

ISSN: 1130-2887 - e-ISSN: 2340-4396
DOI: <https://doi.org/10.14201/alh2018781736>

LOS MEDIOS COMUNITARIOS INDÍGENAS COMO CONSTRUCCIÓN DE MEMORIA EN RESISTENCIA EN BOLIVIA

Indigenous Community Media as Resistance Memory Building in Bolivia

Juan RAMOS MARTÍN
Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
✉ juanramosm@javeriana.edu.co

Fecha de recepción: 21 de noviembre de 2017
Fecha de aceptación y versión final: 16 de marzo de 2018

RESUMEN: A pesar del amplio desarrollo de análisis sobre las formas de comunicación sindical y popular en el contexto boliviano, la comunicación indígena y sus formas de organización no han sido profundamente analizadas como formas de construcción de memorias de resistencia. Este trabajo pretende construir un desarrollo de la acción histórica y actual de dichas redes, entendidas estas como sujetos político-culturales duales, presentes en sociedades abigarradas, pero organizadas a su vez en torno a prácticas e identidades propias, cosmologías y cosmogonías.

Palabras clave: comunicación indígena; medios comunitarios; memoria; resistencia; Bolivia.

ABSTRACT: Despite the broad development of the analysis about the organization of union and popular communication in Bolivia, indigenous communication and its forms of organization have not been analyzed in depth as ways of memory building. This work aims to develop the historical and actual action of indigenous communication networks as political and cultural issues, organized in time around their own practices and identities, cosmologies and cosmogonies.

Key words: indigenous communication; community media; memory; resistance; Bolivia.

I. INTRODUCCIÓN¹

Históricamente en Bolivia, las diferentes resistencias culturales y cosmopolíticas (Tible 2010) han asumido un papel central como elemento movilizador de la conciencia sociopolítica frente a los poderes establecidos por la institucionalidad gestora del espacio público, más allá de la organización formal de sus estructuras, en la construcción de intersecciones, interzonas o zonas temporalmente autónomas (Bey 2005) que aprovechan los espacios intersticiales para desarrollar relatos identitarios con clara vocación emancipadora.

Dicha reflexión se inscribe, sin embargo, no solo en un pasado excluyente, sino en un escenario tan identificable como el actual, en el que una de las grandes cuestiones presentes en la construcción social y política en América Latina tiene que ver, tal y como lo asumía Gayatri Spivak (2012) en el ya lejano 1980, con el gran problema de la representación, pensado este más como una forma de construcción política-identitaria en las sociedades complejas de un Sur global parasitado por formas externas de organización y mediación, pero tratada siempre como un objeto en tensión, desde su forma estructural y en la formación de sentido.

Centrado en torno a la definición y configuración político-cultural del movimiento indígena, las diferentes subalternidades latinoamericanas, lejos de haber forjado un discurso propio en torno a la multiplicidad de las resistencias cotidianas, sufren aún de una falta de voz sistemática en la profundización de las diferencias abismales (Sousa y Meneses 2014) que remiten necesariamente a reencomendar la pregunta más allá del ejercicio discursivo (Trigo 2010), desde una perspectiva más cercana a la economía política del conocimiento (Rivera 2010).

La propuesta que este trabajo pretende desarrollar es precisamente la necesidad de constituir una matriz teórico-metodológica localizada, variable y horizontal capaz de analizar las representaciones de las redes de comunicación comunitarias e indígenas desde una perspectiva dual y en tensión a partir de la reconstrucción de las memorias «largas» surgidas de los diferentes movimientos y redes de medios indígenas en Bolivia como formas políticas identitarias propias que ofrecen estructuras, relatos, canales y legitimidad de resistencia más allá de su consideración como movimientos sociales genéricos. Para ello, este trabajo retomará diferentes herramientas presentes en la Investigación-Acción Participativa, la reconstrucción crítica de la historia y la etnografía para poder develar las formas no aparentes de construcción identitaria y política presentes más allá de las estructuras formales de representación.

1 El autor agradece los comentarios y las sugerencias de dos evaluadores anónimos de *América Latina Hoy*, *Revista de Ciencias Sociales*, a la primera versión de este artículo.

II. RECONSTRUCCIÓN DE MEMORIAS: MÁS ALLÁ DEL DISCURSO

El análisis de las representaciones culturales indígenas como elementos de resistencia política presenta el gran reto, en un primer momento, de tener que recurrir a una perspectiva crítica clásica de la construcción de una identidad política movilizadora junto con la necesidad de un conocimiento localizado y propio como es el desarrollado por parte de los medios de comunicación indígena, desde una perspectiva dual que asuma la importancia en la construcción de una perspectiva política del sujeto tanto desde su organización y estructura como desde la identidad y la conformación de sentido presentes en su relato.

En un desarrollo más amplio de la tensión expuesta, desde los inicios del cuestionamiento de la teoría crítica por el pensamiento decolonial de mediados del siglo XX, surgen los primigenios debates sobre la necesidad de incluir en el análisis la subjetividad de las materialidades y las condiciones materiales de existencia, acordes con perspectivas del Sur global, tales como las propuestas por Tran Duc Thao (2013), pero también, y en gran medida, en la asunción de pensamiento crítico del Norte de dichas necesidades obligantes, en referencia, por ejemplo, a los textos finales de De Certeau (1986) o Foucault (1974) o Espósito (2011), en la medida en que en ellos se reconocen finalmente elementos bio y cosmopolíticos, la aparición de una perspectiva *ch'ixi* (Rivera 2010) y el mestizaje subalterno, los cuales desarrollarán el preestablecimiento de los mecanismos materiales de dominación y reconocerán la necesidad de encontrar una salida en lucha a la dialéctica colonialidad-capitalismo: como estructura y como mito.

A partir de esta consideración en disputa, una de las distinciones de mayor interés que puede reconocerse en los debates generados en torno a la consideración material de las subalternidades surge del ejercicio de tensionar también las consideraciones infra y superestructurales del conocimiento y la memoria como elemento material y discursivo.

En ese sentido de reconstrucción de una historia negada desde las condiciones materiales de resistencia, como es la historia del movimiento indígena en Bolivia, surgen elementos interesantes desde la propuesta de «practicar nuestra historia» (Rivera y Lehm 1988) desarrollada para el caso del movimiento artesano libertario, en la búsqueda de memorias largas que conecten luchas sociales centrales identitarias, originarias y sindicales en el devenir atemporal de organizaciones polisémicas con la legitimidad presente en la construcción social de las estructuras de resistencia (Berger y Luckmann 1978).

Plantado este mismo problema en torno a la (in)definición de los medios de comunicación públicos y privado-comerciales como elementos de control social, cultural y político, queda claro que, en el caso del país andino, estos nunca conformaron un contrapoder informativo a los abusos por parte de los poderes político-económicos frente a la reivindicación de representaciones culturales emancipadoras, siendo los medios comunitarios y alternativos la única voz crítica que se pudo escuchar a través de sus diferentes canales de comunicación, tanto en periodos de dictadura como en las crisis y los episodios de violencia y represión social más cruentos de la democracia (Ramos 2015).

Desde esta perspectiva concreta, podría establecerse que la historia de la comunicación comunitaria, indígena y alternativa es una historia de contrapoder larga y profunda en el país andino. Tanto así que, en su devenir histórico:

Las luchas sociales de los años sesenta y setenta y la resistencia a las dictaduras militares que llegaron al poder por cortesía de la CIA, no hicieron sino contribuir a multiplicar por miles las radios comunitarias e independientes (Gumucio 2001: 15).

Ya a partir de finales de la década de los cuarenta se pueden rastrear en las pioneras radios mineras, pasando por las radios educativas y populares confesionales, a las más radicales radios campesinas, indígenas y comunitarias o la fortaleza organizacional y de base de los movimientos de audiovisual comunitario, en lo que resultan casi setenta años de comunicación en busca de la apropiación, el empoderamiento y la resistencia (Gumucio y Herrera 2010).

Algo importante que se debe anotar es que muchas de las experiencias, si bien cada una con sus propios contextos, sujetos y situaciones, tienen su inicio y justificación primaria en torno a la Revolución del año 1952, la cual, a través del cambio y la inclusión como ciudadanos de derecho político, añadió a las élites promotoras de la misma tanto a obreros como a campesinos, a mestizos y a blancos, aunque muchas veces de manera homogeneizadora y parcial. La inserción de estos en los profundos cambios que se produjeron tanto en materia social como económica permitieron «a los más bajos estratos a probar su fuerza y acceder al poder en diversas formas» (Beltrán y Reyes 1993: 19). No obstante, este punto fundacional no alcanza a permear a un movimiento indígena por aquel entonces no institucionalizado, amenazado por las formas de reducción identitarias presentes en el sindicalismo revolucionario del Estado surgido del 52 (Zavaleta 1986).

Es precisamente a partir del desarrollo de una identidad cultural y política indígena, durante las siguientes décadas, donde irán surgiendo diferentes formas de comunicación horizontal, participativa, educativa y emancipadora a través de sus diferentes organizaciones en comunidad y en la defensa de los derechos culturales y de la comunicación, en la construcción de una memoria larga en lucha que desarrollará una identidad política propia como contrapoder y sujeto de control a los poderes políticos institucionales de las diferentes formas-Estado (Negri 2003). Es precisamente sobre esas formas que este trabajo concentra sus esfuerzos de análisis, a partir de un reconocimiento metodológico propio que logre aglutinar las múltiples formas de resistencia y memoria presentes en sus estructuras.

III. METODOLOGÍA

A fin de confrontar las necesidades interseccionales (Bey 2005) presentes en las múltiples subalternidades que este trabajo afronta, en el reconocimiento de la importancia de las estructuras propias y la generación de memorias como dos elementos duales y dialécticos en tensión permanente como formas de resistencia necesarias en la constitución de una subalternidad indígena con voz propia, surge la necesidad de

pensar una metodología de análisis para la construcción de los diferentes puentes que permitan superar los problemas de diálogo y traducción no solo entre saberes, sino entre planos estructurales, en la medida en que en la tensión establecida pueda reconocerse de manera horizontal la dualidad presente en los espectros de la representación.

En primer lugar, la metodología pretende el surgimiento del diálogo a través de ejercicios participantes de consultas a sujetos presentes en las diferentes redes, la recuperación crítica de la historia (Fals Borda 2009), para que este trabajo evoque las múltiples tensiones entre las formas de mediación institucional presentes entre las lógicas de organización liberales y las múltiples formas latentes y cotidianas de organización y construcción cultural-política presentes.

Numerosas formas metodológicas se registran en América Latina en torno a la recuperación de la memoria colectiva como memoria sensorial o no vivida, y en ese sentido, existen interesantes casos, tales como los Talleres de Historia Oral Andina (Lehm y Rivera 1988), en la reconstrucción de memorias colectivas. La recuperación crítica de la historia (Fals Borda 2009) a partir de testimonios de los propios comunicadores se establece como recurso central en la medida en que se constituye como elemento tensionador entre memoria vivida y no vivida, presente y ausente en las lógicas de la historiografía moderna, y en la generación de identidades propias a partir del esquema dominación-masacre-rebelión (Rívera 2010), asociado a una etnografía propia desarrollada en Bolivia durante los meses de julio a diciembre de 2014, en la visita y contacto directo con las comunidades y redes que hacen parte del estudio.

Posteriormente, podrían inscribirse también herramientas cercanas al aprendizaje a través de la investigación o el currículum poshecho (Ferreira 2003) y la recuperación del archivo de documentos fundacionales y bibliografía específica, los cuales nos hablan de la ausencia de cercamientos temáticos, ontológicos o epistemológicos, algo que sí puede estar, la mayoría de las ocasiones, presente en la asunción participativa de las instituciones de poder y que pueden ayudar a identificar y constituir las marcas y fronteras epistémicas que surgen de tensionar ontologías, saberes y estructuras.

Necesario también será incluir el conocimiento situado, a partir de la retoma de formas de organización y ontología cíclica, en conexión continua con los líderes de las comunidades en la gestión participante de proyectos. En ese sentido, parte de la metodología de este trabajo surge a posteriori, en la devolución crítica a la comunidad que hace parte de su análisis una vez publicado el texto, las diferentes redes estudiadas, para que así puedan realizar una lectura crítica de los resultados emitidos y puedan continuar con el desarrollo de un diálogo necesario entre saberes.

Como recursos cognitivos, el trabajo pretende valerse tanto del archivo escrito, como de otras formas de registro, a través de los repertorios de acción, las cotidianidades y las corporalidades (Rívera 2010; De Certeau 1986) presentes en los testimonios recogidos por el trabajo y los documentos revelados, elementos amplificadas en la construcción de las tensiones entre el archivo colonial y el archivo subalterno, las cuales en su generación hablarán de los elementos constitutivos de sus propias resistencias.

Sin resultar, sin embargo, definitivo, y en la movilidad asociada a las propias estructuras sociales subalternas, en el cumplimiento final de este esquema analítico podrán esbozarse, al menos, las necesidades interseccionales de las resistencias a la dominación de las epistemologías dominantes. Estas pueden encontrarse, en primer lugar, en torno al cumplimiento de las necesidades de justicia cognitiva y la ruptura con los esquemas de colonialismo interno presentes en nuestras formaciones sociales abigarradas, tanto desde un plano estructural como discursivo. En segundo lugar, en el reflejo aparente ante el espejo de aquellas formas atonales de conocimiento académico y sistematizado por el archivo colonial, así como en el reconocimiento de su necesidad confrontativa con otras formas de saberes y de configuración de dichos saberes. En tanto el diálogo se establezca en tensión crítica y horizontal, podrá reconocerse la representación de las subalternidades como un mecanismo finalmente propio, rompiendo las estructuras de dominación (surgiendo, quizá, nuevas formas más sutiles) clásicas y, por tanto, forzando a experienciar un conocimiento-poder, en la medida en que se empodera un conocimiento-situado.

IV. CONSTRUCCIÓN DE MEMORIAS EN RESISTENCIA EN TORNO A LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN INDÍGENAS

En la categorización de su historia y origen, analizando el desarrollo analítico previo y en la consulta a los protagonistas del movimiento de comunicación alternativa boliviana, pueden distinguirse de manera entrelazada y un tanto difusa, muchas veces porosos y ligados en su desarrollo histórico y lucha, cuatro diferentes movimientos/etapas caracterizados y aglutinadores de una manera propia de comunicar y movilizar, a través de los cuales se catalizarán las demandas de la mayoría de los actores sociales de la comunicación comunitaria y alternativa del país:

a) *Las radios sindicales mineras*, surgidas en los años 40 y 50, primeras redes de comunicación autogestionaria y participativa, las cuales desarrollaron en sus repertorios cadenas de resistencia frente a la represión dictatorial (Gumucio 1982).

b) *Las radios populares y educativas católicas*, cuya actividad inician durante los años 60 y 70 desde unos orígenes alfabetizadores pero que, con el paso del tiempo y el acercamiento a las propias comunidades de formación, asumen un papel participativo y de defensa de las comunidades frente a la represión política en zonas de resistencia (Herrera 2013).

c) *Las radios comunitarias, indígenas y campesinas*, surgidas durante las décadas de los 80 y 90 como formas propias de organización y comunicación, en la generación de memorias e identidades paralelas a su configuración política.

d) *El Sistema Plurinacional de Comunicación*, organismo surgido a mediados de los años 90, el cual, con base en las primigenias experiencias de cine y video comunitaria

rio que abarcan desde los primeros grupos de los años 60 a los más complejos y actuales, se establece en la actualidad como órgano gestor consensuado en la defensa de los derechos a la comunicación de los pueblos indígenas.

No obstante, pese al profundo desarrollo de los estudios sobre las dos primeras y exitosas fases y formas de comunicación alternativa (Herrera 2013, 2006; Ramos 2012; Beltrán y Reyes 1993; Gumucio 1982, 2001), el análisis de los medios indígenas como formas de resistencia política en lucha no forma parte del corpus de análisis histórico desarrollado por los investigadores de la región, situándose casi siempre como deudas necesarias de un pasado ya escrito y capitalizado por las formas sindicales o populares de comunicación.

No obstante, a la importancia de dicha herencia en el desarrollo de sus memorias y estructuras, este trabajo pretende desarrollar en mayor medida las formas propias de organización y construcción identitaria, en consonancia con un proyecto político propio, el indianismo katarista, en la gestión de las memorias largas surgidas del esquema dominación-masacre-rebelión (Rivera 2010).

IV.1. Memorias de radios comunitarias, indígenas y campesinas

Mientras los trabajadores mineros se constituían en torno a los preceptos de la defensa trotskista de la necesidad de organización en lucha, los trabajadores del campo, en su gran mayoría indígenas, no supieron o no tuvieron la oportunidad de aprovechar la Revolución del 52 de la misma satisfactoria manera que los anteriores, especialmente en lo referente a las formas de construcción identitaria común y la solidez de las estructuras de organización sindical², lo cual también revertió en un levísimo desarrollo en fechas tempranas en lo que se refiere a la organización de colectivos de comunicación propios, siendo integrados y reducidos a ser parte de otras formas desarrolladas en torno a movimientos de origen sindical o eclesiástico³ (Beltrán y Reyes 1993; Ramos 2010).

En gran medida debido a que hasta dicha fecha los indígenas no eran reconocidos ciudadanos de pleno derecho⁴, esta anomalía puede perfectamente estar basada en la posrevolución del 52 en torno a la consciente búsqueda de homologación del indígena

2 «Si bien desde los años setenta comenzó a reelaborarse la identidad indígena, especialmente aymara, más allá de la de clase campesina, solo en los noventa adquiere un contorno efectivo. Y ello ocurre por la convergencia de la movilización de los recogedores de hoja de coca del oriente, de la que saldrá el actual presidente Evo Morales, con las grandes luchas populares de la parte andina que enfrentan la entrega de los recursos naturales a multinacionales en lo que se ha conocido como las “guerras” del agua en 2000 y del gas en 2003» (M. ARCHILA 2011: 187).

3 De hecho, muchas de las emisoras comunitarias indígenas están asociadas a la red ERBOL, entre otras redes.

4 Hasta el año 1952, la ley electoral solo reconocía a los varones letrados el derecho a elegir, con lo que tanto las mujeres, como la población analfabeta en general –en 1952, la práctica totalidad de la población rural e indígena– no contaban con derecho al voto.

y el campesino por parte del partido de gobierno, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), en la recomposición de las nuevas clases políticas en torno a dos sujetos claramente referenciales, jerárquicamente organizados, más fácilmente controlables y mediadores entre el pueblo y el nuevo Estado «mediante la introducción en la controversia política de los obreros en la década de los cuarenta y de los campesinos en la de los cincuenta» (Zavaleta 1986: 11).

Podría decirse entonces que, desde el surgimiento de la experiencia de las radios mineras, y debido a la dependencia institucional de las radioemisoras populares, no existió en Bolivia un tipo de comunicación que pudiese decirse perteneciente a comunidades o sindicatos hasta inicios de los años 70, aunque sin duda su origen etiológico haya que situarlo unos años antes.

Ontológicamente, el movimiento indígena en Bolivia cuenta con una base asentada de conflictividad y lucha por la incursión de sus pueblos en la política republicana (Ticona 2003).

A partir de la construcción de una identidad común pero diferenciada, perdida en un cúmulo de representaciones clasistas y raciales surgidas durante la colonia y profundizadas por el hecho republicano, aparece en el año 1973, «producto de la relación entre el sindicalismo anti-oficialista y sectores progresistas de las iglesias» (Hurtado 1986: 58), el Manifiesto de Tiwanaku, consensuado como documento iniciático del movimiento ordenado katarista e indianista en Bolivia y germen referencial del movimiento político y guerrillero katarista.

Más allá del documento fundacional, «las primeras manifestaciones de una nueva conciencia étnica aparecen a finales de la década de los años sesenta. Una nueva generación de aymaras que estudiaban en La Paz empieza a organizarse, fundando el Centro Cultural 15 de Noviembre» (Ticona 2003: 6), redescubriendo a través de filósofos indianistas como Fausto Reynaga las figuras históricas de la movilización india, en el resurgir de una memoria larga de enfrentamiento secular con las estructuras del Estado republicano a través de una doble influencia: con Reynaga, por un lado, como precursor intelectual del indianismo katarista y fundador del antecesor Partido Indio Aymara Kechua (PIAK) –más tarde Partido Indio de Bolivia (PIB)–, y con el nacionalismo revolucionario, por otro, «en especial la corriente de Carlos Montenegro que desde una posición paternalista habló de la “redención del indígena” y su “integración a la vida nacional”» (Hurtado 1986: 32), visión a partir de la cual surge durante la reforma agraria, en plena época de la revolución, la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), primer gran intento de «campesinización» de la población indígena rural.

En la tensión entre ambos orígenes, las primeras experiencias de comunicación comunitaria e indígena presentan unos orígenes difusos, rastreables desde las postrimerías de la concientización inicial, concretamente en el año 1964 y la fundación de Radioemisoras Bolivia en la ciudad de Oruro, germen del movimiento de comunicación indígena en el país, en 1971 y la creación Radio Sukajj Mallku, por iniciativa de un grupo de cincuenta familias aymaras (Grebe 2001), en torno a Radio San Gabriel (Doyle 2013) y el fomento de la creación de medios propios de comunicación o la experiencia del Sindicato Subcentral de Campesinos de Carrasco y la Radio Yuraq Molino (con

participación de instituciones eclesiales) en 1985 (Beltrán y Reyes 1993). Sin embargo, es Radio Mallku Kirikiya (Rojas 1999: 72) la primera radio propiamente indígena, la cual surge en 1990 formada –con algo de apoyo externo– por los líderes del *ayllu* de Chayantaka (Potosí). Se trata de la primera emisora cuyo personal es totalmente indígena, quienes, tras labrar la tierra durante la semana, se convierten en reporteros durante sábados y domingos. A pesar de su escasa salida a las ondas, la radio se convierte desde sus inicios en el centro de reuniones del *ayllu*.

A su vez, la comunicación comunitaria e indígena en Bolivia tiene, al menos, tres orígenes sociológicos e identitarios.

El primero se puede encontrar en la aparición y multiplicación de los reporteros populares, comunicadores aficionados que comenzaron operando en las radios educativas católicas para, más adelante, pasar a formar también parte de las indígenas y comunitarias.

Hay datos históricos. Los productores de los programas de radio, antes, sin conocer la parte teórica, se reunían sirviéndose un café, para hacer una novela, no necesitaban escribir un libreto, nada. «Tú vas a cumplir el papel de tal, tú tal función», ensayaban y sacaban al aire. Entonces yo creo que también eso es parte de la democratización de la palabra. Estoy hablando de comunicadores sin formación académica, pero tienen formación en la práctica, frente al micrófono (Entrevista a Donato Ayma).

Usualmente bilingües y elegidos por sus propias comunidades, su origen en el mundo de la radio campesina puede ser rastreado hasta el norte de La Paz, en la región subtropical de Los Yungas, aun cuando hoy en día se encuentren distribuidos por todo el país. Su función destaca en la provisión de información a estas emisoras sin remuneración alguna, informando por el medio que les sea posible.

De la conformación de este gran grupo de apasionados y profesionales autodidactas el movimiento de medios comunitarios en Bolivia adquiere un sentido de identidad organizada y capacitada, obteniendo los recursos humanos necesarios para la apropiación de la palabra.

Últimamente nacen nuevas voces. Nuevas emisoras aparecen y hay nuevas voces femeninas. Hay bastante participación de la mujer en todos los medios. En aymara, en quechua. Y dentro de eso hay comunicadores aymaras exclusivamente informativistas, presentadores de noticias, hay otros más comerciales, para leer avisos comerciales, tienen esa voz vendible, y hay otro sector de los comunicadores folcloristas, más metidos en folclore, a través de las emisoras (Entrevista a Donato Ayma).

En segundo lugar, la radiodifusión indígena en las radios comerciales, más vinculada a los procesos de migración y diáspora interna y la llegada de campesinos e indígenas del área rural a las periferias de las grandes ciudades durante los años setenta. Más allá de la simple curiosidad que supone, lo cierto es que esta es una de las experiencias más antiguas y, por qué no, exitosas de la radiodifusión popular boliviana.

Estas emisoras han contribuido al desarrollo del país. Estas emisoras han contribuido por la revalorización de la cultura, han contribuido en la lengua, que nunca se escuchaba antes, pero ahora se emite por las emisoras. Y a la vez estas emisoras tienen mucha credibilidad, en el contexto aymara. Entonces han contribuido bastante llevando noticias en aymara, inclusive hay emisoras que emiten cuentos, acá nosotros también hemos emitido cuentos, producidos por la gente misma. La música, boliviana y nativa, autóctona. En todo este aspecto ha contribuido mucho por la identidad misma del pueblo aymara. Si no fuera por estas emisoras, no sé qué sería. Por ejemplo, hay canciones muy características en cada región, y también instrumentos musicales, difieren mucho de una región a otra. Hay música que se interpreta un tipo en esta época, y otra que está prohibida. Yo creo que eso se difunde a través de estos medios, se valora (Entrevista a Donato Ayma).

A partir de los años 50, unos cuantos comunicadores que no disponen de la capacidad, especialmente económica, para dirigir o fundar una emisora, comienzan a aprovechar las «horas muertas» de los medios comerciales, alquilando las primeras horas de la mañana –de 5 a 6–, cuando preferentemente la población aymara de los suburbios de La Paz es quien escucha la radio. Aunque pueda parecer lo contrario, su audiencia es bastante amplia –«por lo menos un millón [...] la mitad de ellos localizados en La Paz» (Beltrán y Reyes 1993: 33)–, al menos hasta finales de los años 80 (Beltrán 2005).

El establecimiento de dichos espacios de comunicación comunitaria, indígena y campesina fue clave durante los años setenta a la hora de establecer «nuevas oportunidades para una educación asistémica [...] se saltan las barreras del aislamiento geográfico y de la diversidad lingüístico-cultural, superándose al mismo tiempo los bloqueos del analfabetismo, que frustran tantos intentos que utilizan los esquemas tradicionales» (Quiroga y Albó 1976: 11), ofreciendo así oportunidades de autoeducación que priorizaban «mecanismos pedagógicos de comunicación horizontal, basados en la expresión libre y radical del “educando”» (Quiroga y Albó 1976: 11).

Yo creo que un punto central que es muy particular de Bolivia, más que de otros países, aunque Ecuador se le parece, es la libertad que han tenido aquí para poder funcionar sin depender de un Estado, que lo quería copar todo como es el caso mexicano. Esa es la gran diferencia, yo creo, aquí. Y en otros sitios, todo proceso de fortalecimiento se hacía más a través del sistema escolar, en cambio aquí se hizo a través de las radios [aymaras], fundamentalmente (Entrevista a Xavier Albó).

Finalmente, la experiencia de lucha primero, y más tarde los procesos de relocalización de los trabajadores mineros durante el masivo despido de los 23.000 mineros de la COMIBOL salientes tras la aprobación del DS. 21060 en el año 1985, construyeron en su diáspora una movilización de estructuras, trayendo la experiencia, la conciencia y la tradición en lucha de las radios sindicales mineras a diferentes lugares del país, especialmente concentrados en el trópico cochabambino:

Los ecos de las radios mineras viajaron en las valijas de los trabajadores «relocalizados», y en la persecución de su rastro, podemos encontrar su herencia actual en la Selva del

Chapare, más concretamente en las emisoras de los recolectores de hoja de coca (Ramos *et al.* 2012: 230).

Los mineros llegados tras la relocalización aportaron su experiencia de autogestión y creación de comunidad activa, participando en el movimiento de radios comunitarias y sindicales de los campesinos e indígenas cocaleros, aportando su experiencia en torno a los mecanismos de funcionamiento, cohesión y participación, autogestión, crítica y capacitación, demostrando la plena vigencia en las formas de trabajo y apropiación que ya en los años 50 se hicieron eco en el mundo (Ramos *et al.* 2012: 235).

La importancia, entonces, de los medios comunitarios e indígenas, radica en la toma de conciencia y de recursos mediáticos en la propia gestión de sus intereses comunicacionales, algo inédito hasta su aparición y que repercutirá en el fortalecimiento de sus identidades, sus consciencias y, por tanto, de sus estructuras (Ayma 2013: 6).

Además, la introducción de nuevas lógicas de organización y estructuración programática, más cercanas al refuerzo de la identidad andina y la lógica del ayllu, consiguen el desarrollo de una oferta totalmente diferenciada de los medios privados y tradicionales, primando formas de oralidad propias en cohesión con los formatos radiofónicos en los que sus trabajadores fueron capacitados, haciendo brillar por encima de otros formatos como la radionovela aymara, sobre la vida y el problema social; los cuentos del achachila, en voz de los propios campesinos, o dramatizaciones en base a relatos propios producidas en las mismas comunidades y teatralizadas y actuadas por los campesinos, con un sinnúmero de sociodramas de denuncia (Ayma 2013), en adaptación de la autoemancipación sugerida por el teatro del oprimido de Augusto Boal (1974).

Por otra parte, estas nuevas formas influyen también en la multiplicación de los espacios de acción y emisión, tomando parte nuevas lógicas de interacción que normalmente no están presentes en otras formas de organización mediática, llevando la palabra a las calles, generando nuevos territorios dialógicos en la apropiación comunicativa y reivindicativa del espacio público a partir de la participación activa de la propia comunidad:

Las ferias campesinas en el área rural y los mercados de barrios populares en los centros urbanos son lugares apropiados para denunciar las injusticias a través de los medios de comunicación alternativa. En este contexto, otro de los instrumentos es la radio bocina, colocadas en las ferias y las plazas en lugares de mayor afluencia de personas (Ayma 2013: 7).

Dentro de la configuración como identidad política frente a las formas de represión, varios fueron los momentos clave para entender la influencia de estos medios en la creación de una memoria de resistencia durante las últimas tres décadas. De entre ellos, surgen de la reflexión presente, al menos, dos momentos históricos.

En primer lugar, y recién estrenada la democracia, las diferentes «guerras contra el narcotráfico»⁵, inauguradas por los gobiernos neoliberales como mecanismos de

5 Desde el año 1986, se desarrollan desde el gobierno central diferentes planes de erradicación de la hoja de coca: Plan Trienal de Lucha contra el Narcotráfico (1986), Ley de Régimen de la Coca y Sustancias Controladas (1988), Plan Opción Cero (1993), Plan Dignidad (1997), Plan Bolivia (2002).

erradicación de los cultivos de coca. En la gran mayoría de ocasiones, fueron incursiones violentas e indiscriminadas contra el sector rural del trópico cochabambino, con el resultado, no oficial, de 119 personas asesinadas, entre ellas 8 bebés y 87 civiles (Salazar 2008), además de «513 personas heridas por arma de guerra, 121 denuncias sobre tortura y 447 flagelados, además de 4134 casos de detenciones y cerca de 5349 casos de violación de derechos humanos» (Barrientos 2010: 25). En ese contexto, el surgimiento de una voz conjunta y firme de los campesinos y sindicatos cocaleros, que agrupaban a más de 50.000 familias, será crucial a la hora de establecer un enfrentamiento directo con las políticas de erradicación y lograr combatir desde la palabra y la movilización social los mecanismos de represión estatal. De forma muy similar a como los mineros⁶ establecieron sus propios medios, las prácticas de organización y lucha se exportaron a los trabajadores del trópico cochabambino, surgiendo medios comunitarios y sindicales como formas de integración de los colectivos en la lucha social por sus reclamos: en lo central, la defensa del valor cultural y espiritual de la hoja de coca y la movilización por la desarticulación de la relación producción de coca/producción de cocaína. A partir de su conformación, se establecieron formas de «aglutinar a los cocaleros para realizar las cuantiosas movilizaciones a favor de la producción de la hoja de coca y en contra de las políticas antidrogas. En referencia a lo anterior, una de las premisas básicas de la emisora fue salir a la calle a que la gente contara sus experiencias, todo desde su propia esfera: de trabajo, su hogar, la esfera pública» (Ramos *et al.* 2012: 233). Ejemplos claros de dicha lucha son emisoras como Radio Soberanía, Chipiriri o Kawsachun Coca, perteneciente a la Federación de Productores de Hoja de Coca de Cochabamba⁷, y autofinanciada por los propios afiliados, quienes conforman su directorio.

En segundo lugar, de nuevo en pie, aunque en otro escenario muy distinto, en abril de 2000 la violencia estatal copa el altiplano boliviano desde el silencio más absoluto de los medios de comunicación masiva. En abril del año 2000, los aymaras, liderados por el *Mallku* Felipe Quispe, deciden ejecutar un sistema novedoso de bloqueo económico «sobre la base de la interferencia al traslado de productos agrícolas y ganaderos de consumo masivo a los mercados de abasto de la ciudad de La Paz» (Ramos 2005: 14), en protesta, en principio, por la Ley de Aguas y contra el aumento del precio de los carburantes, pero que, poco a poco, con los días y la represión del gobierno central, comenzarán a tomar conciencia propia y asumir una fuerte reivindicación étnica y de clase.

Durante dichas jornadas, la protesta se llevó a cabo a través de los bloqueos de caminos en las rutas al lago Titicaca, entre las ciudades de La Paz y Oruro, Cochabamba y Oruro, Sucre y Monteagudo, Sucre y Potosí, Cochabamba y Santa Cruz e incluso el

6 Gran parte de ellos relocalizados como campesinos y cocaleros en el Chapare tras la aprobación de la relocalización de los trabajadores de la COMIBOL en 1985.

7 En la zona del Chapare, se encuentran casi 50.000 familias de productores de la hoja de coca, muchos de ellos mineros relocalizados de la época de la privatización y cierre de las minas. La organización de los cocaleros es de corte sindical y están agrupados en 14 sindicatos que están agrupados en su máximo órgano de representación: la Federación de Productores de Hoja de Coca del Trópico de Cochabamba, cuyo máximo representante desde 1987 es Evo Morales Ayma, actual presidente de Bolivia (R. BARRIENTOS 2010).

único camino a la ciudad de Trinidad, utilizando, en palabras del sociólogo aymara y actual gobernador de La Paz, Félix Patzi, métodos de protesta como la rotación de turnos en los bloqueadores y el cabildo como la «máxima instancia de decisión en reuniones de hasta 5.000 campesinos» (Ramos 2005: 14). Basado en la escasez presente en los mercados de las ciudades, el por entonces presidente Banzer decreta el Estado de sitio y el encarcelamiento de los dirigentes. El conflicto social no se hizo esperar, y el día 9 de abril, una multitudinaria marcha desde Achacachi fue reprimida de manera cruenta por el Regimiento Ayacucho, el cual, superado por el ingente número de marchantes indígenas, tuvo que solicitar apoyo al Regimiento Naval asentado en Chua, dejando un saldo de varios muertos y seis heridos de bala y que supusieron el estallido de un conflicto de etnia y clase que continuaría con la ocupación de instituciones y empresas, represión militar (más de 6.000 soldados y 2.000 policías) y nuevos cercos aymaras a La Paz durante los meses de septiembre y octubre del mismo año 2000.

Contra estos abusos, invisibilizados por los grandes medios de comunicación, las emisoras comunitarias del altiplano paceño y los valles de Cochabamba se alzaron como transmisoras de dicha protesta y escenario de confrontación, aun cuando la represión militar obligara «a los radialistas a suspender las emisiones y amenazaron con decomisar los equipos» (Grebe 2001: 1), estableciendo potentes cadenas radiales, a modo de las históricas cadenas de las emisoras mineras, como mecanismo de lucha, logrando la visibilización del conflicto, la concientización y organización de los diferentes colectivos presentes en la protesta a partir de la interconexión establecida entre los diferentes movimientos de protesta en las distanciadas zonas del país.

El año 2000, la radio Ondas del Titicaca, de Huarina, ahí hubo 4 muertos. Entonces, qué pasaba. El año 2000, 2001, bloqueo de campesinos, liderado por el *Mallku*. Entonces, matan a 4 campesinos allá. Nosotros nos vamos. Y qué hacen la radio Ondas del Titicaca, con una radio Achacachi, radio Batallas y otras radios del altiplano hacen una cadena entre ellos, precariamente, con el teléfono celular, y así, pero hacen una cadena. Llamaban a la resistencia y funciona, resisten hasta que los matan, hasta que el ejército incluso entra a tomar la radio Ondas del Titicaca, queriendo agarrar al director, todas estas cuestiones. Entonces, resulta que la población rodea y el director se mimetiza entre la gente, es como quién es el director, «yo soy el director», «no, yo soy», todos eran directores. Viendo esto, ¿qué hace el ejército? Se va, pero una noche vuelve el ejército y dinamitan su antena, hacen volar la antena. El director era Tomás Mamani. Entonces Tomás dice «¿qué hacer?». Ha sido tan decisiva la participación de esta radio, que la propia gente vuelve a reconstruir la radio, hacen aportes comunarios (Entrevista a Carlos Mamani).

Debido precisamente a su carácter reivindicativo y nómada, las emisoras indígenas y comunitarias, especialmente en las referentes al altiplano aymara, migraron a las diferentes zonas del país, creando en su cotidianidad, muchas veces sin siquiera imaginarlo, mecanismos de integración social únicos entre el oriente y el occidente bolivianos, rompiendo las fronteras culturales y lingüísticas con otros pueblos, evidenciando y demandando en dicha certeza la riqueza de una cultura en términos políticos, pero también desde sus demás acepciones:

Algo más quiero agregar. Las emisoras, sean quechua o aymara, no solamente se quedaron en La Paz. La Paz es aymara. Si estás en Cochabamba, igual se escuchan emisoras aymaras, no emisoras, programas en aymara. Esa gente migrante que de acá salen a Cochabamba, hacen programas en aymara. Igual en Santa Cruz desde los años 2000 [...]. Hasta en Argentina, la gente migrante está produciendo programas en aymara (Entrevista a Donato Ayma).

En un intento sostenido de resolver sus principales problemas de sostenibilidad y autonomía (Arroyo 2001), en la actualidad la estructuración de la gran mayoría de estas emisoras comunitarias se da en torno a un puñado de asociaciones y redes de carácter regional, que en su papel político consiguieron logros institucionales importantes durante las primeras décadas del siglo XXI (muchas veces organizadas a su vez en torno a AMARC-Bolivia), de entre las que destacan por su fuerza estructural y programática:

1. En la zona altiplánica, especialmente en el Departamento de La Paz, la red más fuerte de organización de medios comunitarios se rastrea en torno a la Asociación de Radios Indígenas Aymaras en La Paz (AREIALP), formada en 1988 con el apoyo del Taller de Historia Oral Andina (THOA), «pionero en la producción de radionovelas históricas aymaras que después vendía a las radios más institucionalizadas. A fines de 1998 tenías ya un total de 19 radios miembros, muchas de ellas con este enfoque» (Arroyo 2001: 59), disuelta durante el 2015 y quedando la mayor parte de sus integrantes insertos en otras organizaciones.

2. En el oriente boliviano, en torno a las zonas de Amazonía y Chaco, se establece la Red Amazónica. Fundada en 1994 dentro de la red ERBOL (como una de las cinco subredes regionales de la organización)⁸ como sistema de intercambio y difusión de información entre sus 47 emisoras integrantes (Ramos 2005), presentes en los cinco departamentos orientales del país, enlazando desde Radio Santa Cruz al resto de miembros en el intercambio de informaciones, cuya atención preferencial está circunscrita a la temática indígena (tierra/territorio, participación política, etc.).

3. En la zona central del país, desde el valle cochabambino, pero abarcando también zonas del altiplano y la Amazonía, el Centro de Educación y Producción Radiofónica (CEPRA), creado en 1981 en torno a la «recuperación de la tradición oral en los sectores indígenas, campesinos y colonizadores mediante la grabación y edición radiofónica de programas educativos, informativos y de otro carácter para difundirlos» (Ramos 2005: 213), en la actualidad cuenta con más de 100 radios afiliadas de carácter indígena y comunitario, además de una radio y centro de producción propios y un servicio de capacitación y asesoría que ofrece servicios a todas sus emisoras.

⁸ ERBOL cuenta con cinco subredes regionales: Red Quechua Satelital, Red Aymara Satelital, Red Amazónica, Red Guaraní y Red del Sur.

4. A nivel nacional, se encuentra la Asociación Provincial de Radios Comunitarias de Bolivia (APRAC), fundada el 6 de enero de 1996 por socios de distintas emisoras comunitarias con el objetivo de constituirse en una plataforma de defensa de los derechos a la comunicación comunitaria a lo largo del territorio nacional. Miembro de AMARC-Bolivia, cuenta con 78 miembros distribuidos entre radio y televisión, cuyos alcances abarcan tanto comunidades indígena-originarias, como municipios rurales y zonas periurbanas, estableciendo su emisora central en la localidad de El Alto.

IV.2. Memorias del Sistema Plurinacional de Comunicación

Desde el sector audiovisual indígena, en conexión con la tradición indigenista surgida de las producciones del Grupo Ukamau y las diferentes experiencias de capacitación y producción de video participativo indígena de los años 80 y 90 (Quiroga 2014), surge en 1996 la Coordinadora Audiovisual Indígena de Bolivia (CAIB), con el apoyo inicial de las Confederaciones Nacionales Indígenas y Originarias matrices (Sanjinés 2007), además del CEFREC, uniéndose más adelante el CONAMAQ y la CNMCIQB-BS⁹. Estructurada en torno a una coordinadora general, la dirección de la Coordinadora General de CAIB funciona de manera similar a la «lógica del ayllu», es decir, el cargo es ocupado de forma rotativa y periódica entre las organizaciones que la conforman, «para que todos tengan la oportunidad de participar en la coordinación. Es un trabajo conjunto, en equipo, donde existe una representación de los pueblos indígenas de forma legítima» (Claros en Quiroga 2014: 120). Además, el peso de las decisiones de la asamblea, como en el caso de las modificaciones al estatuto o los reglamentos, limita mucho el poder centralizado de la coordinación general, centrándose más en funciones de representación.

Nosotros tenemos nuestros libros de actas, nuestra personalidad jurídica. Estamos conformados por las cinco confederaciones, y somos una organización de base de las confederaciones. Somos el brazo técnico, político, comunicacional de las cinco confederaciones. Por ende, nosotros hacemos asambleas, no las llamamos congresos sino asambleas.

9 Salvo el CEFREC, todas estas organizaciones indígenas citadas formaron parte del conocido como Pacto de Unidad, establecido para articular la lucha de los pueblos indígenas para la realización de la Asamblea Constituyente. El Pacto de Unidad se conformó en 2004 en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra como una instancia de coordinación de las organizaciones campesinas e indígenas del oriente y del occidente del país en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas originarios, la reforma agraria, las autonomías indígenas y la aprobación de un nuevo texto constitucional. En sus orígenes fue conformado por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la Federación Nacional de Mujeres Indígenas, Originarias y Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (FNMCB-BS), el Consejo Nacional de Markas y Ayllus del Qullasuyu (CONAMAQ), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), el Movimiento de Trabajadores Campesinos Sin Tierra de Bolivia (MST-B), la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEMB) y la Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable y Saneamiento (ANARESCAPYS).

En las asambleas se elige a uno por organización, un representante por cada confederación: uno por CSUTCB, Bartolinas, CONAMAQ, CIDOB e Interculturales. Y somos cinco en el directorio. Hemos tratado de que volvámos a nuestras vivencias mismas de nosotros, porque ya no queríamos las pugnas. Porque siempre que hay asambleas o congresos hay pugnas: que yo traigo más gente, o ustedes menos. Entonces lo que hemos intentado nosotros es retomar la rotación. Que a este pueblo le toca, o a esta organización estas dos gestiones... Y en esta gestión nos ha tocado a Bartolina Sisa asumir la cabeza, y por eso estamos acá. Este es mi segundo año de dirigencia (Entrevista a Sandra Cossío).

Entendida la comunicación como una forma de interacción al servicio de la sociedad para el desarrollo del «vivir bien» en todas sus acepciones, la comunicación emancipada y propia que desde CAIB se propone tiene una fuerte base espiritual «que fortalece los valores culturales, y un instrumento para la recuperación de las estructuras políticas y económicas propias y de los territorios concebidos como espacio para la vida de los pueblos» (Quiroga 2014: 122), llevando a la producción audiovisual la lógica de la vida comunitaria de los pueblos indígenas de Bolivia, en la que «todo el proceso de realización se da desde el interior de la colectividad, por ejemplo, una idea que surge de los propios comunicadores indígenas puede ser desarrollada en conjunto con la comunidad y/u organización, de este modo los argumentos salen de la vida misma de las personas o de la experiencia de los productores, también esa idea puede estar inspirada en historias de la tradición oral o en hechos de la coyuntura social y política, pero vivida, sentida y enfocada desde la mirada comunitaria» (Quiroga 2014: 122), estableciéndose la coordinadora como un espacio de apropiación total en las herramientas comunicacionales, culturales y políticas de los comunicadores indígenas, a fin de poder establecer ellos mismos sus intereses, mecanismos, formatos y narrativas:

Somos realizadores nosotros, hacemos ediciones, documentales. Hacemos desde la preproducción hasta la postproducción. Y es increíble decirlo esto, nosotros como mujeres, al menos yo, poder lograr obtener esa capacitación y lograr tener herramientas para poder trabajar en el área de comunicación, cosa que antes no teníamos. Yo siempre digo que, si no es gracias a esta institución, jamás hubiese dejado de ser una simple campesina y ama de casa. Ahora tengo conocimientos, sé dónde estoy (Entrevista a Sandra Cossío).

En ese sentido, no solo las formas de apropiación surgen como un mecanismo de empoderamiento político de los indígenas de CAIB, sino que, a su vez, como coordinadora y al aglutinar a indígenas de diferentes etnias y organizaciones, cumple con una función de integración y autorreconocimiento muy importante a la hora de establecer mecanismos de aprendizaje cultural, cooperación, formación de identidades propias y respeto por la otredad, ya que al formar parte cinco de las grandes organizaciones presentes en el Pacto de Unidad, sus representantes reciben más que un mero instrumento para el cambio, una forma de integración, tanto social como simbólica.

Es a partir de esta unión multidialógica que nace el denominado Sistema Nacional de Comunicación Indígena Originario Campesino Intercultural (SNCIOCI), hoy en día renombrado como Sistema Plurinacional de Comunicación (SPC), en 1996, fruto de la

iniciativa de unión de las Confederaciones Nacionales Indígenas Originarias Campesinas¹⁰, junto con CEFREC y CAIB, estructurado todo ello como «resultado del trabajo del Plan Nacional Indígena Originario de Comunicación que se desarrolla desde 1996/97 en Bolivia por impulso de las Confederaciones Nacionales» (SPC 2014: 10), para «contribuir desde la comunicación al proceso de transformación de la sociedad boliviana desde la perspectiva e intereses de los pueblos y naciones indígenas originarios campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas» (SPC 2014: 15). Sus objetivos a nivel más operativo se estructuran, según los propios documentos organizacionales del SPC, en:

- Aportar al protagonismo de los pueblos indígenas, originarios y campesinos interculturales.
- Crear y fortalecer espacios de interacción y medios propios de comunicación.
- Fomentar alianzas estratégicas.
- Establecer la vigencia plena de los derechos indígenas-originario-campesinos-interculturales.

En la operacionalización de dichos objetivos, el SPC puso en marcha durante los siguientes años dos estructuras dependientes de su conformación como sistema integral de comunicación, con la intención de suplir las necesidades tanto informativas como formativas que aún permanecían desatendidas. Por un lado, la Agencia Plurinacional de Comunicación (APC), «lugar común para el tratamiento, difusión, recepción y distribución de los contenidos producidos por dichas comunidades indígenas, en base al cumplimiento efectivo de sus derechos» (Ramos 2012: 18). En segundo lugar, la Escuela de Formación Integral de Liderazgo Indígena en Derechos, Género y Comunicación, ante la necesidad manifiesta de

generar amplios espacios de capacitación y reflexión que involucren a representantes hombres y mujeres de las organizaciones indígenas originarias campesinas e interculturales, así como a comunicadores(as), dirigentes(as) y a líderes-lideresas de comunidades, en torno a temáticas fundamentales y estratégicas, partiendo de: derechos de los pueblos indígenas, derechos de las mujeres, la realidad y necesidades de los pueblos indígenas. Considerando a la comunicación como un elemento dinamizador y movilizador que fortalece la base cultural y proyecta las culturas indígenas hacia espacios de mayor articulación, protagonismo y desarrollo (SPC 2014: 3).

Hoy en día, el SPC y todas las herramientas organizacionales surgidas de estas largas décadas de lucha por la apropiación comunicacional indígena, se mueven en un resbaladizo terreno, entre la agrupación de sus estructuras en un contexto favorecido por la

10 Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Confederación Sindical de Comunidades Interculturales de Bolivia (CSCIB), Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) y la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa (CNMCIQB-BS).

entrada de Evo Morales y el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), en alianza discontinua con las cinco organizaciones, y la posible pérdida de una independencia surgida en la lucha por su inclusión, habida cuenta de las conexiones tan cercanas entre el SPC y las organizaciones del Pacto de Unidad, muchas de ellas aún cercanas y presentes al interior del gobierno de la nación.

V. CONCLUSIONES

Como ha podido sustraerse del recorrido histórico y la construcción de memorias en resistencia presentes en este texto, los medios de comunicación comunitaria, indígena y campesina y sus principales estructuras, desarrolladas ya durante las últimas cinco décadas en el país andino, muestran la fuerza de un movimiento surgido desde las profundidades –en torno a la herencia del movimiento de radios sindicales–, la adaptabilidad de sus estructuras –en la diáspora forzosa de los trabajadores desahuciados– y el arraigo social conseguido en base a su identificación social y étnica –con los medios comunitarios e indígenas–, en la gestión de una memoria en resistencia, presente desde el desarrollo de una conciencia política devenida en katarismo militante, pero también presente en las estructuras indigenistas y otros sectores populares no necesariamente reconocidos como indígenas, cuyo denominador común es su presencia en la dolorosa cercanía con los sucesos más cruentos y trágicos de la historia político-social del país.

En este caso, a diferencia de los grandes medios privado-comerciales y públicos, las redes de medios indígenas lograron establecerse como mecanismo de defensa del espacio público, fomentando, por una parte, la apertura de canales comunicacionales a grandes sectores de la población boliviana, por décadas o por siglos acallados e incommunicados, llegando a zonas donde otros medios nunca alcanzaron; y, por otra, más allá de otros movimientos de comunicación alternativa más coyunturales o institucionalizados, valorizando lo propio, el lugar, la identidad, la cultura como herramienta política y de cambio, fomentando la educación colaborativa y de base, las lenguas propias, las formas de organización originarias y, a su vez, abriéndose a un mundo cada vez más conectado y difuso, estableciéndose como formas de resistencia activa y creativa ante procesos de violencia y coerción física –y también simbólica– y desarrollando nuevas y exitosas formas de organización no jerárquicas ni institucionales, contrapuestas a los actores clásicos presentes en el sector desde sus inicios, a partir de la valorización y constitución de memorias vivas de resistencia y lucha, como formas de legitimación de su accionar cotidiano.

VI. BIBLIOGRAFÍA

ARCHILA, M. *Los movimientos sociales latinoamericanos al inicio del siglo XXI. sur*, 2011, vol. 1: 177-206.

- ARROYO, C. *Radios comunitarias aymaras: una propuesta para democratizar la comunicación y el desarrollo. Estudio de caso de la radioemisora aymara Ondas del Titicaca*. Tesis de Máster. Universidad Andina Simón Bolívar, 2001.
- AYMA, D. *Comunicación Alternativa. La otra comunicación distinta*. El Alto: Inédito, 2013.
- BARRIENTOS, M. *De las calles a las urnas. Discurso político y estrategias identitarias del movimiento cocalero y su 'instrumento político'*: MAS-IPSP. Tesis de Máster. Universidad de Salamanca, 2010.
- BARRIENTOS, M.; RAMOS, E. y RAMOS, J. Herencias en lucha de experiencias compartidas: de la Radio Nacional de Huanuni a la Radio Kawsachun Coca. En MARTÍNEZ, M.; MAYUGO, C. y TAMARIT, A. (ed.), *Comunidad y Comunicación. Prácticas comunicativas y medios comunitarios en Europa y América Latina*. Madrid: Fragua, 2012.
- BELTRÁN, L. La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: un recuento de medio siglo. En LORETI, D.; MASTRINI, G. y BARANCHUK, M. (comps.). *Participación y democracia en la Sociedad de la Información. Actas del III Congreso Panamericano de Comunicación*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.
- BELTRÁN, L. y REYES, J. Radio popular en Bolivia: la lucha de obreros y campesinos para democratizar la comunicación. *Diálogos de la Comunicación*, 1993, vol. 35: 14-31.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1978.
- BEY, H. *T.A.Z. Zona Autónoma Temporal*. Barcelona: Lagana Nómada 1, 2005.
- BOAL, A. *Teatro del oprimido. Teoría y Práctica*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1974.
- DE CERTEAU, M. *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana, 1986.
- DOYLE, M. *Los medios masivos de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordajes desde los estudios sobre comunicación en América Latina*. Tesis de Máster. Universidad Nacional de Córdoba, 2013.
- DUC THAO, T. *Marxismo, Fenomenología y Existencialismo*. La Paz: Autodeterminación, 2013.
- ESPÓSITO, R. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- FALS BORDA, O. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/CLACSO, 2009.
- FERREIRA DE FARIA, I. *Território e Territorialidades: Indígenas do Alto Rio Negro*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.
- FOUCAULT, M. *La naissance de la médecine sociale*. Rio de Janeiro: Universidad del Estado de Río de Janeiro, 1974.
- GREBE, R. *De las emisoras sindicales a las radios comunitarias en Bolivia*. La Paz: Instituto Prisma, 2001.
- GUMUCIO, A. El papel político de las radios mineras. *Comunicación y Cultura*, 1982, vol. 8: 89-99.
- GUMUCIO, A. *Making waves*. New York: Rockefeller Foundation, 2001.
- GUMUCIO, A. y HERRERA, K. (coords.). *Políticas y legislación para la radio local en América Latina*. La Paz: Plural, 2010.
- HERRERA MILLER, K. *¿Del grito pionero... al silencio? Las radios sindicales mineras en la Bolivia de hoy*. La Paz: FES-ILDIS, 2006.
- HERRERA MILLER, K. Octubre de 2003 en la subjetividad de los periodistas. En ÁLVAREZ, H.; ARCHONDO, R. et al. *De regreso a octubre. La 'guerra del gas' 10 años después*. La Paz: El Cuervo, 2013.
- HERRERA MILLER, K. y RAMOS, J. Comunicación, red y lucha social: hacia la reactivación de las radios mineras de Bolivia. *Quórum Académico*, 2013, vol. 10 (1): 11-28.
- HURTADO, J. *El Katarismo*. La Paz: HISBOL, 1986.
- NEGRI, A. *La Forma-Estado*. Madrid: Akal, 2003.

- QUIROGA, N. y ALBÓ, X. *La radio como expresión libre del aymara*. La Paz: CIPCA, 1976.
- QUIROGA SAN MARTÍN, C. Bolivia. En GUMUCIO, A. (coord.). *El Cine Comunitario en América Latina y el Caribe*. Bogotá: FES, 2014.
- RAMOS ANDRADE, E. *Inclusión y dignidad indígena*. La Paz: Comunidad de Derechos Humanos, 2005.
- RAMOS, J. *La Revolución de los desheredados. Participación de las redes de medios comunitarios y alternativos en la construcción de políticas de comunicación en Bolivia*. Tesis de Doctorado. Universidad de Salamanca, 2015.
- RAMOS, J. Redes, identidad y territorialidad. Legislación, políticas y procesos de estructuración de redes alternativas en Bolivia. *Diálogos de la Comunicación*, 2012, vol. 86.
- RAMOS, J. *de viejos y nuevos autores. Cambios en la estructura alterradiodifusora boliviana*. Tesis de Máster. Universidad de Salamanca, 2010.
- RIVERA, S. y LEHM, Z. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: Ediciones del THOA, 1988.
- RIVERA CUSICANQUI, S. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- ROJAS, C. *Radio Ch'ivalaki: una emisora regional para el desarrollo*. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana San Pablo, 1999.
- SALAZAR, F. *Kawsachun coca: El costo humano de las políticas de erradicación de los cultivos de coca en el trópico de Cochabamba-Bolivia (1980-2004)*. La Paz: Instituto de Estudios Sociales y Económicos y Unidad de Desarrollo Económico y Social del Trópico, 2008.
- SANJINÉS, I. (coord.). *Nuestros derechos en la Asamblea Constituyente. Estrategia Nacional de Comunicación, Derechos Indígenas Originarios y Asamblea Constituyente*. La Paz: CEFREC-CAIB, 2007.
- SOUSA SANTOS, B. y MENESES, M. (eds.). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, 2014.
- SPC. *Sistema Plurinacional de Comunicación*. La Paz: CEFREC-CAIB, 2014.
- SPIVAK, G. *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2012.
- TIBLE, J. Lutas cosmopolíticas: Marx e América Indígena (Yanomami). *Lugar Comum*, 2010, vol. 30.
- TICONA, E. Pueblos indígenas y Estado boliviano. La larga historia de conflictos. *Gazeta de Antropología*, 2003, vol. 19: 1-7.
- TRIGO, A. Una lectura materialista de la colonialidad. *Alternativas*, 2014, vol. 3: 1-55.
- ZAVALETA, R. *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. México D. F.: Siglo XXI, 1986.