad, no es que vienen los reyes magos y traen una emisora” (Agencia de Noticias Investigativas, 2015, p.2). La necesidad, entonces, es el punto de partida para emprender en un proyecto de comunicación comunitaria.

La inconveniencia de recibir la mano del Estado, mucho menos el acompañamiento, radica en el posterior condicionamiento sobre los medios (Vigil, 2013). Por ello, Estado u otras instituciones no deberían subsidiar para sostener a las radios comunitarias; lo correcto es que desde el inicio el medio empiece a generar sus propios recursos. “Si el Estado subsidia, si las iglesias subsidian, si una agencia de cooperación con condicionamientos subsidia... acabarán poniendo la música (López, 2013, p.21). Es decir, el financiamiento se convierte en una estrategia de control.

El patrocinio del Estado que permite la supervivencia de los medios comunitarios recientemente inaugurados en el Ecuador ha hecho pensar a algunos dirigentes indígenas que incluso es obligación de las instituciones estatales velar por el correcto funcionamiento de las mismas. Fernando Santi, presidente de la nacionalidad Shiwiar, dijo que “ningún Ministerio se ha preocupado de que las radios comunitarias hayan salido del aire, si el gobierno dio las frecuencias deberían poner un poco de atención a ver qué pasa con las emisoras de varias nacionalidades que al momento están sin señal” (Diario de Pastaza, 2015)

Algunos de los problemas graves que tienen las radios comunitarias creadas por el gobierno de Rafael Correa, según la Agencia de Noticias Investigativas (2015), en su investigación titulada los *Cuatro mitos de las radios comunitarias*, publicada en la revista digital PLAN V son:

... la autosuficiencia, la falta de frecuencias, el papeleo y la imposición de contenidos. Por ejemplo, una de las obligaciones de las radios para mantener el contrato publicitario con las gobernaciones era difundir en sus espacios informativos las noticias o editoriales de los medios de comunicación públicos y gobiernistas, tales como el PP, El Telégrafo y El Ciudadano [...]. Todas las radios tenían la disposición de conectarse a las sabatinas y a las

cadenas nacionales gubernamentales. En el caso de la radio de los Waorani incluso les llegaba una pieza radial con la traducción que hacía una persona que habla waorani que trabaja para el Instituto para el Ecorae, que tiene sede en Puyo.

Aparte de esto, las radios venden espacio aire a las gobernaciones provinciales para que emitan una rendición semanal de cuentas. En el caso de las radios asentadas en El Puyo, el programa se llama Pastaza Habla y dura dos horas aproximadamente. Las radios, además, debían hacer avances diarios del programa en su programación habitual. El pago por esto iba entre los 500 y 900 dólares al mes y era la mayor entrada de dinero que tenían. (p. 1-3)

Si la subsistencia de la radio del ejemplo anterior se basa en el financiamiento por publicidad de la Gobernación de Pastaza, es indudable que su línea editorial no podrá cuestionar a la institución que lo financia; desafiarlos significaría perder el financiamiento de la radio. La confusión es que se cree que las radios comunitarias son gubernamentales y el objetivo del Proyecto ratifica esta premisa, diciendo que los medios comunitarios servirán para ampliar el diálogo entre el gobierno y las comunidades. El abastecimiento de recursos, equipos, capacitaciones y subsidios, se camuflan con el término de acompañamiento, cuando en realidad lo que existe es injerencia en la gestión y tratamiento de los contenidos.

Otro ejemplo que menciona la Agencia (2015) es que para mantener los contratos con la gobernación de Pastaza se debía leer obligatoriamente noticias que provienen de medios gubernamentales y públicos. “Sí el gobierno a través de la SECOM marca cuáles noticias se va a leer y cómo leerlas y qué slogan dar y como darlos, está atentando contra el mismo carácter comunitario de una radio que tiene que ser autónoma y pluralista, a no ser que el gobierno les cambie el nombre y en vez de llamarlas radios comunitarias, las llame órganos de propaganda del gobierno”. (José Ignacio López Vigil, citado por Agencia de Noticias Investigativas, 2015, p.3)

La preocupación de las radios comunitarias de Pastaza es el desperdicio de recursos en capacitaciones, porque hay alta rotación de personal en las estaciones, lo que obliga a iniciar nuevos talleres (Agencia de Noticias Investigativas, 2015). Este hecho resulta incomprensible cuando una radio ha sido creada por necesidades comunitarias y por lo tanto, con el compromiso de los comuneros, constituye una plataforma para impulsar su desarrollo. Sin embargo, lo que constatamos es que en Ecuador, las 14 radios creadas han

sido plantadas para cumplir con los formalismos de la Ley Orgánica de Comunicación y para sustentar el discurso de democratización de la comunicación.

Gisela Dávila, Secretaria Ejecutiva de Corape, (Entrevista personal, 2015) señaló que las radios comunitarias que no están en las comunidades sino en los cascos urbanos, están pasando por una etapa de prueba piloto. Según la Secretaría, las dificultades logísticas de transporte no han permitido que las radios recién creadas se trasladen a las comunidades. Sin embargo, por ejemplo, todas las radios comunitarias de Pastaza continúan ya varios años en Puyo, su capital, cuando deberían estar situadas en el territorio de las nacionalidades beneficiarias.

3.1. Diagnóstico del manejo de la radio Tarimiat.

En Pastaza ya existen seis radios comunitarias, cuyas frecuencias fueron conferidas a las nacionalidades Waorani, Achuar, Andwa, Shiwiar, Sapara, Kichwa de Arajuno y Shuar. La Andwa en 95.9 FM; la Radio Sapara en 92.7 FM; Radio Tarimiat en 93.5, de la Nacionalidad Shiwiar; la Radio Apeninka 91.1 FM, de la Nacionalidad Waorani.

Las radios en Pastaza son llamadas comunitarias porque nacieron a raíz del Proyecto de Creación de la Red de Medios Comunitarios. Una de ellas es la Radio Tarimiat 93.5 FM, de la nacionalidad Shiwiar del Ecuador, autodenominada como “La radio de la selva”. Esta radio está al aire desde el 2010; tuvo que pasar una etapa de prueba de tres años y en 2013 el gobierno entregó la frecuencia legalmente (Kunchicuy, 2015).

La radio Tarimiat es una de las seis radios de Pastaza que permanecieron fuera del aire por tres meses por falta de presupuesto para pagar planillas eléctricas. Su director, Pascual Kunchicuy, informó que el 9 de septiembre de 2015 esta emisora volvió a transmitir (Los Andes, 2015). La deuda con la Empresa Eléctrica Ambato S.A. por falta de pago de fluido eléctrico en El Calvario (cerro en donde están las antenas de las radios) fue de alrededor de \$10.000 (Diario de Pastaza, 2015)

El presidente de la nacionalidad Shiwiar hasta 2015, Fernando Santi, previo al retorno al aire de la radio Tarimiat, aseguró que ni siquiera quienes lideran el proyecto de radios comunitarias en el país se han preocupado por el cierre de la radio por falta de financiamiento, “a sabiendas que la radio sirve a todas las comunidades y al Estado ya que transmitimos las sabatinas, los enlaces y otras actividades y hasta el momento no existe una

corresponsabilidad de parte de ellos, para que nuevamente salga al aire la radio comunitaria” (Diario de Pastaza, 2015)

Radio Tarimiat es la escogida para realizar un primer diagnóstico porque es la que posee mayor visibilidad en la provincia (de su grupo) y además cuenta con programación completa de la que se puede desprender el análisis. Para plantear un modelo alternativo de radio comunitaria en el pueblo kichwa de Sarayaku es necesario realizar un análisis del manejo de una de las radios recién creadas por el gobierno de Rafael Correa.

3.1.1. Metodología del diagnóstico

Gracias a los conceptos y teorías abordados en el segundo capítulo y del análisis histórico del primero ha sido posible identificar variables que reflejan las concepciones básicas para que un medio pueda ser considerado comunitario. Las primeras tienen que ver con información general del medio, como la cobertura y la ubicación. Las variables específicas contemplan a los contenidos que se difunden, gestión del medio, análisis de la programación, niveles de participación, correspondencia con las necesidades de la comunidad, la generación de proyectos para la comunidad para resolver problemas inherentes, aporte del medio a la organización comunitaria, fortalecimiento de la cultura y la lengua, formas de financiamiento, la cantidad y tipo de publicidad y propaganda, la música transmitida y la línea editorial del medio.

A partir de estas variables se realizará un diagnóstico del manejo y de contenidos de la radio Tarimiat, con una muestra de una semana de su programación; el lapso fue del 1 de octubre al 7 de octubre. Este tiempo será suficiente para describir el carácter de la radio comunitaria de la nacionalidad Shiwiar del Ecuador. Las variables para el estudio de la radio Shiwiar corresponden a los factores fundamentales que definen a un medio comunitario, las mismas que provienen de los conceptos teóricos de la comunicación alternativa.

Es fundamental estudiar a una radio para comprobar si su carácter es comunitario o si su existencia responde a agendas políticas transitorias. Lo que corresponde averiguar es si las radios comunitarias creadas por el proyecto gubernamental poseen las características esenciales de una radio comunitaria y de la comunicación alternativa.

3.1.2. Resultados

1. Ubicación de la radio

La radio Tarimiat está ubicada en la ciudad de Puyo, diagonal al Terminal Terrestre de la ciudad. La nacionalidad Shiwiar solo existe en la provincia de Pastaza; sus comunidades son de las más alejadas, incluso habitan en la frontera con el Perú. La nacionalidad Shiwiar está en la parroquia Río Corrientes, del cantón Pastaza, y se ha asentado tradicionalmente en las riberas del río Tigre y río Corrientes. Esta nacionalidad tiene nueve comunidades: Kurintsa, Tunguintsa, Cambantsa, Panintza, Chuintza, Tanguntza, Juyuintza, Pientza y Bufe. Los dos grupos en los que se dividen los shiwiar tienen estrecha relación con los Achuar y los Shiwiar de las riberas del Río Corrientes. (GADMP, 2015)

Radio Tarimiat está en Puyo y las comunidades shiwiar a 40 minutos de viaje en avioneta. Personas de comunidades tan lejanas no pueden salir a la ciudad con frecuencia, mucho menos para ser parte de un proyecto de comunicación. Pascual Kunchicuy (comunicación personal, 13 de octubre de 2015) asegura que sería imposible instalar una radio en comunidades tan distantes porque no cuentan con energía eléctrica y las dificultades logísticas serían abundantes.

Sin embargo, las experiencias nacionales y continentales demuestran que una radio comunitaria no se requiere complejos sistemas tecnológicos, ni instalaciones modernas similares a los medios comerciales. Las radios comunitarias han trascendido por los proyectos que impulsan, la identificación con su gente o los procesos organizativos que llevan detrás. Cuando el medio no está en el territorio de la comunidad, no les pertenece. No es extraño encontrar durante los siete días de análisis la casi inexistencia de personas que hablen el idioma shiwiar chicham¹³.

Una radio en la selva se la podría instalar con la aplicación de las nuevas tecnologías, la implementación de aparatos de baja potencia, a través de un sistema de energía fotovoltaico (energía solar). Con una radio de 100 watts de potencia y una repetidora de la misma potencia, bien se podría cubrir todo el territorio shiwiar de Pastaza, en sitio. Recordemos que la Secretaria General de CORAPE, Gisella Dávila (2015), confirmó que las radios comunitarias del proyecto oficial no están en el territorio de las

¹³ Shiwiar chicham es la lengua originaria de la Nacionalidad Shiwiar del Ecuador.

nacionalidades por dificultades logísticas y de transporte. Por lo tanto, las radios que están en las capitales de provincias son parte de un proyecto piloto. Ahora que han pasado cinco años de desarrollo del Proyecto de Red de Medios Comunitarios, se evidencia que no es fundamental que la radio llegue a la comunidad, cuanto que este en ella.

La distancia entre la comunidad y el centro de emisiones de la radio hacen que la participación sea nula y que el contacto entre el medio y la cotidianidad de la comunidad sea imposible. Esto quiere decir que en caso que la radio envíe un mensaje a la comunidad, jamás tendría una comunicación de retorno. Nos encontramos frente a la reproducción del modelo más tradicional de la teoría funcionalista de la comunicación, en donde la audiencia es pasiva y no tiene capacidad de respuesta para que se complete el ciclo del proceso comunicativo.

2. Cobertura geográfica de la radio

Según el director de la radio, Pascual Kunchicuy, las ondas de la emisora llegan a las comunidades de la nacionalidad, hasta la frontera con el Perú; operan con 2.8 kilowatts de potencia y así llegan hasta 350 km de cobertura, incluso a comunidades de Curaray y Lorocachi (Kunchikuy, P., comunicación personal, 13 de octubre de 2015). Este sería el primer caso de una radio comunitaria tan lejana de la comunidad y tan distante de la gente. Podemos afirmar que más del 90% de la cobertura de la radio Tarimiat es desperdiciada. Si partimos de la premisa que la radio está dirigida al pueblo shiwiar, este constituye no más allá del 2% o 3% del espacio de cobertura del medio.

La potencia de la radio es importante cuando el medio procura ser parte de una red de medios comunitarios en donde exista correlación con otras nacionalidades en estricta cooperación. Con la potencia de la radio Tarimiat y en el caso de la existencia de una Red real de radios comunitarias, ésta bien podría hacer de matriz.

Aunque la radio Tarimiat sí llega a las comunidades shiwiar, cómo su población podría empoderarse de este medio si está a cientos de kilómetros de distancia. Más que aportar el fortalecimiento de la cultura y de la lengua, la radio perjudica el desarrollo comunitario si los contenidos que llegan a la selva son de baja calidad y completamente desligadas de la cotidianidad y realidades de la nacionalidad a la que pertenece.

3. Personas a cargo de los programas de radio

Sin mucha frecuencia, algún miembro de la comunidad llega hasta la radio y emite un pequeño mensaje. Estos episodios esporádicos son insuficientes como para valorar a la radio Tarimiat como radio comunitaria, si analizamos la categoría del nivel de participación. La distancia del emisor con respecto del destinatario es tan grande que no incluye al sujeto comunitario dentro de la programación radial, cobertura informativa, ni en los procesos de participación directa. El director de la radio, Pascual Kunchikuy (13 de octubre, 2015) destacó que tres jóvenes shiwiar fueron enviados a capacitaciones en Quito durante el año 2013 para que ellos después asuman la gerencia del medio; sin embargo, ellos se excusaron del proyecto aludiendo dificultades económicas. Kunchicuy (2015) piensa que la falta de presupuesto no permite traer personas de la comunidad a trabajar en el proyecto de la radio.

La radio Tarimiat tiene 12 locutores que solo animan programas de música de manera rotativa y alternada (Kunchikuy, 2015); todos ellos son de Puyo (mestizos). Solo dos personas son de la nacionalidad: el director, que no conduce ningún programa y una mujer shiwiar que esporádicamente hace traducciones a su lengua originaria. Es decir, ninguna persona de la comunidad participa de los programas; no podía ser de otra forma.

El planteamiento de instalación de esta radio ha sido hecho partiendo de premisas ajenas a la realidad y sin que medie investigación alguna. ¿Cómo puede esperarse que personas de nacionalidad Shiwiar, a más de la dificultad de transporte, pueda conducir un programa si nunca han recibido capacitación? La radio nació del empirismo, lo que ha devenido en la ausencia de una programación real. Desde la dirección del medio se pretende transformarla en radio comercial con la razón social de radio comunitaria. Estas cuestiones son antitéticas.

El hecho de que la casi totalidad de personas que conducen los programas son ajenas a la comunidad, solo demuestran ausencia de criterio en la planificación de la programación radial y deviene en mensajes alienantes y aculturizadores que resultan perjudiciales para la comunidad a la que pretenden servir.

4. Distribución de contenidos en la programación radial

La radio Tarimiat no genera ningún contenido. El medio tiene una parrilla de programación presentada al CORDICOM (Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación) en el que existen 20 programas, cuya mayoría son musicales y de

entretenimiento. Los programas se limitan a ser reproductores de la música comercial con el acompañamiento de locutores que animan y mandan saludos. Un 95% del tiempo de emisión (22 horas por día) mantienen esta tónica, salvo en el caso del informativo de la mañana, en donde se presentan noticias locales urbanas.

Los programas animados por locutores o DJ empiezan en la madrugada, con el programa “Amanecer Amazónico”, en donde prima la música chichera¹⁴. El resto de programas de música de lunes a viernes son: “Danzando con el shiwiar” de 8h30 a 10h00, programa de música popular “chichera” y tecnocumbia, alternada con música actual. De 14h00 a 17h00, “Tarimiat Mix”, un programa de música juvenil contemporánea, (reggaetón, vallenatos, bachata, chicha, salsa, electrónica, baladas, etc.) en una mezcla rítmica sin orientación, ni musical ni informativa; es animado por un joven locutor y tres muchachas que improvisan y comentan sobre temas triviales y mandan saludos a gente de la ciudad y rara vez a gente de la comunidad shiwiar.

A las 17h00 hasta las 19h00 se desarrolla “Shiwiar Cultural”, que maneja la misma tónica anterior, pero con más música chichera, sin pasar a ritmos autóctonos y cuenta con música comercial. “En contacto con Tarimiat” es el último programa del día de 19h00 a 22h00, que según la descripción del contenido de la parrilla, es un espacio para enviar mensajes a las comunidades, sin embargo, solo presenta música y recibe llamadas para saludar a familiares generalmente ciudadanos.

De lunes a viernes de 6h00 a 8h00 hay un informativo llamado “Café y Noticias”, cuyo desarrollo pretende imitar la dinámica de las radios comerciales. Si se escucha a cualquier radio local de Puyo y el noticiero de Tarimiat, se encontrarán diferencias solo en cuestión de la calidad de la programación, más no en la estructura.

Los sábados, el Enlace Sabatino consta como un programa de la parrilla de la emisora y es traducido por más de tres horas al idioma shiwiar chicham. Finalmente, de 14h00 a 18h00 el programa “Chicha Mix”, que ni siquiera consta en la parrilla de programación, difunde música comercial, sobre todo chichera. Los domingos, de 9h00 a 11h00 hay un programa de la Iglesia Adventista del Séptimo Día, desde donde se comparte

¹⁴ La música chichera es un tipo de música popular usada en celebraciones de comunidades de la Sierra y la Amazonía. Es de carácter masivo que fusiona ritmos autóctonos con otros bailables. Esta música también es conocida en el argot de los oyentes como “arroz quebrado”. Es de baja calidad en términos de producción, ritmo y de composición. Su único mercado es en los estratos más pobres de la sociedad.

textos sagrados para evangelizar, acompañados de música religiosa. De 11h00 a 13h00 está el programa “Alegria de domingo” que funciona bajo la misma modalidad de animación con música actual. Toda la semana, cuando no hay animadores que locuten, la música sale al aire sin discreción y con total variedad, aunque en la madrugada predomina la música popular, cumbias y vallenatos.

La parrilla de programación, que el director de la radio facilitó en una copia simple, tiene una lista de 20 programas, de los cuales un 50% cumplen con salir al aire. No hay rigurosidad en el cumplimiento de los horarios de los programas, ni tampoco continuidad en los días de transmisión. Los responsables de estos programas, al no tener una remuneración fija, los vuelven inclusive ocasionales, es decir, sujetos a la disponibilidad de tiempo del locutor de turno.

Como la radio está dirigida desde el empirismo y está en la ciudad, la única alternativa para que la radio se mantenga vigente es que opere regularmente. Como única salida se ha planteado la contratación de locutores para la animación musical, sin ninguna consideración técnica. La fórmula de pago de este medio es la venta publicitaria de cuyo monto final, se reparten entre la radio y el locutor. (Kunchicuy, P., comunicación personal, 2015). Con esta práctica la radio de comunitaria ha devenido en comercial. Sin embargo, tampoco cumple con los cánones de un medio de esta naturaleza.

Es evidente que no existe comunicación de retorno puesto que, salvo esporádicos contactos con el medio a través del teléfono, los locutores suelen tener una lista de barrios, comunidades y personas a las que saludar recurrentemente. Los locutores se limitan a mandar saludos a la ciudad o a la comunidad, según el patrón antes nombrado. Todo esto acompañado de música, totalmente desvinculada de las creaciones musicales comunitarias shiwiar o de otras nacionalidades, que terminan contaminando el casi extinto gusto por valorar las expresiones originarias de su cultura. Es decir, esta radio termina por alienar aún más a las indígenas del interior con música hispana que nada aportan al desarrollo cultural comunitario.

La observación fundamental será a la incapacidad de plantear programas que se funden en las necesidades comunitarias y estén acordes con la cotidianidad de esos pueblos. Este requerimiento básico es imposible cuando esta radio fue creada desde arriba, desde el Estado y después plantada al azar en Puyo, pero llevan el membrete de radio

comunitaria y que terminó imitando el desenvolvimiento de medios comerciales de muy baja calidad.

La programación de una radio comunitaria no debe imitar la estructura de una parrilla con 24 horas de transmisión ininterrumpida, igual a las radios comerciales. Los programas deben estar acordes y en consonancia con los tiempos que culturalmente organicen los individuos, de tal manera que no interrumpan con eventos, actividades y costumbres de la vida diaria de la comunidad. Los programas de medios comunitarios deben acoplarse a la cotidianidad del pueblo.

5. Línea editorial

La radio Tarimiat en sí misma no puede oponerse a políticas impulsadas por el gobierno, aunque su director expresa que no han recibido presión directa de parte de las instituciones (Kunchiky, comunicación personal, 13 de octubre de 2015). Esta radio, así como las otras seis comunitarias de la provincia, fueron concedidas por el Estado en el marco de un proyecto de red de medios que facilite el diálogo entre el gobierno y las comunidades y como respuesta a los medios privados con los que el régimen ha tenido un evidente divorcio. Desde la concepción misma de los medios comunitarios, los beneficiarios entienden que se trata de una dádiva estatal a la que hay que responder con reciprocidad.

Pascual Kunchikuy dijo, por ejemplo, que la reproducción íntegra y traducida a shiwiar chicham del Enlace Ciudadano del Presidente Rafael Correa¹⁵ constituye una contraparte “por ser radio comunitaria y por habernos dado la radio” (Kunchikuy, comunicación personal, 2015). El director confunde la dotación de equipos con la concesión de una frecuencia, desconociendo que el acceso comunitario a las mismas es un derecho constitucional, especificado en la LOC.

De la misma forma, Tarimiat difunde tantas cadenas cuantas disponga el gobierno a través de la SECOM (Secretaría Nacional de Comunicación), como una forma de cumplir compromisos internos, asumidos políticamente. Esta conducta de obediencia es resultado del paternalismo ejercido por el Estado que de ninguna forma permite a los pueblos indígenas ejercer el derecho a la comunicación de forma libre.

¹⁵ El Enlace Ciudadano en el Ecuador es conocido como enlace sabatino o sabatina. Este es un espacio de rendición de cuentas del gobierno nacional, que cada sábado es transmitido a nivel nacional por medios públicos, incautados, comunitarios y voluntariamente por medios privados. El informe de actividades del gobierno suele durar alrededor de tres horas, a partir de las 10h00.

La línea editorial del medio, por un lado, se manifiesta en la interrupción de las programaciones para dar paso a producciones o transmisiones dispuestas por instituciones de gobierno. Por otro lado, la postura del medio se deja ver en el informativo semanal de las mañanas “Café y Noticias”. Durante toda la semana hay noticias que provienen de la Gobernación de Pastaza, su Tenencia Política y de delegados de instituciones gubernamentales, en donde se expone su trabajo. El presentador aplaude y felicita las políticas del gobierno en beneficio de las comunidades, cuando presenta las notas de audio. Las entrevistas son a funcionarios públicos, las preguntas y los comentarios advierten conformidad con sus gestiones y las políticas de gobierno. El presentador de noticias ensalza al régimen y refuerza la idea del “gobierno redentor” como pionero en atender a los pueblos indígenas de la Amazonía.

Los aportes a las radio comunitarias creadas en 2010 han sido en equipos, salarios y capacitaciones técnicas mensuales, salvo en los últimos meses del 2015 en donde no ha existido el acompañamiento institucional del gobierno (Kunchicuy, 2015). Al ser un proyecto estatal asistido y vigilado por funcionarios públicos, lo que se generan son acuerdos implícitos con las instituciones gubernamentales, porque además de éstas proviene el financiamiento. La línea editorial de Radio Tarimiat es afín al gobierno, la misma que se expresa como una muestra de agradecimiento por haberles cedido la frecuencia de radio.

6. Proyectos comunitarios impulsados

Radio Tarimiat no ha impulsado desde el 2010 ningún proyecto comunitario. En cinco años de funcionamiento, el contacto comunitario ha sido casi nulo. Este medio nace sin la socialización de los comuneros de la nacionalidad Shiwiar. La radio fue concedida a la nacionalidad pero la gente no se ha apropiado de ella; esta no constituye un ente que viabiliza proyectos o impuse iniciativas. El director de la radio destaca que el reducido presupuesto impide relacionarse con impulsores de proyectos de la nacionalidad (Kunchicuy, 2015). Tarimiat nace sin tomar en cuenta la necesidad comunitaria y sin dimensionar el significado de un medio comunitario.

7. Involucramiento para visibilizar y solucionar problemas comunitarios

Si no existe ninguna propuesta comunitaria, tampoco programas dedicados al pueblo, ni la información que promueven tiene relación alguna con la nacionalidad Shiwiar, mal podría

la radio Tarimiat visibilizar los problemas comunitarios. No existe contacto directo con el territorio; los colaboradores de la radio no pueden percibir la realidad, ni aproximarse para evaluar problemas de la comunidad y plantear mecanismos para que la radio impulse soluciones.

Cabe señalar que las personas que conducen la radio no son shiwiar, ni de ninguna nacionalidad, son mestizos, por lo tanto, tampoco es de interés de ellos el dedicarse a difundir la vida, las necesidades, estudiar las relaciones intercomunitarias, asumir los conflictos de la gente.

8. Nivel de participación de la comunidad

Como ya se refirió anteriormente, el mensaje de la radio no encuentra retorno, porque está a muchos kilómetros de distancia de las comunidades shiwiar, y estos no disponen de instrumentos de comunicación como para pensar que en la existencia de participación directa. El contenido de las participaciones son saludos a familiares o mensaje mandados desde la ciudad hacia la selva, aunque de este tipo son escasos. Casi la totalidad de llamadas son de ciudadanos ajenos a la nacionalidad, sobre todo para solicitar música.

El único indicio de intervención de personas shiwiar, fue en cuatro ocasiones en donde hablaron en su idioma desde la cabina de transmisión. Sin embargo, estas participaciones se dan en el contexto de los tradicionales saludos que incentivan los animadores musicales y no en el marco de un debate o de alimentación de temas concernientes a la comunidad. Los cuatro shiwiar llegaron a la emisora de forma aislada para conocer la experiencia de hablar en un micrófono. Incluso Pascual Kunchicuy (2015) rescata ese hecho como factor positivo, y una de las razones para mantener una frecuencia de radio. Sin embargo, los comentarios de los participantes no inciden en el desenvolvimiento de la vida de la comunidad, en absoluto.

9. Fortalecimiento de la cultura: lengua y tradiciones

No existe dentro de la parrilla de programación, incluido el noticiero, ninguna alusión a la vida shiwiar, ni a las expresiones de la gente. En cuando a la lengua, la más evidente participación en idioma vernáculo es en la Sabatina del Presidente Correa, cuyo doblaje al shiwiar por más de tres horas es un proyecto de ECORAE y que constituye parte del acuerdo de reciprocidad que mantiene la dirigencia con el gobierno nacional.

El hecho de que en el Enlace Sabatino sea la única programación traducida al idioma shiwiar chicham, así como en otras radio de este mismo tipo, a otros idiomas originarios, da cuenta de la finalidad original del proyecto gubernamental. La radio comunitaria se la pensó como un instrumento de penetración a las comunidades indígenas, para facilitar la difusión de las políticas de gobierno y de la propaganda oficial.

10. Fuentes de información para construir las noticias

La mayoría de las fuentes de las noticias son oficiales, de funcionarios del gobierno, autoridades o de representantes de los Gobierno Autónomos Descentralizados. El noticiero es desarrollado sin profundidad en el tratamiento de la información y sin capacidad técnica. El locutor presenta de manera improvisada las noticias y a continuación reproduce audios con declaraciones. Las noticias que recoge radio Tarimiat son similares a las que reportan los periodistas de otros medios convencionales de la ciudad de Puyo. La otras fuentes corresponden a noticias regulares desarrolladas en la ciudad de Puyo.

El conductor se ajusta estrictamente a las líneas del mentado convenio de reciprocidad, entre la dirigencia Shiwiar y el gobierno. No hay información en la que los juicios de valor que emite el conductor del noticiero no sean en favor de las políticas oficiales del régimen. Funcionarios de la gobernación provincial o de ministerios, asambleístas, jefes políticos o autoridades policiales, son algunas de las fuentes oficiales. Con esas noticias se difunden las actividades y proyectos de las instituciones públicas. La única ocasión que en el testimonio de las fuentes no reafirmaba las tesis gubernamentales, fue el 7 de octubre, cuando se expuso la situación de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE) que eligió a su nuevo presidente, con la presencia de organizaciones independientes del gobierno.

La información de interés expreso para la nacionalidad Shiwiar está prácticamente ausente y es por eso que no se visibiliza los problemas comunitarios. Noticias de interés colectivo que incidan directamente en la vida de las comunidades no existieron durante los siete días de análisis. Ninguna temática shiwiar se abordó durante ese período.

11. Agencias, medios o comunidades que producen las noticias

En el tiempo que como muestra aleatoria hemos analizados de radio Tarimiat no existe la participación comunitaria en la programación, en la construcción de noticias ni en el

proyecto como tal. Las noticias se limitan a las fuentes antes descritas y de parte de ningún conductor se advierte la posibilidad de acercamiento a la comunidad. Las noticias son de carácter local y se circunscriben a la ciudad de Puyo. No hay noticias nacionales ni provenientes de agencias. Esta variable nos permite medir cuánto de la producción noticiosa proviene del medio, y cuanto corresponde a reproducción de contenidos.

12. Fuentes

Todos los entrevistados son autoridades o funcionarios públicos. Desde la Presidenta del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, su delegado provincial, la directora de la Agencia de Tránsito, el dirigente de la de la Nacionalidad Shiwiar, tenientes políticos, hasta el director provincial de Alianza País¹⁶ en Pastaza. En el programa Pastaza Habla se entrevistó al gobernador de Cotopaxi y un subsecretario de SEMPLADES (Secretaría Nacional de Planificación) para exponer los resultados de los diálogos por la equidad y la justicia social que promovía el gobierno después de las jornadas de protesta de mediados del 2015.

Tanto los invitados hacen un ejercicio de rendición de cuentas y el entrevistador exalta el trabajo del gobierno en las comunidades y los cambios que ha experimentado el Ecuador durante los últimos ocho años. El conductor de “Café y Noticias” hace juicios de valor directos sobre su posición política con expresiones como: “que sepan que hay autoridades que velan por ellos (indígenas)”, “el país ha progresado” o “el 30S se perdió la democracia y las marchas son para desestabilizar al gobierno”. Es indiscutible que las entrevistas no son un espacio para la crítica y el análisis profesional de los temas. La evidente entrega del medio a los intereses gubernamentales también se traduce en la estructuración de esos diálogos.

Los espacios de entrevistas son espacios de propaganda oficial, de promoción de las tesis del régimen del Presidente Rafael Correa. El rol de facilitador lo cumple el conductor que también asume que la radio es propiedad del gobierno y responde el acuerdo implícito tratado con anterioridad. Por ende, los temas privilegiados son aquellos que corresponden a la agenda oficial.

¹⁶ Alianza País es el partido que gobierna el Ecuador, cuyo líder es el Eco. Rafael Correa Delgado. Ha estado en el poder desde el 2007, hasta la actualidad.

13. Propaganda

Radio Tarimiat sí difunde propaganda estatal. Aquellas producidas por las instituciones del gobierno son pautadas en el medio y pagadas a través de Agencias de Publicidad; lo mismo sucede con las cuñas que provienen de diferentes ministerios (Kunchicuy, 2015) El pautaje también lo hace la Gobernación de Pastaza. La propaganda se difunde también a través de las cadenas nacionales que en el Ecuador han sido cuestionadas por no regirse a informar temas de interés general, sino se han convertido en un mecanismo de reforzamiento de los discursos oficiales.

Radio Tarimiat se une a cuantos enlaces se dispongan desde la SECOM. Las cadenas nacionales deben ser transmitidas sin costos, pero también, por ejemplo, un enlace ordenado por la gobernación provincial en celebración de los 23 años de ECORAE, que duró más de 40 minutos. El mismo director de la radio refirió que cada vez que se les comunica unirse a una cadena, a un discurso o entrevista del Presidente lo hacen sin dilaciones; incluso, ellos hacen una lista en la pizarra para cumplir con esas “responsabilidades”. Los funcionarios solicitantes aseguran que unirse a la transmisión es de carácter voluntario. Sin embargo, tanto los medios comunitarios como los privados, están sometidos al correspondiente monitoreo para constatar su cumplimiento. Absoluta contradicción.

La radio Tarimiat tiene un convenio con la Gobernación de Pastaza para que los ministerios y las instituciones de otras funciones del Estado pauten en el medio. Se trata de un acuerdo para que se les consideren por el hecho de ser comunitarias (Kunchikuy, 2015). “La única que hoy nos apoya es la SECOM” dijo el director de la radio para referir que la pauta en los últimos meses ha disminuido.

Uno de los ejemplos más evidentes de la difusión de propaganda de dio el 1 de octubre, cuando se pautó una decena de veces pastillas radiales de 3 o 4 minutos llamadas “Memorias del 30S”. Estas hacen alusión a las teorías del gobierno nacional sobre lo que ocurrió con la revuelta policial del 30 de septiembre del 2010 en Quito. Hasta ahora esta fecha ha merecido importantes celebraciones para rescatar “el día que triunfó a la democracia en el Ecuador” por un fallido golpe Estado. Esta propaganda se debió pautar incluso antes del 30 de septiembre y como vemos, después también.

Consideramos como propaganda también las cuñas contratadas por la gobernación de Pastaza que defienden el proyecto de Enmiendas Constitucionales, y en las que se invita a la ciudadanía a las socializaciones. Luego, desde la Empresa Eléctrica hubo anuncios toda la semana, de forma reitera durante toda la programación, sobre las ventajas de usar las cocinas de inducción, un proyecto gubernamental para abandonar los tanques de gas y sucesivamente su subsidio.

Aunque los Enlaces Ciudadanos de los sábados se los presente con un espacio de rendición de cuentas son también excusas para la propaganda. Tarimiat transmite como parte de su parrilla la Sabatina, alrededor de tres horas, en idioma Shiwiar. Otro programa construido para informar sobre las actividades de las instituciones es el sistema Habla Ecuador, que tiene producciones provinciales. “Pastaza Habla” corresponde a esta provincia. Pascual Kunchicuy (2015) aseguró que radio Tarimiat es la única que ha contratado con la SECOM la transmisión de “Pastaza Habla”, a un costo de 800 dólares mensuales.

La radio Tarimiat por su condición de comunitaria es usada por el gobierno, que auspició su creación, para difundir con mayor facilidad sus políticas y afianzar sus discursos dentro de las comunidades. La propaganda durante la semana de muestra ocupó un 10% del tiempo de la programación, incluido todos los espacios descritos anteriormente.

14. Publicidad

Ante la reducción del pauta de propaganda por parte del gobierno, la radio Tarimiat se vio obligada a encontrar en la publicidad otra forma de financiamiento (Kunchicuy, 2015). El tiempo que ocupa la publicidad en el medio con relación a la propaganda es visiblemente superior. Sin embargo, no existe evidencia alguna de que el pauta publicitario modifique la línea editorial del medio para favorecer a una empresa o auspiciante.

En un intervalo de 20 minutos se reproduce la publicidad de locales comerciales de la ciudad de Puyo: restaurantes, panaderías, renta de autos, asistencia de computadoras, agencias de viajes, floristerías, estudios de baile, cooperativa financiera, bibliotecas; también cuñas radiales del Gobierno Provincial de Pastaza y su Patronato. En total hubo

diez cuñas de locales comerciales y dos de gobiernos autónomos descentralizados para promocionar sus obras.

15. Financiamiento del medio

La operación de las radios comunitarias se torna difícil sin el acompañamiento del Estado, de donde se obtiene una importante parte del financiamiento, a través de la contratación de espacios para publicidad y propaganda, así lo afirmó el director de Tarimiat (Kunchikuy, 2015) Se mencionó, por ejemplo, que los últimos meses el proyecto de Red de Medios Comunitarios fue desatendido y que también ha disminuido el pauta oficial; estas pudieron ser causas para que la radio quedara fuera del aire de mayo a septiembre por falta de presupuesto para pagar la luz eléctrica.

La radio Tarimiat con \$1000 costea estrechamente sus gastos operativos (incluidos salarios). Ese es el presupuesto que cada mes deben generar para sostenerse. (Kunchicuy, 2015) Ahora que el medio fue prácticamente olvidado, ya experimentaron una quiebra y plantean superarla con la presentación de proyecto a entidades de gobierno o reforzando la autogestión, a través de la búsqueda de publicidad.

Tarimiat tiene un contrato de un año de \$800 mensuales por la difusión del programa de la SECOM “Pastaza Habla”. Según Pascual Kunchicuy (2015) en el año 2014 el gobierno costó el pago de dos técnicos. Es decir, algunos trabajadores de esta y las demás radios comunitarias recibían salarios para operar el medio. Una vez que terminó el aporte, ese personal abandonó el proyecto.

Los convenios entre el gobierno del Ecuador y las radios comunitarias establecían en primera instancia el canje de recursos por propaganda. Esa “comodidad” de los beneficiarios hizo que las gestiones en búsqueda de otras fuentes de financiamiento se anulen. Al no haber nuevas iniciativas para mantener el medio, este está destinado a perecer o a entregarse a cualquier entidad ya sea pública o privada. El financiamiento de este medio como de otros comunitarios es el punto medular y un tema especial de debate que define la línea editorial del medio.

16. Música

En radio Tarimiat no existe un perfil musical definido para ser distribuida en la programación. Tampoco existe planificación ni pre producción para seleccionar los temas

a difundirse. Intuitivamente la música chichera juega el rol de hacer cumplir el 1 por 1 entre música nacional y extranjera, que consta en la Ley de Comunicación del Ecuador. La chichera, que es la música que predomina, es la que se asume como de gusto popular y siendo del gusto de los programadores, son ellos quienes se divierten musicalmente, sin tomar en cuenta al destinatario de los mensajes.

A parte de ello, en radio Tarimiat se difunde una amalgama de temas musicales sin orientación, la mayoría parte de la música comercial. Como la radio no toma a la cultura como un eje para el desarrollo, la música de igual forma reproduce del sistema de valores y modos de ver el mundo desde la comprensión occidental.

17. Producción de diferentes formatos radiofónicos

La producción radiofónica se evidencia solo cuando existen programas a difundirse. De haber existido capacitaciones por parte de los gerentes del proyecto o desde CORAPE, en la práctica, no se han traducido en la creación de producciones propias. De esta forma es fácil colegir que la inversión estatal tanto en capacitación como de puesta en el aire de este medio ha sido hasta aquí sin resultados positivos para la comunidad.

Como identificaciones promocionales de medio, estas son algunas de las frases creadas y pregrabadas por los propios trabajadores de la radio:

- En las vías, con los conductores, en la ciudad, hasta en los agachaditos, Radio Tarimiat, la voz del Puyo
- Radio Tarimiat, la voz peluda del Amazonas
- Radio Tarimiat, mejor que ver Caso Cerrado
- La sobrisísima FM, 93.5 la radio de la jungla
- Pone la variedad de música que me gusta, es la mejor radio
- En tus orejas, Tarimiat, la más famosa del Puyo
- Transmitiendo desde el corazón de la Amazonia, bombeando música desde Puyo
- Sabor, alegría y una dosis de nuestra Pachamama
- Chicha cool, chicha original
- Tarimiat, más divertida que los Simpson

Los sketches repiten el patrón de promociones de radios comerciales. La mayoría son de baja calidad, con contenidos superficiales, simples y desligados de la cultura

shiwiar y de su idioma. En medio de identificaciones triviales, el factor cultural es tomado como accesorio y asumido con una visión folclórica.

18. Incidencia política desde la comunicación y fortalecimiento de la organización comunitaria

La concepción que el Estado tuvo de las radio comunitarias al conceder la frecuencias nunca considero la posibilidad de un fortalecimiento organizacional de los pueblos porque aquello implica que la propia comunidad asumiría sus propias políticas y estas no necesariamente estarían de acuerdo con las políticas oficiales que les llega a través de la propaganda.

Radio Tarimiat no se escapa de esta lógica. Tampoco sus dirigentes han tenido interés por potenciar la radio desde las comunidades. Los dirigentes han manipulado el medio para beneficios políticos. Por ejemplo, Abel Santi, nuevo presidente de la ONSHIPAE (Organización de la Nacionalidad Shiwiar de Pastaza y la Amazonía Ecuatoriana) fue entrevistado el 6 de octubre en el noticiero “Café y Noticias” y corrobora la afirmación anterior.

19. Nexos entre el líder de la radio con la empresa privada o con entidades del Estado

Pascual Kunchicuy ha dirigido la radio desde el 2010 y estuvo detrás del proceso para completar los requisitos técnicos y legales para que se les confiera una frecuencia (Kunchikuy, 2015). La vinculación directa es con la Organización de la Nacionalidad Shiwiar de Pastaza y la Amazonía Ecuatoriana, ONSHIPAE; su presidente es el representante legal de la radio comunitaria.

No se conoce vinculación entre el director del medio con empresas privadas, pero durante los cinco años de transmisión la cercanía con el gobierno nacional ha sido evidente, por el condicionamiento que implica financiar el medio. Lo que se observó es que el líder de la radio Tarimiat tiene alianzas políticas con dirigentes indígenas comprometidos en proyectos con entidades oficiales, entre ellos, Antonio Vargas y sus proyectos de extracción petrolera inspirados por el gobierno; Felipe Tsenkush, Presidente de la CONFENIAE¹⁷, reconocido por el Gobierno de Rafael Correa pero no por la CONAIE.

¹⁷ Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía del Ecuador

3.1.3. Conclusiones del diagnóstico

La radio Tarimiat, como los otros medios comunitarios que son parte del proyecto gubernamental, tienen un problema de origen. Una iniciativa concebida desde el Estado implica condicionamiento y ausencia de crítica. El proyecto de Red de Medios Comunitarios del 2010 nació oficialmente solo para agilizar el diálogo entre el Estado y las comunidades indígenas, mas no para garantizar los derechos a la comunicación en igualdad de condiciones para los pueblos indígenas.

La radio Tarimiat se convirtió en un instrumento de penetración de propaganda en las comunidades y de agilitamiento de los procesos de colonización en la selva por el tipo de programación que difunde. Esta radio ahora se debate en su permanencia o extinción y está al borde de otra crisis porque para el 2016 no existirá corresponsabilidad del Estado para financiarla.

Tarimiat es una radio que nació muerta porque emergió de la iniciativa Estatal, cuando lo ideal es que la propuesta sea comunitaria, autónoma, autosostenible y que contribuya con el desarrollo comunitario sin responder a compromisos ni intereses de cualquier tipo. Quienes dirigen la radio Tarimiat creen incluso que transmitir la propaganda del gobierno, cadenas nacionales e intervenciones del Presidente de la República son contrapartes por haber accedido a una frecuencia de radio, cuando este es un derecho constitucional y no voluntad del gobierno. Este es un grave problema conceptual y de concepción de un medio comunitario.

Radio Tarimiat es un medio ubicado en la ciudad de Puyo, tan lejana de las comunidades que la participación de sus habitantes es nula. Ni la organización, la conservación de la cultura o la resolución de problemas comunitarios fueron la razón que motivó el nacimiento de la radio. Hoy solo es un medio que pretende imitar la dinámica de manejo de las radios comerciales, pero con muy baja calidad.

CAPÍTULO 4

Propuesta de diagnóstico de comunicación participativa en el pueblo kichwa de Sarayaku

4. Planificación de la radio comunitaria en el pueblo de Sarayaku

4.1. Planteamiento de la problemática existente

Sarayaku es un pueblo altamente organizado, cuya evidencia la encontramos en iniciativas de índole económica, socio cultural, ambiental y por ende comunicacional. Algunos de sus proyectos contemplan conseguir una frecuencia para tener una radio comunitaria; la dirigencia cuanta con los estudios técnicos de ingeniería y cobertura. En este pueblo autónomo, que ha demostrado capacidad para modelar su propio sistema de vida y de economía, es posible emprender un proyecto de comunicación alternativa sin intromisión de los poderes estatales ni privados. La comunidad avaló el proyecto de radio y el tema fue tratado el primer día de la Asamblea Ordinaria 2016 (entre el 14 y 17 de enero). Sarayaku está dispuesto a sostenerlo como uno más de sus proyectos comunitarios. Sin embargo, en el proyecto técnico no se contempla una delineación específica de los aportes que una radio puede hacer a la comunidad para solventar algunas de sus necesidades.

En este estudio se realizará un diagnóstico de comunicación para detectar desde la voz de los actores, las principales necesidades del pueblo, incluyendo las problemáticas comunicacionales. El diagnóstico en Sarayaku es integral, pues la comunicación integra un conjunto de prácticas sociales que de hecho están vinculados con la cultura, que determina los comportamientos y usos de la comunicación. Los problemas que se identificarán en la comunidad estarán relacionados con las labores domésticas, organización general y participación juvenil, recuperación de la lengua, uso de las prácticas cotidianas propias de los kichwas, tradiciones en desaparición, migración, colonización, conservación ambiental, conservación de saberes e historias, representatividad, posible división comunitaria, productividad, enseñanza y tipo de educación, servicios y conflictos comunitarios. Sarayaku tiene una trayectoria de lucha con impacto a nivel internacional, pero internamente debe sortear algunos conflictos, unos comunitarios y otros de comunicación.

4.2. Objetivo de la planificación participativa.

Recopilar información de forma participativa sobre las principales necesidades, problemáticas y visiones de futuro del pueblo de Sarayaku para generar un diagnóstico de comunicación en el marco de la propuesta de un modelo alternativo de radio comunitaria en esta localidad.

4.3. Metodología.

El estudio del cuarto capítulo se lo desarrolló con el método cuantitativo, para analizar las problemáticas comunitarias recurrentes a las que una radio puede contribuir con una solución desde la comunicación; todo aquello, a través de talleres participativos segmentados con la intervención de tres grupos sociales. El tiempo en Sarayaku sirvió para organizar y convocar a los actores a participar en dos talleres comunitarios. El análisis de los problemas de cada taller se basó en el método del marco lógico, para identificar los problemas y necesidades de Sarayaku con la visión de crear una radio comunitaria que pueda contribuir al desarrollo de la comunidad. El método del marco lógico permite escuchar a los actores e incentivar la participación. Ellos, en los talleres y partir de la lluvia de ideas identificaron sus propios conflictos.

Los primeros días de estancia en Sarayaku, se participó de la Asamblea Ordinaria de Sarayaku, del 14 al 21 de enero del 2016. En este espacio de discusión entre todo el pueblo y sus dirigentes y curacas se recogió todos los proyectos que Sarayaku impulsa, se detectó problemas generales del territorio y se palpó algunos conflictos. Participar en la Asamblea Ordinaria, gracias a la autorización del Presidente del pueblo, fue beneficioso porque de primera mano se conoció información oficial y actualizada de todas las iniciativas de Sarayaku. En este espacio ya se pudo conocer las opiniones de los dirigentes.

Los beneficios del marco lógico son que permiten la participación y ofrece herramientas para identificar problemas y soluciones concretas a los mismos. Se trata de un método enfocado en los resultados, porque su sistema permite un análisis lógico con pensamiento estructurado al arrancar un proyecto (Asdi, 2005) El primer paso para la planificación pensada en los objetivo es el análisis del problema. Aquello se logró con el desarrollo del “árbol del problema” para encontrar causas y efectos que describan globalmente cada situación. Este ejercicio se lo realizó con aquellas problemáticas

definidas como más importantes por los participantes, después de pasar por un proceso de jerarquización participativa.

El diagnóstico de comunicación constituye la primera etapa en el diseño de un proyecto. El aporte de este estudio complementará el proyecto de radio comunitaria que realice Sarayaku. Los beneficiarios del futuro proyecto aportaron con información valiosa. Los dos talleres que se realizaron fueron con mujeres y jóvenes. Con las mujeres porque afrontan las tareas del hogar y tienen un panorama completo de los problemas de la familia. Con los jóvenes porque se constituyen en potenciales impulsores del proyecto de radio y su organización garantizará la vida de su pueblo en el futuro.

El taller con las mujeres usó la técnica de la lluvia de ideas, y se desarrolló solo en su lengua originaria, el kichwa, para generar confianza y familiaridad entre las participantes. Los problemas que se detectaron fueron de carácter comunitario y otros relacionados con la comunicación. El taller de los jóvenes contó con más dinámicas y fue mucho más extenso. Con lluvia de ideas se recogieron decenas de problemáticas de su grupo social, a la vez que espontáneamente se generaron soluciones, después del análisis de causas y efectos de los tres puntos más importantes de la discusión. Con la explicación de argumentos y consecuencias, varios problemas fueron debatidos ampliamente y jerarquizados.

Recogida la información, se la ordenó en una matriz de involucrados de forma jerárquica, para que luego se relacionen las problemáticas con otras asociadas. Después, a partir de la tabla se realizará el análisis de los problemas comunitarios y de comunicación, junto con la descripción de los beneficiarios. Finalmente, se realizará una propuesta de contenido de radio que aportará con soluciones para sortear las dificultades que existen en el pueblo. Dentro del método del Marco Lógico, la matriz de involucrados nos permite identificar los actores, clasificar necesidades y problemas y detectar conflictos. Como la fase de recolección de información será a través de talleres, hay abundante información, que merece ser sintetizada y esquematizada.

Además del sistema de marco lógico, este estudio también se apoyó en la propuesta metodológica de la prospectiva estratégica desde la comunicación de Washington Uranga (2008). Este método permite una “construcción colectiva del futuro”, ya que utiliza a las aspiraciones de los actores como punto de arranque para la planificación. “Suponen la

construcción de un futuro lógico partiendo de la base de la persistencia de comportamientos tipificados a través de patrones históricos” (Uranga, 2008, pág. 6). La mirada al futuro como punto de inicio, con el ejercicio de volver al presente, permite enriquecer estrategias para alcanzar un deseo colectivo. Gracias a este método, los propios participantes pensaron su futuro con soluciones creativas.

La visión de futuro que tengan los participantes permitirá reconocer su interés por crear una radio comunitaria, entender si existe la necesidad de manejar un medio de comunicación para impulsar soluciones a problemas colectivos.

La técnica de la observación nos dará detalles sobre el uso de los medios y el consumo mediáticos. La identificación de la recurrencia en el uso de la radio y de cómo este instrumento tecnológico es parte de la vida cotidiana es posible mediante la convivencia dentro de la comunidad.

4.4. Matriz de involucrados.

Tabla 1: Matriz de involucrados

ACTORES DEBATIENTES	PROBLEMAS PERCIBIDOS	INTERÉS EN EL PROYECTO	CONFLICTOS
Jóvenes	Educación de mejor calidad. Educación occidental acaba con su cultura	sí	Cierre de escuelas comunitarias. La lucha de la dirigencia es con el Estado. La imposición de un modelo educativo occidental anula la enseñanza de la cultura ancestral.
Jóvenes	Abandono de la práctica cultural	sí	Los jóvenes tienen influencia mestiza y la prefieren. La escuela les quita tiempo en la casa y no pueden aprender de sus padres si no pasan tiempo con ellos.
Jóvenes Mujeres	Machismo: abuso a mujeres y abandono. Mucha carga de trabajo	sí	Las mujeres confirman que hay abusos y maltratos y que se disminuyen sus derechos. Los hombres dicen que culturalmente

			desde la antigüedad los roles entre hombre y mujer han sido definidos.
Jóvenes	Deficiente organización juvenil	sí	Jóvenes aún no dimensionan la gran lucha del pueblo. No se los incluye en los espacios de participación.
Jóvenes Mujeres	Problemas de alcoholismo por exceso de chichadas	sí	No hay suficientes espacios para el entretenimiento. Las chichadas han perdidos su significado y han devenido en alcoholismo.
Jóvenes Mujeres	La escuela irrumpe en las actividades de los jóvenes y los niños y se deja de transmitir el conocimiento (hijos e hijas no van a la chakra o a cazar)	sí	Aunque los jóvenes tengan deseo de aprender costumbres comunitarias, el colegio interrumpe. En la escuela no hay espacio para la enseñanza autóctona.
Jóvenes	Creciente contaminación con desechos externos (plástico)	sí	La comunidad cree que todo es biodegradable, pues siempre han arrojado a la tierra todo desecho, pero no saben que el plástico sí contamina.
Mujeres	Los jóvenes desertan del colegio y no colaboran con el hogar	sí	Los padres se esfuerzan por dar la educación, pero los jóvenes se muestran quemehimportistas y quieren una vida sin esfuerzos.
Mujeres	Dificultad para transmitir conocimiento autóctono desde los padres y las historias de los abuelos Complicada comunicación intergeneracional	sí	Jóvenes están distraídos con cosas externas Muchos no valoran el conocimiento ancestral de los viejos.

Asamblea	Explotación petrolera en su territorio (bloques 83 y 79 con Andes Petroleum) e incumplimiento de la sentencia de la Corte IDH, por mala fe del Estado.	sí	Nueva pugna con el Estado por explotación petrolera en territorios que no han dado su consentimiento y que se han declarado históricamente como “antipetroleros”
Jóvenes Mujeres	Importación de formas de vida y consumo desde lo mestizo (música-ropa-tecnología)	sí	La influencia occidental avasalla las prácticas kichwas
Jóvenes Mujeres	Migración de jóvenes a la ciudad	sí	Los jóvenes dejan de ayudar en el hogar y su aspiración es el consumo en la ciudad.
Jóvenes	Pocos espacios de participación y entretenimiento	sí	Ni lo dirigentes ni lo jóvenes forjan esos espacios
Asamblea	Carentes espacios de capacitación en gestión para nombrar <i>nuevos</i> delegados que lideren proyectos comunitarios.	sí	Existe celo de comuneros por personas que siempre manejan los proyectos porque se han preparado en gestión y dirección. Cuestionan los salarios superiores al básico de quienes están al frente de los proyectos.
Asamblea	Carentes liderazgos para el futuro	sí	El gobierno de Tajjararuta no atina cómo incentivar e incluir a los jóvenes en la lucha del pueblo.
Asamblea	Mejorar la socialización e información al pueblo sobre los proyectos y convenios internacionales importantes antes de firmarlos o	sí	Los asambleístas piden ser consultados e informados antes de que se tome cualquier decisión, inicie un proyecto o firmen convenios. Los dirigentes dicen que

	ejecutarlos.		han sido elegidos para actuar y ejecutar proyectos con agilidad.
Mujeres	Limitado acceso a las fuentes de información	sí	Solo en las asambleas y en contacto con la ciudad acceden a información.

Fuente: Insumos recogidos en la asamblea y talleres

4.4.1. Análisis de los problemas

Durante los dos talleres desarrollados en Sarayaku con los jóvenes y las mujeres fue posible el análisis detallado de cada tema por medio del “árbol del problema”, como una forma de ampliar el entendimiento sobre las problemáticas, encontrar sus nexos o raíces comunes. En ambos talleres se anticipó que el estudio de diagnóstico fue con miras a tener una radio comunitaria en el pueblo y que a través de la comunicación se puede impulsar su propio desarrollo. El siguiente análisis no posee estructura jerárquica como la matriz de involucrados, sino explica las conexiones o relaciones de los principales problemas detectados.

El diálogo con los dirigentes fue posible con nuestra participación en la Asamblea Ordinaria 2016 de Sarayaku, que fue convocada por el Consejo de Gobierno y los curacas de cada comunidad. Un acercamiento con los dirigentes de la comunidad fue indispensable pues son los encargados de la gestión de los proyectos de interés general.

Un taller con jóvenes fue vital porque ellos están viviendo un proceso de formación para tomar el lugar de sus padres en la orientación de las familias y son quienes llevarán el mensaje de vida en la selva a las próximas generaciones. Por eso es necesario conocer sus perspectivas y aspiraciones. Los jóvenes que participaron en esta jornada, fueron convocados desde el colegio, pero otros que ya han culminado sus estudios también acudieron a la cita. En medio de preocupación y amplios debates los mismos participantes encontraron las raíces de los problemas y concatenaron todas las problemáticas gracias al desarrollo de la técnica del árbol del problema.

El taller con los jóvenes de Sarayaku se realizó el 19 de enero del 2016 en la sala de reuniones de la Asamblea. Con intervenciones en kichwa y español, durante tres horas se generó un debate amplio sobre tres temas claves escogidos por los participantes: la

educación occidental que anula la cultura kichwa, la falta de organización y el desinterés por la práctica de costumbres originarias por parte de la juventud. Estos temas principales fueron priorizados de un total de 17 planteados por el grupo. Algunos de los análisis realizados por los jóvenes tienen que ver con las relaciones entre el tipo de educación que reciben los niños, la práctica de la cultura y la organización. La problemática global del pueblo, descrita desde la óptica juvenil. Exponemos a continuación:

Como resultado del taller y en los testimonios de los estudiantes quedó claro que el tipo de educación que el Estado implementa en Sarayaku es un suicidio para la conservación de saberes y las expresiones culturales kichwas. El sistema de educación no se acopla a las formas de enseñanza y al tipo de contenidos que se deben difundir en las escuelas comunitarias, más bien las descarta y minimiza. Concluyeron que Sarayaku también es víctima de un proceso de estandarización de la educación que no se adapta al uso del tiempo que tienen los miembros de la comunidad y que no revaloriza el saber originario. Jóvenes comentaron que antes existían escuelas en donde a los niños se les capacitaba en la elaboración de la cerámica y la chicha, además de dotarles de habilidades para la caza, el tejido, etc. Ahora la mayoría de estas escuelas están cerradas.

Los asistentes al taller juvenil sin reparos calificaron el tipo de educación que recibe la comunidad como de mala calidad. Los jóvenes creen que algunos maestros no están capacitados para desmañarse en el marco de la educación intercultural. Algunos educadores replican íntegramente los contenidos de los textos escolares del Ministerio de Educación, sin adaptación alguna al sistema de creencias comunitarias. Jóvenes y niños ahora deben pasar en sus aulas recibiendo contenidos anacrónicos con su cultura, sin el menor estudio a su realidad. Muchos participantes creen que los docentes que llegan a las comunidades son los rezagos de las escuelas urbanas.

Los participantes están conscientes que el enfoque educativo que se ofrece amenaza con cortar los pocos cabos de identidad que tiene Sarayaku. Los horarios de clases en la selva tienen la misma modalidad que los de la ciudad. Aquí nace uno de los problemas más graves: la asistencia a los centros educativos han fraccionado las rutinas comunitarias de los niños y jóvenes, quienes se pierden de compartir el aprendizaje con sus padres y familias.

Los estudiantes pasan cinco días a la semana en clases, después de la jornada deben realizar sus tareas y tan solo les restan dos días a la semana para la convivencia familiar. La educación occidental ha irrumpido a tal punto, que los jóvenes no tienen tiempo para ir a la chakra con sus madres, ni pensar en ir de cacería con sus padres, y mucho menos en madrugar antes de las 5am para asistir al ritual de la guayusa. Este problema a su vez está ligado a otro importante: “El abandono de la práctica cultural”.

Los participantes relataron que ellos mismos han dejado de participar de actividades comunitarias y familiares vitales, como la toma de la guayusa, elaboración de la chicha, principios de la caza y de la siembra, y otros. La juventud desvinculada de aquellas tareas imposibilita la trasmisión de los saberes a las nuevas generaciones. Algunas de las razones serían que a un sector de los jóvenes les atrae las posibilidades de consumo, automatización del trabajo y ascenso social que brinda la ciudad, además de distractores provenientes de esos mismos espacios.

La educación introducida de paso desvaloriza las prácticas comunitarias. A ese hecho se suma la creciente influencia del lado mestizo en los jóvenes. El consumo en el sector urbano atrae a muchos que no disfrutan de su vida en la selva. Tanto en los debates como en un ejercicio de observación, se entendió la penetración agresiva de implementos ciudadanos, como ropa, música comercial o tecnología. No se trata de que la introducción de aquellos objetos sea negativa sino que su uso se superpone a las costumbres ancestrales y termina por aniquilarlas.

La pérdida de estos espacios no permite el contacto intergeneracional. Sin la toma de la guayusa no es posible contar los sueños ni compartir consejos, cargados de la sabiduría de los ancianos que exhortan a la comunidad cómo deben vivir. En la hechura de la chakra o la práctica de la caza se cuentan los secretos y aprenden habilidades para la supervivencia en armonía con el ambiente. Así, todas las actividades kichwas contienen una significación y tramiten determinados conceptos sobre el sistema de vida y la espiritualidad.

Además que a los jóvenes la escuela los aparta de las rutinas comunitarias, también reciben la influencia de la ciudad que los desorienta del aprendizaje que los padres intentan transmitir. Del mismo modo, hay padres que no cuentan con el tiempo suficiente para compartir conocimiento con sus hijos por dedicarse a sostener la subsistencia de la familia.

Pero otras madres se esfuerzan por comunicar a los hijos su sabiduría, en medio de su rechazo.

Algunos contaron que no pueden ir a cazar solos, porque sus padres no los llevan a caminar o explorar en la selva. Aquello podría ser el efecto de que las familias ya no salen a diario a conseguir la carne, sino cada semana. Por eso, para muchos la fiesta de la Uyantsa es una oportunidad para reavivar el aprendizaje de la caza y para que las madres enseñen a hacer chicha a sus hijas.

Prácticas culturales debilitadas generan efectos en cadena, que resultan catastróficos. Los jóvenes comprenden que la cultura es su legado histórico, su fortaleza y la razón de su lucha. Si esta no es fuerte, entonces la organización se deteriora porque no hay principios que defender. Sin organización es imposible proteger su sistema de vida, territorio y resistir a formas externas de dominación, que los obligaría de desaparecer.

Los participantes coincidieron que la falta de refuerzo de las prácticas culturales, no permite dimensionar la importancia de la conservación del ecosistema. Toda manifestación cultural de la comunidad se enmarca en la relación armónica con la naturaleza que provee los recursos y el sustento espiritual. Esta podría ser una de las causas de la creciente contaminación del suelo con elementos externos, como el plástico. El incremento de los desechos no degradables ha preocupado al Consejo de Gobierno de Taijasaruta, por lo que han resultado en Asamblea implementar una política de tratamiento de la “basura inducida”. Para los jóvenes, el problema es la ausencia de información sobre el impacto de los plásticos en el ambiente. Culturalmente y por inercia, los sujetos de la comunidad han desechado los residuos en el suelo directamente, porque se tratan de materiales biodegradables. Cuando el plástico empezó a llegar, ellos aplicaron la misma lógica, con una concepción de que en pocos años este se podría.

Un problema que la comunidad detectó recientemente es el incremento de la basura y los pobladores aún no atinan cómo apalearlo. Lo cierto es que la juventud está consciente de que si no se mantiene una lógica conservacionista se degradarán todos los conceptos de la lucha milenaria y ambiental de Sarayaku, y no volvería a ser un “ejemplo para el mundo”. La seguridad alimentaria estaría en riesgo, además de los elementos claves para la vida como el agua, las plantas y animales para la subsistencia.

Los actores no solo reflexionaron la influencia de la educación en la vida de los habitantes y asuntos ambientales, sino sobre “problemas de género”. Alrededor de lo que las mujeres llamaron machismo, y a lo que los hombres definieron como herencia de división de roles, se generó un debate amplio. Varias mujeres reclamaron discriminación y violación de sus derechos de género por maltratos a nivel sexual e intrafamiliar. Como ejemplo, las mujeres no ocupaban los primeros puestos durante la Asamblea del pueblo, pero sí la primera fila al momento de combatir a la compañía petrolera CGC, como acción estratégica.

Las jóvenes mencionaron casos en donde los hombres son considerados sujetos más privilegiados, como el hecho de que se sirvan primero los alimentos. Por su lado, las mujeres terminan asumiendo la responsabilidad de la crianza de los hijos, en un contexto de abandono de su pareja y en donde los embarazos adolescentes están en ascenso. Los abusos, maltratos físicos y sexuales que sufrirían las mujeres no son denunciados por el temor a la exclusión o el rechazo. Este problema no se lo ha elevado a una esfera pública de debate, pero entre las mujeres, en la intimidad femenina se confiesan los secretos de los abusos. Muchas de ellas temen denunciar para no ser excluidas e identificadas como víctimas. Este es un problema latente que se evidenció, uno de limitación de derechos testificado por las muchachas, en un intenso diálogo, pero atravesado por el rechazo de los hombres que no aceptan el concepto de machismo.

El tema de los embarazos no es un problema del machismo, sino una decisión compartida, mucho menos producto de abusos sexuales, dicen los varones. Los llamados “abusos” en el hogar son aclarados por ellos más bien como una herencia cultural de roles diferentes, que marca a nivel social una división, pero no aceptan que haya violación de los derechos de género de las mujeres. “Antes los ancianos tenían su política, de que las mujeres deben ser dependientes de los hombres”, fue el comentario de un joven participante. Ellas aceptan que por cuestiones prácticas los hombres se dedican a la caza o la pesca y las mujeres a hacer chicha, tejer, la siembra o hacer la cerámica, pero creen que sus derechos son vejados más allá de esa separación de tareas.

Machismo o herencia fue uno de los temas más debatidos del taller juvenil, que tuvo opiniones divididas, a veces irreconciliables, entre ambos géneros. Aquello dejó claro que a nivel comunitario se mantienen estructuras de tratos diferenciados, que generan

mucha polémica. Las mujeres lo asimilan como mal trato, pero los hombres niegan su existencia o lo minimizan.

La autocrítica también se tomó un fragmento del taller de jóvenes, en lo referente al estado de su organización. Sarayaku cuenta con dirigencias divididas por sectores y también por segmentos de población, uno de ellos es la de los jóvenes. En la misma Asamblea del pueblo, los adultos refirieron que esa organización sufre un proceso de decadencia, porque no hay un real involucramiento de los más jóvenes en los problemas de la comunidad. Ellos mismo durante los diálogos para este estudio concordaron que ni siquiera acudieron a participar en la Asamblea, que es la institución deliberante adecuada para plantear iniciativas, expresar quejas, participar o conocer de los planes que lleva a delante el pueblo.

Muchos jóvenes coincidieron que parte del desinterés es generado por los mismos adultos que no abren los suficientes espacios para acogerlos como entes propositivos, porque no se estarían valorando las potencialidades de las nuevas generaciones. Por otro lado, la dirigencia de jóvenes en Asamblea General y los muchachos participantes del taller creen que la poca voluntad es también producto de distractores externos, que no les permite dimensionar el nivel de trascendencia que implica involucrarse en los proyectos de carácter comunitario.

La incidencia de problemas sociales como el alcoholismo entre los más jóvenes (antes inexistente en Sarayaku) ahora preocupa a sus autoridades. Durante la recepción de los problemas generales en el taller, varios apuntaron reiteradamente que los jóvenes prefieren participar en las chichadas¹⁸ que en otros eventos comunitarios. Las chichadas han caído en un ciclo de banalización porque originalmente este espacio servía para el encuentro de confraternidad, para compartir historias, cuentos y experiencias; era así una práctica muy rica para intercambiar saberes entre generaciones. Hoy, muchos jóvenes solo encuentran en ellas una finalidad de entretenimiento, pues hay pocos espacios de recreación.

Jóvenes con problemas de organización, abarrotados por la influencia de productos ajenos a su cultura, que no participan en eventos de carácter general y que tampoco

¹⁸ Chichada: Acto en el que los kichwas toman la chicha de yuca mascada. Suelen efectuarse por motivos festivos, celebración, mingas o por iniciativa de alguna familia. Todas las personas participan en ellas: mujeres, madres, jóvenes, niños y ancianos

cuentan con los espacios suficientes de participación como talleres o conferencias hechos por ellos mismo, hace que no miren a alternativas de organización como una forma positiva del uso del tiempo. Muchos de ellos incluso piensan que las facilidades que brinda la ciudad pueden ser una opción de crecimiento y que por lo tanto la organización no es tan necesaria, pues no se proyectan como futuros catalizadores de los proyectos de Sarayaku.

Sin embargo, los participantes jóvenes explicaron otras formas de participación que no requieren del uso de la palabra, sino de la cooperación física. Los jóvenes, en forma de minga contribuyen con el trabado de la comunidad, siempre que haya un incentivo. Una fracción adulta que no cree en sus potencialidades los hace sentirse excluidos. Muchos creen inalcanzable su ascenso al nivel de dirigentes nacionales, tal como sus padres y abuelos, pues consideran que su tarea en defensa de la comunidad ha superado las expectativas. Posiblemente, los jóvenes no conciben alcanzar tan altos de logros, como sus progenitores, que son parte de la generación insigne de las más representativas que ha tenido Sarayaku durante sus más de tres décadas de organización. Esa ausencia se resume en lo que los jóvenes definieron como “miedo al fracaso”.

Tan solo en la discusión sobre el problema del machismo, hombres y mujeres sin censura expresaron sus criterios. Pero para otros temas como los organizativos, ligados a temas políticos, los jóvenes se retraen. Es posible que la solvencia de algunos participantes inhiba a otros de exponer sus pareceres. Algunos de ellos han tenido la posibilidad de participar y salir a otros escenarios para adiestrarse como expositores y eludir la timidez. “Desde la escuela nos enseñan a estar callados”, dijo un participante. La alternativa sería que el espectro de participación juvenil se abra para apelar a espacios de formación política incluyente, que abarque a muchos actores.

El taller con la juventud dejó abierta la pregunta para la reflexión sobre si ellos poseen ese mismo incentivo de tener una tierra que es “ejemplo para el mundo”, que resiste la intromisión externa y trabaja por conservar su modo de vida en armonía con la naturaleza.

Los jóvenes están conscientes que si no reactivan su organización, nadie emprenderá el proyecto de sus padres en el futuro. “Se acabaría la lucha de nuestros ancestros, llegarían las carreteras y el petróleo y no seríamos más un ejemplo para el

mundo; no seríamos jamás el Pueblo del Medio día” fue la sentencia de una joven en la conclusión del taller.

Quince madres y mujeres participaron en un taller el 20 de enero de 2016 en la comunidad Sarayakillo, ubicada a 30 minutos de caminata desde el centro de Sarayaku. El encuentro con las madres de esta comunidad duró aproximadamente una hora, pues debían desempeñar tareas del hogar y no podríamos interrumpir por tanto tiempo. Justo a la hora del arranque del taller a las 14h30, las mujeres habían regresado de sus chakras, algunas a dos kilómetros de distancia. El debate se desarrolló solo en kichwa y el apoyo de traductores, con la técnica de la lluvia de ideas, acompañada de dinámicas de integración. Algunos de los problemas detectados durante este encuentro se lo han asociado con otros planteados por los jóvenes, por la similitud de las temáticas.

Las madres conocen el desenvolvimiento de las tareas del hogar, el papel que cumple cada miembro de la familia y los oficios que ellas pueden desempeñar. Por un lado los jóvenes del pueblo palparon que se han incrementado los embarazos en adolescentes, por el otro tenemos el caso de algunas mujeres que fueron abandonadas por sus esposos y que deben asumir el rol de padre y madre para mantener a sus hijos, brindarles educación y alimentación. Muchas están cansadas, sus hijos no están dispuestos a colaborar; otras con esposo, no reciben el contingente de su pareja para sostener el hogar. Es decir, la mujer en muchos casos es el pilar en el que se sostiene la casa.

Las ocupaciones de los miembros de la familia parecen no encontrarse en el transcurso del día. Las madres a veces están tan ocupadas con las tareas propias del hogar, como ir a la chakra, preparar la chicha, los alimentos y otras tareas, que no les queda tiempo suficiente para coincidir con las rutinas de sus hijos. Las mujeres tienen la entera voluntad de enseñar sus habilidades a sus hijos, para que en la adultez sean capaces de asumir el sistema de vida que se lleva en la selva y no generar migración.

Las mujeres coincidieron con los testimonios de los jóvenes que en el taller responsabilizaron a la educación estatal como la causante de apartar a los jóvenes de las rutinas familiares. Las madres desean enseñar a sus hijas a elaborar la chicha o ir con ellas a recoger los productos de la chakra, pero la escuela o el colegio las interrumpe. Cuando esas jóvenes lleguen a la edad adulta no contarán con los insumos necesarios, transmitidos por las experiencias de sus madres, para sortear los problemas de su cotidianidad o para

asumir las tareas propias de su género. El desencanto está cuando llega la oportunidad de enseñar a un hijo y este evade el aprendizaje.

En los hogares las madres son las conocedoras de los secretos de las plantas, de las propiedades de los alimentos, de los tiempos y los ciclos de la naturaleza. El aporte de la medicina occidental que ha ingresado a las comunidades del interior ha resultado beneficioso porque ha salvado vidas en contextos de emergencia, accidentes o calamidades mayores. Por su lado, el uso de la medicina ancestral va perdiendo terreno, al punto que en la misma Asamblea se acordó priorizar su utilización.

En cambio hay otros hogares que mantienen el uso de la medicina autóctona porque es parte de su conocimiento acumulado históricamente. Las madres reunidas en Sarayakillo dejaron claro que en el vínculo entre el hombre y la naturaleza, todo lo necesario para la vida se encuentra en la selva, para el alivio para las dolencias, sanidad de enfermedades o para el despojo de energías perjudiciales. Son las madres quienes garantizan que en la posteridad no se borre la sabiduría sobre la bondad de las plantas de la selva. Son ellas las curadoras del hogar.

Cuando el taller finalizó, algunas mujeres ancianas y aún agotadas por el trabajo, soltaron lágrimas por el vacío que han sentido en sus casas, sin sus hijos o esposos. Ellas ya no reciben visitas y han acumulado un cansancio producto de las largas jornadas de trabajo en el campo. Otras reclamaron más espacios de comunicación para enterarse de las labores de la dirigencia o lo que sucede en otras comunidades o pueblos.

Gracias a la autorización del Consejo de Gobierno de Tajjasaruta pudimos presenciar el desarrollo de la Asamblea del pueblo, que se desarrolló entre el 14 y 17 de enero del 2016. En la asamblea participan obligatoriamente todos los miembros de la comunidad, junto con las autoridades, dirigentes y curacas. Nuestra presencia durante los cuatro días de esta jornada nos permitió conocer de primera mano y de forma oficial los proyectos emprendidos por el pueblo, conocer las opiniones de los más altos dirigentes y palpar también algunos conflictos generales.

Durante la Asamblea, que se desarrolló casi totalmente en kichwa, pudimos entender el manejo de proyectos comunitarios relacionados con la conservación ambiental, aportes internacionales en educación y el fortalecimiento del Plan de Vida del pueblo (Kawsak Sacha o Selva Viviente). Sarayaku ha difundido por todo el mundo su Plan de

Vida y en su camino han encontrado importantes aportes y convenios internacionales. La propuesta considera a su territorio como sagrado y a sus recursos como patrimonio de la biodiversidad. Todos los seres de la selva se desarrollan de forma armónica en un espacio vital y equilibrado. Aquello se sintetiza en un espacio libre de contaminación para una tierra abundante que garantiza la soberanía alimentaria.

Esta propuesta de Sarayaku es una categoría imperativa de protección territorial, de los recursos físicos, pero también de los conocimientos ancestrales. El plan se resume en Tierra Fértil (Sumak Allpa), Vida Social y Organizativa (Runaguna Kawsay) y, Sabidurías de la Selva (Sacha Runa Yachay). Estos espacios permitirán el desarrollo del buen vivir, que cuenta con otra concepción de la riqueza y pobreza, distinta a la visión occidental. (Sarayaku, s/f)

Uno de los conflictos que se generó durante el segundo día de debate en la Asamblea fue producido por trabas en la comunicación. Los asambleístas afirmaron que no conocían los detalles de la supuesta firma de un convenio en el mercado de carbono que compensaría a Sarayaku por la cantidad que produzca de este elemento. La dirigencia alegó que no hay tal firma, sino el inicio de estudios que determinen los aportes medios ambientales de sus 350 mil hectáreas para el mundo. Lo que se percibió fue un clima de desinformación y malversación de conceptos. Podemos colegir que este caso en particular se debería a una tarea incompleta de intercambio de información entre los dirigentes y los comuneros. Los asambleístas solicitaron ser consultados antes de tomar decisiones. Por eso una radio en la comunidad sería un medio eficaz para difundir los detalles y beneficios de los proyectos y un portal para generar debate sobre los mismos.

Otro conflicto importante generado en la Asamblea fueron los cuestionamientos a los ejecutores de algunos proyectos a nivel internacional. Los salarios de los encargados de impulsar proyectos internacionales causaron críticas e inconformidad entre los asambleístas. El argumento fue que el salario que perciben es superior al salario básico y que a esa posibilidad no tiene acceso todos en la comunidad. Por otro lado, la crítica de los asistentes fue en torno a los cuadros que siempre lideran el manejo de los proyectos y las empresas. Aquellos que dirigen los programas comunitarios poseen experiencia en gestión, dirección, además de formación política o académica. Los mismos asambleístas reclamaron la necesidad de abrir talleres de formación en elaboración de proyectos y

gestión, para que la tarea de impulsarlos sea compartida con más ciudadanos y haya movilidad de los delegados que lideran los proyectos.

Sarayaku pone todos sus esfuerzos para conseguir financiamiento internacional que impulse sus proyectos, para no depender de asignaciones del Estado, que atentarían con la autonomía para manejar su economía que aún tiene.

En el último día de la asamblea, Sarayaku elevó un pronunciamiento en contra de la explotación de los bloques 83 y 79 que afectan a 6 mil hectáreas de su territorio y a la nacionalidad Sapara. El pueblo se declaró en alerta máxima por el inminente ingreso de la empresa china Andes Petroleum que explotará el petróleo sin su consentimiento. Este anuncio se sumó a los argumentos para que declararan que la sentencia de la Corte IDH no ha sido cumplida por el Estado, pues se ha violado el principio de “no repetición”. Por ello, convocaron a los otros pueblos a una resistencia pacífica, ante lo que ellos denominan “la amenaza del extractivismo” que rompe el Sumak Kawsay de los pueblos indígenas. Sarayaku, después de 20 años de experimentar una lucha directa con la petrolera CGC, hoy esperan el ingreso de la nueva empresa para iniciar otro proceso de defensa territorial.

Una vez recogidas algunos de los problemas latentes en la comunidad, corresponde indagarnos sobre la capacidad de gestión y financiación de la comunidad para sostener una radio. En los talleres ocurrió que cuando se preguntó cómo una radio podía contribuir al pueblo, todos expresaban su satisfacción y convencimiento de que contar con un medio de comunicación ella sería beneficioso. La comunidad entiende que poseer una radio controlada por ellos constituye una gran herramienta y una fortaleza.

4.4.2. Análisis de la comunicación

En toda relación social se comparten sentidos a través de la comunicación. El intercambio de información no solo se ejerce por medio de la palabra, sino también por la expresión o la acción del cuerpo o indicios de la naturaleza; es infinita, todo comunica. Si la comunicación es un eje transversal de todo relacionamiento, las trabas en sus mecanismos pueden ser factores que determinan o influyen el resultado de un conflicto social o un problema entre sus miembros.

El estudio de diagnóstico permitió recoger, desde la voz de los actores, los problemas fundamentales de las siete comunidades de Sarayaku. Un incentivo al campo de

la comunicación implica forjar posibles alternativas que progresivamente vayan resolviendo las dificultades internas, siempre acompañadas de la gestión de iniciativas a nivel comunitario.

Las necesidades detectadas dejaron ver que una radio local puede aportar y facilitar que los flujos de información y expresión se viabilicen. Por otro lado, en Sarayaku se detectaron dificultades netamente de tipo comunicativo, de producción, distribución y consumo de sentidos. En este marco es necesario hacer una descripción del tipo de consumo mediático existente en la comunidad y de las necesidades de comunicación de las familias.

4.4.2.1. Necesidades de comunicación

Sarayaku es un pueblo que tiene contacto permanente con el mundo mestizo. Las señales de radios urbanas alcanzan su territorio y las familias con artefactos tecnológicos logran sintonizar algunas emisoras. La radio se ha convertido en un punto de acercamiento entre la selva y la capital provincial (Puyo). Entre ambos existe un vínculo permanente, más aun cuando el pueblo por su lucha histórica requiere de proximidad con la información, oportuna e inmediata. Es decir, la información, tal como la conocemos en occidente, es ahora una necesidad comunitaria.

Las necesidades de comunicación son diversas y se desprenden del análisis de problemas realizado en el punto anterior, que merecerán la elaboración de una propuesta de contenidos de radio muy particular para Sarayaku. Sin embargo, en los talleres algunos actores expusieron demandas puntuales. La lejanía de las comunidades, que se encuentran ubicadas de forma circular alrededor de una plaza central, es un inconveniente para el flujo ágil de la información. Cada comunidad tiene un dispositivo de radio satelital para la comunicación interna; está en una sola casa, es manejado por sus dirigentes y le dan todos los usos posibles. La radio comunitaria permitiría un alcance global de la información, a cada casa.

Algunas mujeres para conocer los detalles de los proyectos o enterarse lo que acontece afuera de su comunidad necesitan salir de Sarayaku o, a su vez, acudir a una Asamblea del pueblo, en donde se comparte mucha información de rendición de cuentas y se abren los debates. El trabajo de los dirigentes es extenuante, esa sería una de las causas por la que es difícil acudir a cada comunidad, atravesando caminos en la selva, a difundir el estado de cumplimiento de los proyectos. Es decir, las fuentes de información son

insuficientes, no por falta de voluntad política, sino por cuestiones logísticas y porque las familias ocupan el tiempo en mantener sus casas y no en búsqueda de la información. La radio como un medio que entra fácilmente en la cotidianidad del hogar puede resolver este conflicto comunicacional.

La preocupación de los jóvenes y mujeres que participaron en los talleres es que cada vez se reducen más los espacios en donde se compartan saberes culturales con las nuevas generaciones y que esos circuitos hay que recuperarlos. Un medio comunitario, a través de los contenidos, puede incentivar el aprendizaje o a su vez ejercer la educocomunicación.

4.4.2.2. Consumo mediático comunitario

A través de la técnica de la observación se detectó el uso del radio en los hogares. Un 90% de las casas cuentan con un radio, algunos en condiciones precarias, otros sí disponen de aparatos más sofisticados. Los equipos más básicos funcionan con baterías y los más grandes, obtienen energía a través de los paneles solares que poseen la mayoría de las casas.

Muy temprano en la mañana se acostumbra a escuchar los noticieros de la ciudad y el resto del día, hasta antes que caiga la noche, la música acompaña la jornada de trabajo sobre todo de las mujeres y los más jóvenes. La radio en general es una fuente de información foránea, en especial de las personas que mantienen relación permanente con la ciudad. Por otro lado, promueve el entretenimiento. La radio es parte del quehacer cotidiano de las familias, no es un artículo extraño.

Por los caminos de Sarayaku en donde se transitó para esta investigación, se escuchó música sintonizada en la radio en varias casas. El consumo musical es algo parecido al caso descrito con la Radio Tarimiat en el capítulo anterior. Los contenidos y tipo de música comercial difundidos terminan alienando los gustos de los pobladores indígenas por la música mestiza escuchada en radios de la ciudad. Las radios ciudadanas ofrecen programas en español, no cuentan con programaciones adaptadas a las realidades de “pueblos del interior”. Estos medios ofertan contenidos que distraen a los sujetos en la valoración de su propia identidad cultural, con el riesgo de que acojan preferencias culturales occidentales. Como la radio acompaña y su presencia es amigable, escuchar música resulta entretenido y burla el silencio.

El consumo mediático en Sarayaku no es discrecional, tan solo ondas FM (frecuencia modulada) alcanzan su territorio. La programación de las radio comunitaria debe tener sindéresis con las actividades que los sujetos del hogar desempeñen. Con horarios adaptados a las jornadas de trabajo se garantizaría audiencias o se reforzarían prácticas culturales en peligro de extinción.

4.5. Estrategias de solución de problemas.

Los problemas comunitarios y las necesidades detectadas durante la semana de estancia en Sarayaku fueron el resultado de debates intensos en donde los mismos actores descifraron las causas, los efectos y de paso los relacionaron. El debate, en ocasiones, devino en la puntualización de soluciones. En este punto, el análisis prospectivo desde la comunicación como método contribuyó para que los propios actores delinear sus visiones de futuro o sus más altas ilusiones. Ubicados en tiempo futuro, empezó un ejercicio de retrospectiva para determinar paso a paso estrategias para superar una problemática actual. Esta construcción es colectiva y los mismos participantes aportaron con soluciones en el campo social y comunicacional. Otras estrategias que se reflejarán en la siguiente tabla son de nuestra cosecha.

Tabla 2: Estrategias de solución de problemas

Estrategias	Problemas a solucionar	Condiciones de contexto requeridas para el logro de la estrategia
<p>De gestión comunitaria: Diseñar colectivamente un Plan Educativo que se ajuste a la cosmovisión Kichwa de Sarayaku para proponerla al Estado. La población debe resistir. En las escuelas y colegios se deben enseñar las dos culturas, mediante difusión de lo teórico. Pero la práctica de esos saberes, deben ser</p>	<p>Educación de mejor calidad. Educación occidental acaba con su cultura.</p>	<p>Concientización y empoderamiento de la comunidad en el tema educativo. La población está consciente de que el modelo educativo occidental amenaza con extinguir prácticas de su nacionalidad. Interés de los líderes de la</p>

<p>reforzados comprometidamente por los padres en los hogares</p>		<p>comunidad para facilitar el avance de la estrategia y propuesta educativa.</p> <p>Capacidad de la comunidad para desarrollar una propuesta educativa propia.</p>
<p>Comunicativas: Elaborar programas radiales con la participación de gente de la comunidad en el idioma materno. En caso de que la negociación entre el Estado y la dirigencia no sea fructífera, el medio puede ser el trasmisor de los conocimientos que no se encuentran en las escuelas (educomunicación)</p>		
<p>De gestión comunitaria: Taller de fortalecimiento de las expresiones culturales de la comunidad, con las transmisión de conocimientos de los ancianos /as a la población joven</p>	<p>Abandono de la práctica cultural</p>	<p>Predisposición de los ancianos y jóvenes priorizando categorías y temas de interés, de cómo se recupera la cultura</p>

<p>Comunicativas:</p> <p>Mesas de diálogo y debates al aire sobre el debilitamiento de la cultura. Creación de contenidos sobre historias contadas por los ancianos, en forma de mitos, sueños o narraciones que expresen su cosmovisión. El uso de la medicina ancestral puede incentivarse a través del conocimiento compartido por las mujeres a la radio, para que en caso de una emergencia, las familias sepan cómo actuar con métodos de curación ancestral.</p>		
<p>De gestión comunitaria</p> <p>Talleres de concientización sobre la violencia de género, para generar debates como los que se lograron en los talleres de este estudio. La discusión de este tema lo visibiliza.</p> <p>Comunicativas</p> <p>Elaboración de libretos participativos para radio teatro, en idioma materno, sobre la violencia de género y otros problemas sociales.</p>	<p>Machismo: abuso a mujeres y abandono.</p> <p>Mucha carga de trabajo</p>	<p>Reconocer la existencia del problema y priorizar mecanismos de solución al problema. Las mujeres deben elevar el tema al debate público, si consideran que existe machismo. La comunidad debe definir qué prácticas de división de género son propias de la cultura y cuáles pueden ser catalogadas como violación de derechos.</p>

<p>De gestión comunitaria</p> <p>Realizar talleres sobre liderazgo y establecimiento de responsabilidad generacional en la comunidad con metas a mediano y largo plazo.</p> <p>La dirigencia debe incluir seriamente a la juventud en el desarrollo de los proyectos</p>	<p>Deficiente organización juvenil</p>	<p>Predisposición de la comunidad para cumplir con los talleres sobre liderazgo.</p> <p>Los jóvenes deber encontrar el apasionamiento para impulsar el desarrollo comunitario y abandonar algunos distractores externos, que no les permite focalizarse.</p>
<p>Comunicativas:</p> <p>Creación de spots motivantes y de reflexión para los jóvenes de la comunidad. Los jóvenes podrán liderar la iniciativa de la radio comunitaria. La gestión de comunicación en la radio permitiría un mejor aprovechamiento de su tiempo y su involucramiento en una causa y proyecto comunitario. Se eleva un nivel de participación.</p>		
<p>De gestión comunitaria:</p> <p>Crear de un plan de acción de utilización del tiempo libre en deporte, cultura, agricultura y otras actividades.</p> <p>Incentivar a los jóvenes a fortalecer su organización.</p>	<p>Problemas de alcoholismo por exceso de chichadas</p>	<p>Reconocimiento de existencia del problema de exceso de uso y abuso del alcohol.</p> <p>Los padres en los hogares deben incentivar a sus hijos el consumo racional de esta bebida, que como parte de la alimentación también puede convertirse en vicio, cuando su consumo es banalizado.</p>
<p>Comunicativas:</p> <p>Programas en vivo para tratar el tema del alcoholismo con personal especializado.</p>		

<p>Los adultos y los ancianos pueden contar a las nuevas generaciones el significado de las chichadas, como espacio para el compartir conocimiento y experiencias.</p>		
<p>De gestión comunitaria: Proponer un Plan Educativo autónomo que se lo proponga al Ministerio de Educación, con jornadas de estudio adaptadas a la rutina de la comunidad.</p>	<p>La escuela irrumpe en las actividades de los jóvenes y los niños y se deja de transmitir el conocimiento (hijos e hijas no van a la chacra o a cazar)</p>	<p>El Ministerio de Educación plantee una nuevo modelo de educación intercultural</p>
<p>Comunicativas: La radio comunitaria puede reforzar los conocimientos transmitidos de padres a hijos, con contenidos atractivo que los empodere más de su cultura.</p>		
<p>De gestión comunitaria: Elaborar un plan de clasificación de desechos orgánicos e inorgánicos y cómo reutilizarlos, con el apoyo de la Dirigencia y de los GADs. Plan de Manejo de Desechos ya fue resolución de la Asamblea Ordinaria 2016. Realizar un estudio sobre el impacto de los plásticos en bosques secundarios y primarios.</p>	<p>Creciente contaminación con desechos externos (plástico)</p>	<p>Apoyo de las autoridades de comunidad, financiamiento de las instituciones afines y el empoderamiento de la estrategia a implementarse.</p>
<p>Comunicativas: Campaña radial de concientización</p>		

<p>y de aprovechamiento de los residuos orgánicos e inorgánicos.</p> <p>La radio es un excelente medio de difusión de información, para explicar lo nocivo para el ambiente que es la presencia de plásticos en aguas y suelos. Así la comunidad diferenciará el tipo de desechos que sí pueden ser aprovechados en la tierra.</p>		
<p>De gestión comunitaria:</p> <p>Promover talleres de liderazgo y empoderamiento de los jóvenes en tareas específicas para el mejoramiento del modo de vida, trazado a corto y largo plazo</p>	<p>Los jóvenes desertan del colegio y no colaboran con el hogar</p>	<p>Si los jóvenes valoran su cultura sentirán la necesidad de superación y de trabajo para la supervivencia del pueblo en el futuro.</p>
<p>Comunicativas:</p> <p>Conformar de un club de periodismo, para que los jóvenes sean capacitados en relaciones interpersonales, redacción, locución, edición y generación de proyectos de comunicación.</p> <p>Creación de Programas, en vivo y editados, con el aporte de los jóvenes de la comunidad en idioma Kichwa</p>		
<p>De gestión comunitaria:</p> <p>Fomentar el fortalecimiento de las costumbres de la comunidad para</p>	<p>Dificultad para transmitir conocimiento autóctono desde los</p>	<p>Voluntad y entrega de los conocedores de los valores culturales en favor de la</p>

<p>la integración intergeneracional, a través de la toma de la guayusa y otras ceremonias sagradas, que cuente con la participación de los más jóvenes</p> <p>Generar programas y actividades de participación intergeneracional que motiven a la comunidad, a través de la relación de juegos ancestrales, transmisiones conocimientos de algunas prácticas ancestrales</p>	<p>padres y las historias de los abuelos</p> <p>Complicada comunicación intergeneracional</p>	<p>comunidad, para compartirlos con las nuevas generaciones.</p>
<p>Comunicativas:</p> <p>Transmisión oral de los cuentos, leyendas, mitos, tradiciones y costumbres ancestrales a través de la radio.</p>		
<p>De gestión comunitaria:</p> <p>Fomentar la autodefensa de sus territorios, considerados sagrados.</p> <p>Estudiar nuevas alternativas de desarrollo surgidas desde la comunidad para hacerle frente a la explotación petrolera</p>	<p>Explotación petrolera en su territorio (bloques 83 y 79 con Andes Petroleum) e incumplimiento de la sentencia de la Corte IDH, por mala fe del Estado.</p>	<p>La división comunitaria bloquearía los esfuerzos por defender el proyecto del Kawsak Sacha, cuyo plan de vida sintetiza la razón de lucha histórica del pueblo.</p>
<p>Comunicativas:</p> <p>Crear programas comunicacionales ilustrativos en torno a su propia realidad, de la biodiversidad y la invasión posible de empresas petrolera.</p> <p>Difundir en formato radial el concepto de desarrollo comunitario</p>		

vs el desarrollo económico.		
<p>De gestión comunitaria:</p> <p>Fomentar las artes musicales, dancísticas originarias y del relato, a través de capacitación y presentaciones en vivo en varias comunidades y ciudades.</p> <p>Crear una conciencia de identidad y orgullo de sus manifestaciones culturales</p>	<p>Importación de formas de vida y consumo desde lo mestizo (música-ropa-tecnología)</p>	<p>La presencia creciente de artefactos tecnológicos avasallan a los jóvenes especialmente, pues no encuentran otra forma de entretenimiento.</p>
<p>Comunicativas:</p> <p>Producir canciones autóctonas con la participación de los talentos jóvenes de la comunidad y su difusión.</p>		
<p>De gestión comunitaria:</p> <p>Crear un plan de acción para el cumplimiento de las autoridades con el involucramiento de los jóvenes en actividades productivas, culturales y recreacionales (Deporte)</p> <p>Crear talleres artísticos culturales, deportivos para el uso adecuado del tiempo libre</p>	<p>Pocos espacios de participación y entretenimiento para la juventud</p>	<p>Voluntad política de las autoridades comunitarias para incluir a los jóvenes en la ejecución de proyectos</p>
<p>Comunicativas:</p> <p>Jóvenes convertidos en reporteros comunitarios, encargados de contar las historias de todas las familias.</p>		

<p>De gestión comunitaria: Gestionar capacitación en áreas específicas, destinado a líderes con empoderamiento en temas acordes con las necesidades de la comunidad.</p>	<p>Carentes espacios de capacitación en gestión para nombrar nuevos delegados que lideren proyectos comunitarios.</p>	<p>Espacios abiertos que incluyan a la población interesada para participar en la ejecución de los proyectos y voluntad de rotar a las personas que lideran las iniciativas.</p>
<p>Comunicativas: La radio puede ser un medio de difusión del contenido de los proyectos, incluso desde su plataforma se los puede crear. Gente informada puede acceder a la dirigencia y solicitar que se lo incluya en el impulso de una iniciativa. Una vez convertido en impulsor puede aprovechar la experiencia para aprender la gestión de proyectos.</p>		
<p>De gestión comunitaria: Creación de escuelas de formación política y liderazgo para jóvenes. Establecer ejes de principio y valores como espectro para los líderes que se aspira para el futuro</p>	<p>Carentes liderazgos para el futuro</p>	<p>Jóvenes interesados en defender su cultura y territorio</p>
<p>Comunicativas: La radio en sí misma crea líderes porque hay permanente participación. El incentivo del debate en el medio mostrará a los potenciales líderes.</p>		

<p>De gestión comunitaria: Crear espacios de diálogos y socialización de proyectos internacionales a la comunidad a través de técnicas acordes al nivel de receptividad de las comunidades</p>	<p>Mejorar la socialización e información al pueblo sobre los proyectos y convenios internacionales importantes antes de firmarlos o ejecutarlos.</p>	<p>La dirigencia comprenda la importancia de compartir la información con la mayor cantidad de actores posibles.</p>
<p>Comunicativas: La radio como fuente de información, permitiría socializar ampliamente el contenido de los proyectos o abrir espacios de discusión sobre su viabilidad y conveniencia.</p>		
<p>De gestión comunitaria: Crear mesas de trabajo como mecanismos de acercamiento de los medios de información para la comunidad.</p>	<p>Limitado acceso a las fuentes de información</p>	
<p>Comunicativas: La radio podrá generar información propia y también transmitir los acontecimientos que ocurren en el exterior. Será una fuente de información de primera mano.</p>		

Fuente: Insumos recogidos en la asamblea y talleres

4.6. Propuesta de contenidos y manejo de la radio.

El diagnóstico de comunicación desarrollado en este trabajo es un primer aporte para plantear a futuro un proyecto de radio comunitaria. Aunque la finalidad de este estudio no es un adelanto de proyecto, es posible proponer el modelo alternativo de radio comunitaria, a partir de la información recogida en Sarayaku. Decimos “alternativo” pues constituirá

una crítica al sistema imperante de creación de medios comunitarios que ha regido el país en la última década. Este apartado será un compendio de aportes sobre el tipo de manejo, gestión y contenidos que merecería una radio en Sarayaku. En sí mismos los planteamientos sugeridos son acordes con el marco conceptual de la comunicación alternativa y para el desarrollo.

4.6.1. Manejo y gestión de una radio comunitaria en Sarayaku

Una radio en Sarayaku debe ser asumida como un proyecto comunitario transversal así como el de Sacha Runa Yachay, Oro Verde o la Frontera de Vida, que debe tener un equipo encargado de su gestión. Este contingente humano puede provenir de diferentes sectores, pero consideramos que los jóvenes y las mujeres son actores clave en la conducción de esta iniciativa.

Las mujeres porque son ellas las que más de cerca, viven las razones y las sin razones de la comunidad. Ellas están en su actividad diaria buscando soluciones para la alimentación, el vestido, educación y el trabajo. Entonces, a ellas la radio comunitaria les ayudará en la búsqueda de alternativas, tanto en educación para la salud, en variedades alimentarias e incluso en la solución de problemas comunes.

Los jóvenes en cambio impondrán la dinámica, el buen gusto y la cobertura global del área de influencia del medio comunitario. Con una capacitación en técnicas de radiodifusión y periodismo, los jóvenes serán los reporteros y quienes provoquen el debate al interior del pueblo, e igualmente serán el vínculo que modere la influencia cultural y de consumo del mundo blanco-mestizo.

Un medio comunitario en pueblos indígenas es la ratificación de que la confluencia entre la ciencia occidental y los conocimientos ancestrales es posible. Los medios de comunicación fueron un invento tecnológico para la generación de información que provocó importantes transformaciones culturales en occidente. Por un lado, el aprendizaje de técnica radial, el manejo de equipo y los métodos para generar material periodístico proviene del estudio de una ciencia occidental. Esos conocimientos son aporte, cuando el contenido o la temática de los productos comunicacionales nacen de la sabiduría de la comunidad y de la acumulación de todos sus saberes.

Los jóvenes serán los que investiguen los diferentes temas del diario convivir y las mujeres las que compartan sus experiencias en la radio. Como propuesta, es clave evitar la participación de los dirigentes políticos en tanto no sean fuentes de información de la coyuntura para la comunidad. Si un dirigente está al frente de un medio comunitario, pretenderá provocar que su pensamiento político sea uniformizado en su pueblo, con el instinto propio de perennizarse en el poder. Los dirigentes intervendrán en la radio comunitaria expresamente cuando se trate de informar y rendir cuentas a la comunidad sobre su gestión y los proyectos.

Sostenibilidad

El sostenibilidad es la calamidad más visible que amenaza con la extinción de las iniciativas de radio comunitarias. Esa ha sido la experiencia de decenas de medios a lo largo de la historia que no han podido sostenerse en el tiempo por falta de recursos. Si es el Estado el que financia, “también pone la música”, como reflexiona José Ignacio López Vigil; si son entidades no gubernamentales, ya sean ONG y otras alternativas, de la misma manera pretenderán influir algo en los contenidos. Esto de hecho generará ruptura y a la postre su muerte súbita. El financiamiento se plantea como uno de los elementos más complejos para que una radio comunitaria pueda servir a interés colectivos, de una manera equilibrada y acorde a sus propios intereses.

Si en la estructura del medio comunitario hemos procurado que la influencia política desde el Estado y desde los dirigentes del pueblo sea la más mínima posible, no puede tampoco entregarse a nadie bajo ninguna denominación el contenido del medio por recibir fuentes de financiamiento. Todo aquello en medio de la comprensión de que un medio de comunicación es parte del poder estructural de la sociedad, que según quien lo controle económicamente, responderá a intereses de los financistas. No puede esta radio comunitaria correr la misma suerte que el proyecto gubernamental, cuyos medios nacieron muertos, como se demostró en el estudio de la Radio Tarimiat.

En este contexto, vamos a proponer una alternativa que deberá ser discutida con la comunidad, incluidos los dirigentes y los proyectistas. El pueblo de Sarayaku generalmente basa su estructura comunitaria con el apoyo de organismos internacionales, no del Estado. Algunos son sus proyectos que actualmente se debaten para un susceptible financiamiento, en el mediano y largo plazo. La importancia de la radio debería ser transversal a todos los

proyectos, es decir que un determinado porcentaje, consensuado de acuerdo al monto de cada proyecto, debería destinarse al sostenimiento de la radio comunitaria. La dirigencia tendría la posibilidad de negociar con organismos externos esos porcentajes. Un equipo técnico de la propia comunidad se encargaría de administrar esos recursos de la manera más idónea. Esta posibilidad garantiza que los contenidos de la radio sean totalmente independientes y de acuerdo a los intereses colectivos.

Horarios de transmisión

Como fruto de observación realizada en el desarrollo de la investigación, los horarios de transmisión deberán cubrir las necesidades la población, de acuerdo con sus ocupaciones diarias. Al caso, es costumbre de los adultos, especialmente, despertarse con el primer canto del gallo, a las 4h00, a participar del ritual de la guayusa. La jornada laboral empezará pasadas las 7h00, luego del desayuno. Durante todo este tiempo, ellos y ellas pueden escuchar la radio, sin que interrumpa sus actividades. La radio comunitaria reemplazará, de hecho, a las radios emisoras que invaden los hogares desde Puyo y otros lugares.

Al retorno de la jornada diaria y en el descanso próximo a la hora del sueño, será también oportuno que la radio comunitaria este al aire. Generalmente, los indígenas de Sarayaku retornan de sus labores al caer la noche. Al final del día, los miembros de la familia y los vecinos se dan un tiempo para reunirse, conversar los problemas comunitarios y la relación intrafamiliar. Ese también es un buen momento para que la radio les acompañe y generar temas de discusión al interior de las familias, y también de distracción.

Todas las sugerencias de horarios regulares podrán ser trastocadas en ocasiones especiales. La flexibilización de horarios está dada de acuerdo a la realidad cultural de la zona. Por ejemplo, en días de minga comunitaria, asambleas generales o festividades, procurando anunciar estas excepciones con la suficiente anticipación para conseguir la sintonía necesaria. Logísticamente es imposible una transmisión ininterrumpida, puesto que la generación de energía eléctrica (fotovoltaica) no alcanzaría para cubrir esa demanda. También sería inoficioso que la radio este al aire cuando los habitantes están fuera de sus casas, realizando sus actividades cotidianas. Concentraríamos también la sintonía en estos horarios para que el mensaje de la radio tenga una efectividad más alta.

Capacitación

La capacitación constituye un punto medular en la existencia de una radio comunitaria. Aunque los contenidos provendrán directamente de la iniciativa de los pobladores y su fuente será cultural, su manejo y tratamiento requiere de capacidades técnicas para la transmisión al aire de la radio, de conocimientos de la comunicación popular y del dominio de los formatos radiofónicos para generar productos comunicacionales atractivos y adaptados al lenguaje de la radio.

Las técnicas deberán aplicarse tanto en la edición de contenidos y el aprendizaje de técnicas periodísticas. Para la selección de los responsables de la programación, especialmente, de los jóvenes quienes serán encargados de la cobertura informativa previa capacitación, es necesario realizar una especie de casting que identifique a los interesados y a quienes posean mayor capacidad. Capacidad, interés y voluntad son elementos fundamentales.

La capacitación en términos del periodismo comprende conocimientos en realización y redacción de guiones de radio para el género dramático, edición y montaje, desarrollo de formatos del género informativo, técnicas para la entrevista, de tratamiento de fuentes, reporterismo, selección musical, investigación y conducción en vivo. Estas capacitaciones deberán desarrollarse progresivamente, con su debida planificación.

La capacitación en manejo de software de audio comprende el aprendizaje de técnicas de edición para la producción de información e identificaciones, colocación de efectos de sonido y con el tiempo, la edición completa de formatos más complejos, como el reportaje. El aprendizaje sobre un software para emisión al aire servirá para adecuar la computadora, que garantice la continuidad de la programación, sin que haya intervención del ser humano. El uso del equipo de emisión al aire comprende la capacitación en el manejo de la consola y sus distintas posibilidades.

Características técnicas

El montaje inicial de la radio requiere de financiamiento que podría lograrse con autogestión. La instalación de los equipos y de la adecuación de las cabinas será posible gracias a la minga colectiva. La aspiración de poseer un medio comunitario resulta a veces inalcanzable para algunos pueblos porque generalmente las instituciones u organizaciones

afirman que instalarla rebasaría una inversión de cien mil dólares; un monto impensable para un proyecto comunitario.

Una radio como la que se espera montar en Sarayaku resulta posible porque los costos de las tecnologías y de los equipos se han abaratado. Con un monto de 20 mil dólares, cálculo aproximado de los equipos mínimos necesarios, se puede financiar equipos de emisión ubicados en la montaña, adaptar cabinas al aire y de edición y hasta adquirir elementos para oficinas administrativas.

Existen radios en la ciudad, que con implementos básicos y el uso de las nuevas tecnologías, con equipos más compactos, transmiten en condiciones óptimas. Ese es el caso de Nina Radio en Puyo. En una entrevista con su director, Salomón Osorio, se nos detalló los elementos técnicos que una radio en el interior de la selva podría tener para una transmisión en vivo.

En un cerro se deberá construir una pequeña cabina para albergar algunos equipos indispensables como, un transmisor de 300 watts, un radio enlace, un conversor de RF (receptor de enlace), un sistema de generación de energía fotovoltaica, una torre y cuatro radiantes, además de cables y conectores. La cabina de transmisión al aire requiere de una consola de ocho canales estéreo, una computadora, cuatro micrófonos, una mesa de madera, un reproductor de MP3, un parlante monitor, un estabilizador de ondas, una radio FM, un radio enlace de 10 watts de potencia, pedestales, cables y conectores. Un estudio de grabación se lo puede instalar con otra consola, dos micrófonos con sus pedestales, una computadora, un ecualizador, cables, conectores y sillas. Para las oficinas administrativas se requieren de dos computadoras, archivadores y escritorios. (Osorio, S. comunicación personal, 28 de enero de 2016)

La inversión para adquirir los equipos mencionados no rebasa la capacidad de gestión de la comunidad. Es un monto razonable que en el proyecto deberá ser desglosado con detalle en su presupuesto. Sin embargo, un factor que elevaría excesivamente la instalación de la radio comunitaria, es la creación de un sistema completo de generación de energía fotovoltaica. Las casas en Sarayaku obtienen luz eléctrica por unas horas en la noche gracias a paneles solares y otros con la ayuda de plantas eléctricas a gasolina. Paneles solares deberán existir en el cerro de la cabina de emisión y otro grupo en las instalaciones de la radio para las cabinas y las oficinas.

4.6.2. Contenidos radiales

Los contenidos radiales que proponemos corresponden a la atención que damos a los temas detectados en la comunidad. En el futuro, con la gestión y con la comunicación, tal vez algunas necesidades se cubran y nacerán otras nuevas. Por ello, más que establecer una parrilla de programación, presentamos algunas temáticas que asistirán a algunos puntos críticos comunitarios que desde la radio pueden contribuir para su resolución.

	Temática	Responsables	Objetivos
Cultura	Recuperación de cuentos de los ancianos, de mitos y un espacio para compartir los sueños.	Jóvenes que acudirán a sus mayores para recopilar información e incentivar el diálogo	-Fortalecer la tradición oral -Incentivar el diálogo intergeneracional. -Mantener vivas las creencias y las historias transmitidas de generación en generación.
	Programas educativos que suplanten deficiencias estatales	Delegados de la organización especializados en la enseñanza	-Enfrentar la aculturización que provienen de la enseñanza escolar occidental.
	Educación para recuperar prácticas culturales ancestrales y la lengua	Madres y padres de la comunidad	-Elevar el autoestima y el valor del ser indígena, mediante la remembranza del sistema de creencias comunitarias y tradiciones. -Incentivar el aprendizaje y uso de la lengua materna (kichwa)
	Educación musical y rescate de prácticas ancestrales.	Ancianos y músicos de la comunidad	-Fomentar y practicar el potencial musical y sonoro de la nacionalidad kichwa. -Incentivar el uso de los instrumentos musicales autóctonos.
Ambiente	Nuevas amenazas de contaminación	Delegados especializados en el área	-Difundir información sobre los impactos y efectos de los contaminantes en el ecosistema (plásticos e hidrocarburos)
Salud	Educación para la salud pública intercultural	Mujeres y madres de la comunidad	-Fortalecer el uso de la medicina tradicional en las familias. -Incentivar la trasmisión de conocimientos de las propiedades de las plantas medicinales para hacer frente a emergencias en salud.

Social	Juventud y sus conflictos internos de género y su relación con el mundo exterior.	Jóvenes de la comunidad	-Generar espacios de debate sobre problemas sociales invisibilizados como el machismo u otros.
Participación	Información y debate sobre los proyectos que lleva adelante la dirigencia y la generación de nuevas alternativas de desarrollo.	Jóvenes y delegados de la organización	- Generar cercanía y diálogo entre la comunidad y los dirigentes -Incentivar procesos democráticos de consulta sobre las decisiones de la dirigencia. -Fomentar la participación comunitaria.
	Escuela de formación política	Líderes históricos de Sarayaku	-Formar nuevos cuadros de líderes jóvenes que continúen con la aplicación del Plan de Vida de Sarayaku. -Fortalecer de la organización
	Un noticiero comunitario	Jóvenes de la comunidad	-Crear un noticiero indígena adaptado a sus necesidades de información -Formar a reporteros comunitarios. -Complementar la difusión de información comunitaria con la proveniente de otros centros poblados, rurales o urbanos. -Generar información propia de Sarayaku que pueda ser expuesta en el exterior.

Las temáticas propuestas son producto de la investigación y de la recopilación de información tomada desde la fuente, en una visita a los territorios de la selva de Sarayaku. Estas problemáticas antes ya fueron desmembradas y analizadas en sus causas y efectos, ahora lo que resta es en el proyecto concreto de radio plantear una parrilla de programación, que indudablemente se transformará conforme nazcan nuevas necesidades comunitarias.

Conclusiones

1. No se puede concebir una radio comunitaria que nazca de una iniciativa ajena a quienes va a dirigirse el medio; mucho menos, si es impulsada por el gobierno u organizaciones privadas. El manejo del medio devendrá en la aplicación de las políticas que beneficien a esas entidades auspiciantes; esto no es democrático, ni transparente, ni garantiza la participación de la comunidad.
2. El fracaso del proyecto de Red de Medios Comunitarios impulsado por el gobierno nacional en 2010, se debe precisamente a su origen. No porque esté mal que el Estado apoye la creación de radios comunitarias, sino porque las vuelve dependientes de su financiamiento y al final los medios no responden a la comunidad sino a otros intereses. Es el mismo caso cuando una radio comunitaria va a depender de organizaciones no gubernamentales. Este trabajo esgrimió algunas alternativas de auto sostenibilidad de una radio en Sarayaku.
3. Las radios comunitarias impulsadas por el gobierno actual se desviaron absolutamente del concepto y práctica de la comunicación popular. Nunca se estudió en manos de quién estarían esos medios, sino que se condicionó a que esos medios propagandisen la gestión oficial. Las comunidades beneficiarias jamás discutieron contenidos, todo lo dejaron en manos de la dirigencia para que negocien el financiamiento, como fin. Los beneficiarios asumen que la difusión de propaganda es parte de un acuerdo implícito, una retribución, a quienes hicieron “el favor de ponerles” la radio comunitaria. El proyecto estatal de radios comunitarias también apuntó a reforzar su discurso de equidad y participación de los pueblos indígenas y campesinos del reparto nacional de las frecuencias (34%). Y quedó en eso. Un proyecto dedicado “a sembrar radios como arbolitos” no contribuyó en nada a la democratización de la comunicación en el Ecuador.
4. Nuestro estudio concluye en que es irracional que las radios comunitarias de Pastaza transmitan a un kilowatt de potencia desde la ciudad de Puyo, cuando sus comunidades están asentadas en la selva. Por eso mismo, por ejemplo, la radio Tarimiat no es radio comunitaria. Primero, porque no posee una parrilla de programación con contenidos para su nacionalidad, no incide en la comunidad, ni

cuenta con su participación, es decir, Tarimiat nació como un medio muerto, destinado a ser una mala copia de las radios comerciales de la ciudad de Puyo.

5. Dos cosas debe tener una radio comunitaria: nacer de la iniciativa comunitaria y ser económicamente independiente (sostenible en el tiempo y autosustentable).
6. Es imprescindible que Sarayaku cuente con una radio comunitaria. El medio se convertiría en un refuerzo organizacional y parte de la planificación de los proyectos que lleva adelante la comunidad. Esto ratifica que la comunicación y la radio serán ejes transversales que impulsen el desarrollo colectivo.
7. Un proyecto de radio comunitaria parte de un diagnóstico con los involucrados para recoger los principales problemas y necesidades del pueblo. La estructura de la programación de la radio de Sarayaku, entonces, ha de ser producto del debate interno en donde reluzca la necesidad de comunicación en los siguientes aspectos: reforzar el uso de la medicina ancestral, cimentar el idioma como practica consuetudinaria, que sea un espacio de educación para la salud, que se debata de cara al pueblo los proyectos a ejecutarse a futuro y que tienda a conservar las prácticas culturales. El medio será además un facilitador de información emergente y de comunicación urgente.
8. La radio ha de hacer contrapeso al modelo de educación conductista que imparte el Estado, para que no sea aculturizante y también deberá enfrentar la alienación que implica la penetración del sistema capitalista y sus prácticas comerciales, arribistas e individualistas. Como la escuela interrumpe la rutina de los niños y jóvenes y no le permite participar de las actividades comunitarias, la radio puede evitar que esos saberes se pierdan. Las historias de los abuelos pueden ser reproducidas masivamente en formatos radiofónicos, en un contexto donde los sabios se van extinguiendo y en donde casi no existe una relación intergeneracional estrecha.
9. Para la ejecución de los principios antes esbozados es imprescindible la capacitación a quienes conducirán el medio. Capacitación que se centrará en el manejo de equipos y técnicas de la comunicación popular.
10. Los jóvenes de Sarayaku pueden asumir la dirigencia de la radio como una oportunidad para reactivar su organización e incluirse en un proyecto comunitario que

revalorice su condición como entes propositivos. Si los más jóvenes hoy se han distraído del aprendizaje de las prácticas y roles en las familias, en la radio ellos podrán conducirse y ser escuchados.

11. La radio es el único medio de comunicación que puede calar en la cotidianidad de la familia indígena, obedeciendo al principio de que estas culturas conservan una tradición oral.

Recomendaciones

1. La radio en Sarayaku debe estar conducida por jóvenes y mujeres, especialmente, de esta forma, se evita la politización y exagerada participación de la dirigencia política del pueblo.
2. El rol del Estado debe ser únicamente de facilitador de la frecuencia para que una radio en Sarayaku funcione legalmente. El Estado debe limitarse a garantizar el derecho de acceso a las frecuencias y no interferir en el desarrollo de la iniciativa; solo debe evitar los trámites entramados y largos que desalientan a los pueblos que desean establecer una radio.
3. La radio comunitaria debe surgir de una necesidad colectiva y debe ser pensada como una forma de empoderamiento de la comunidad para trazar su futuro. Un medio de este tipo demuestra que sí es posible pensar la comunicación como un hecho social liberador, que convierte a las audiencias en entes activos y propositivos y que puede convertirse en un eje transversal para su propio desarrollo. Por lo tanto, el Estado o cualquier institución no deben hacer de estos medios un pretexto de penetración en búsqueda de control. Tampoco deben crear radio sin discrecionalidad, apelando a un discurso incluyente con los pueblos indígenas, cuando la comunicación comunitaria es resultado de una conquista histórica.
4. La radio servirá para eliminar determinadas prácticas hechas costumbre dentro de la sociedad indígena, por ejemplo, abordará temas como el machismo y otros temas sensibles que no es abiertamente denunciada. La radio procurará ser un espacio de participación igualitaria y de equidad de género.

Lista de referencias

- Agencia Andes (29 de noviembre de 2013). Ecuador tendrá 54 radios comunitarias hasta 2015. Disponible en: <http://bit.ly/GPWafI> [consulta 17 de febrero de 2015]
- Agencia de Noticias Investigativas (05-04-2015) Los cinco mitos de las radios comunitarias. En Revista Digital PLAN V. Ecuador: Disponible en URL: <http://bit.ly/GRdUqH> [consulta 25 de abril de 2015]
- ALER (1996) Un nuevo horizonte teórico para la radio popular en América Latina. Secretaria Ejecutiva de ALER. Quito, Ecuador: ALER.
- ALER (1982) Análisis de los sistemas de educación radiofónica. Quito. Ecuador: ALER.
- Alfaro, R. (1987) De la conquista de la ciudad a la apropiación de la palabra. Lima. Perú: Tarea.
- AMARC (2011). Gestión en comunicación: investigación aplicada, extensión y servicios Disponible en <http://bit.ly/JtI3O6> [consulta 17 de febrero de 2015]
- Asdi (2005). Un resumen de la teoría que sustenta el método de Marco Lógico. Método de Marco Lógico. Suecia: Disponible en URL: bit.ly/JyZVqS [consulta 30 de noviembre de 2015]
- Ayala, E. (1989). “La opción política de un profeta”. Artículo. Leonidas Proaño el obispo de los pobres. Quito. Ecuador: Editorial Conejo
- Barbero, J. (2002) Oficio de Cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura. Santiago. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Barcellini, L., Puig, G., Villella, M. (2010) Capítulo XI: La oralidad en la radio. En Lenguajes de radio. Cohen, D., Pereyra, M. (Comp.) Argentina: Editorial Brujas
- Batten, T. (1964) La comunidades y su desarrollo. México: Centro regional de ayuda técnica (A.I.D.)
- Benavidez, J., Bonilla, J., Pereira, J. (1998) La comunicación en contextos de desarrollo: Una mirada latinoamericana. Bogotá. Colombia

- Borja, R. (1998). *Comunicación social y pueblos indígenas del Ecuador*. Quito. Ecuador: Abya Yala
- Capriles, O (marzo-abril, 1984) *Comunicación y cultura en el reino del Big Brother*. Revista Nueva Sociedad. Caracas. Venezuela: Talleres Cromotip
- Carrión, H. (2007). *Estudio de Radios Comunitarias. Situación en el Ecuador (Enero de 2007)*. Quito: Red Infodesarrollo.ec. Disponible URL: <http://bit.ly/JtJ3Sm> [consulta 18 de febrero de 2015]
- CLACPI (2013). *Observatorio de derechos a la comunicación de pueblos indígenas*. Disponible en: URL: <http://bit.ly/JtI1FY> [consulta 17 de febrero de 2015]
- CODENPE (s/f). *Nacionalidad Shiwiar*. Disponible en: URL <http://bit.ly/1KxIwzI> [consulta 24 de octubre de 2015]
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (27/06/2012) *Sentencia: Pueblo indígena kichwa de Sarayaku vs. Ecuador*. Sentencia de 27 de junio de 2012 (Fondo y Reparaciones). Disponible en URL: <http://bit.ly/JtI4I8> [consulta 09 de febrero de 2015]
- Dávila, G. (27 de febrero de 2015). “La Ley de Comunicación y las radios comunitarias”. [Comunicación personal]. Quito
- Diario de Pastaza (2015) *Radio Comunitaria Tarimiat 93.5 FM a punto de volver al aire*. Disponible en URL <http://bit.ly/1LiWxqF> [consulta 29 de septiembre de 2015]
- Dubravcic, M (2002) *Comunicación popular: del paradigma de la dominación al de las mediaciones sociales y culturales*. Quito. Ecuador: Abya-Yala
- Encinas, O. (julio-agosto1976) *La radio al servicio de la liberación indígena: Radio Mezquital*. Revista Nueva Sociedad. Caracas. Venezuela: Talleres Cromotip
- GADMP (2015) *Plan De Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Cantón Pastaza 2015-2020*. Disponible en URL <http://bit.ly/1LUOI9b> [consulta 24 de octubre de 2015]
- Garabito, S., Hernández, M. (2012) *Medios y desarrollo: un reto desde lo comunitario*. Disponible en URL <http://bit.ly/JApvvE> [consulta 5 de mayo de 2016]

- Gatti, I., Bermúdez, R. (2010). Experiencias y reflexiones sobre la comunicación en Argentina y América Latina. En Cicalece, G. Comunicación comunitaria: apuntes para abordar las dimensiones de la construcción colectiva. Buenos Aires, Argentina: La Crujía.
- Geerts, A. Oeyen, V. (2001) La radio popular frente al Nuevo siglo: estudio de vigencia e incidencia. Disponible en URL <http://bit.ly/JuqugS> [consulta 14 de marzo de 2015]
Quito: ALER
- Gualinga, S. (2014) Proyecto de Titulación: “Animación de la leyenda wituk y manduro warmi del pueblo kichwa originario de Sarayaku” Quito: Instituto Superior Tecnológico Metropolitano de Diseño
- Gualinga, S. (7 de febrero de 2015). Sarayaku: Cosmovisión y modo de organización. [Communication personal]. Quito
- Gumucio, A. (2001) Haciendo olas. Historias de comunicación alternativa para el cambio social. La Paz. Bolivia: Plural Ediciones
- Gumucio, A. (2004) El cuarto mosquetero: La comunicación para el cambio social. Colombia: Universidad del Norte. Disponible en URL <http://bit.ly/Ju2pXw> [consulta 14 de marzo de 2015]
- Gumucio, A. Tufte, T. (2008) Antología de comunicación para el desarrollo. Estados Unidos: CFSC
- Hoeberichts, A., López, M. (2011) Comunicación y radio para el desarrollo local. Una propuesta latinoamericana a partir de la radio ciudadana del Perú. Quito. Ecuador: Abya-Yala
- Infodesarrollo. Ecuador en Red (10/10/2013) E.R.P.E., cincuenta años de comunicación radiofónica. Ecuador. Disponible en URL <http://bit.ly/GQeNQj> [consulta 18 de febrero de 2015]
- Iuliano, P., Leguizamón, P. (2001) “Radio, agroecología y algo más...”. Ecuador: Proyecto Radio Mochila. Centro de Competencia en Comunicación para América Latina
- Kaplún, M (2002) Una pedagogía de la comunicación. El comunicador popular. Quito. Ecuador: Editorial Quipus.

- Krause, M (s/f) Hacia una redefinición del concepto de comunidad. Cuatro ejes para un análisis crítico y una propuesta. En revista de psicología de la Universidad de Chile. Vol. X, N°2. Disponible en URL <http://bit.ly/JurXno> [consulta 10 de abril de 2015]
- Kunchicuy, P. (13 de octubre de 2015). “Creación y manejo de Radio Tarimiat, 93.5 fm”. [Comunicación personal]. Quito
- Lamas, E., Villamayor, C. (1998) Gestión de la radio comunitaria y ciudadana. Disponible en URL <http://bit.ly/1t0FqRj> [consulta 12 de abril de 2015] FES/ AMARC
- León, O. (coord) (2013) Democratizar la palabra. Movimientos convergentes en comunicación. Quito. Ecuador: ALAI
- Ley Orgánica de Comunicación (2013). Registro oficial. Tercer Suplemento. Asamblea Nacional. Quito. Ecuador. Disponible en URL <http://bit.ly/TOybfj> [consulta 17 de febrero de 2015]
- López, José (2005) Manual urgente para radialistas apasionados. Quito. Ecuador: Disponible en URL <http://bit.ly/1wyYH7W> [consulta 12 de abril de 2015].
- López, J. (2013) La libertad de antena: comunicación y ética desde los medios comunitarios. En Secretaría Nacional de Gestión de la Política, Boletín N3: Derecho a la Comunicación. Ecuador: Disponible en URL: <http://bit.ly/GRdRLx> [consulta 28 de abril de 2015]
- Los Andes (2015) Radio Tarimiat 93.5FM retornó al aire. Disponible en URL <http://bit.ly/1YMXpYC> [consulta 29 de septiembre de 2015]
- Marí, V. (2011) Comunicar para transformar, transformar para comunicar. Tecnologías de información desde la perspectiva de cambio social. España: Editorial Popular.
- Martínez, J. (s/f) Las clases sociales y el capital en Pierre Bourdieu. Un intento de aclaración. España: Universidad de Salamanca. Departamento de Sociología. Disponible en URL <http://bit.ly/Ju2vym> [consulta 16 de marzo de 2015]
- Méndez, L. (29 de noviembre de 2015) El nuevo concepto de radio indígena en Argentina. [Comunicación personal]. Quito

- Moya, P (1999) La radio con más de un siglo de historia. Diploma superior en comunicación. Monografía. Quito. Ecuador.
- Osorio, S. (28 de enero de 2016) Elementos técnicos básicos para instalar una radio comunitaria. [Comunicación personal]. Quito
- Pueblo Kichwa de Sarayaku (2006). Plan de Manejo SUMAK ALLPATA PURICHINA SARAYAKU RUNA KAWSAYRAYKU. Plan de gestión y administración del territorio y los recursos naturales del Pueblo Kichwa de Sarayaku. Pastaza. Ecuador
- Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku (2005) Plan Sumak Kawsay del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku: “Sarayaku sumak kawsayta pakta chisha rina ñanbi”. Pastaza. Ecuador.
- Pulleiro, A. (2011) La radio alternativa en América Latina. Debates y desplazamientos en la década de 1990. Buenos Aires. Argentina: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales
- PP El Verdadero (14 de abril de 2014) Veinte frecuencias adicionales para las radios comunitarias del Ecuador. Disponible en URL <http://bit.ly/1iPz8sR> [consulta 25 de abril de 2015]
- RED AMLAT. (2012) Epistemología, investigación formación científica en comunicación. Rio do Soul. Brasil: Legasa.
- Rozitchner, L (1962) Persona y Comunidad: ensayo sobre la significación ética de la afectividad de Max Scheler. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- RTVECUADOR E.P. (2012) Enrique Arosemena Robles. Gerente General RTEVECUADOR E.P. Radio y Televisión de Ecuador E.P. RTVECUADOR. Resolución No. GG-064-2012. Ecuador: Disponible en URL <http://bit.ly/JvtB8i> [consulta 27 de abril de 2015]
- Sarayaku (s/f) Sarayaku. El pueblo del Medio Día. Nuestra propuesta de vida. Declaración de Kawsak Sacha. Ecuador: Disponible en URL bit.ly/GUA7Ej [consulta 13 de marzo de 2016]

- Secretaría Nacional de Gestión de la Política (2013) Derecho a la Comunicación. Boletín N3. Ecuador: Disponible en URL <http://bit.ly/GRdRLx> [consulta 28 de abril de 2015]
- Secretaría Nacional de Gestión de la Política (30-9-2014) Parámetros Aplicables a la información de Planificación Institucional. Planes y Programas en ejecución; Resultados Operativos. Ecuador: Disponible en URL <http://bit.ly/GRdRev> [consulta 05 de mayo de 2015]
- Simpson, M (marzo-abril, 1984) Comunicación alternativa y democracia. Entre la “vanguardia” y la Teoría de la Dependencia. Revista Nueva Sociedad. Caracas. Venezuela: Talleres Cromotip
- Sunkel, G. (1999) Consumo Cultural en América Latina. Bogotá. Colombia: Convenio Andrés Bello
- Ulloa, C. (2007) Comunicación, cultura y desarrollo. Quito. Ecuador: “Quipus” CIESPAL
- UNICEF (2006) Elaboración de Proyectos de Comunicación para el Desarrollo. Cuadernillo 2. Colección: Comunicación, Desarrollo y Derechos. Argentina: EDUPAS
- Uranga, W. (2008) Prospectiva estratégica desde la comunicación. Una propuesta de proceso metodológico de diagnóstico dinámico y planificación. Argentina: Disponible en URL <http://bit.ly/JuvaDs> [consulta 18 de abril de 2015]
- Uvidia, M. (2011). Análisis de la construcción histórica de la radio popular en el Ecuador y en Chimborazo, antes y después de monseñor Leonidas Proaño. Tesis previa a la obtención del título de licenciada en comunicación social. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- Vázquez, A. (2007) Desarrollo endógeno. Teorías y políticas de desarrollo territorial. España: Asociación Española de Ciencia Regional. Disponible en URL <http://bit.ly/Ju2nyS> [consulta 15 de marzo de 2015]
- Villavicencio, F. (2014) La derrota del Jabalí. Quito, Ecuador: Gráficas Silva