Rescatar la experiencia desde la comunicación.

Una mirada a partir de la apropiación de las TICs en los pueblos indígenas.[[1]](#footnote-1)

Recibido:

Aceptado:

# Resumen

# En este texto quiero tomar la perspectiva de una lucha que intenta configurarse como experiencia de enfrentamiento a la destrucción que trae consigo la penetración del Capital y que se ve reflejada en la utilización de las TICs como rebelión por parte de los pueblos indígenas. Para ello, tomando en cuenta diversos abordajes de la teoría crítica, con mayor énfasis en los aportes de Walter Benjamin, se complejizará el proceso de generación colectiva de mensajes como un espacio de creación de experiencias históricas en lucha, que tienen como objetivo común la construcción de prácticas emancipatorias que puedan engendrar “otra comunicación”. El lenguaje y la lucha histórica son las dos líneas que nos permiten pensar a este tipo de experiencias; centrando la mirada en todo momento en las posibilidades, contradicciones y límites que les enmarcan.

**Palabras clave**: Experiencias de comunicación; pueblos indígenas; lengua propia; proceso colectivo de producción; apropiación tecnológica.

A partir de los años noventa los mecanismos de penetración del capital en las esferas de la vida han incrementado y se han hecho más agresivos, sobre todo con la implementación de las políticas neoliberales en gran parte del mundo. En este mismo periodo, la incursión de nuevas tecnologías de la comunicación en sectores de la población que antes no tenían acceso a ellos (como el Internet, las cámaras de video caseras, los transmisores de radio, etc.) ha permitido que diferentes grupos sociales se adueñen de estas tecnologías para poder transmitir el punto de vista propio de su modo de entender(se) en el mundo y hacer frente a la información vertical que se transmite en las empresas de comunicación. Por ello mismo, las experiencias de comunicación no son elementos aislados de las luchas, pertenecen a ellas y pelean junto y para ellas.

La diversidad de herramientas comunicacionales existentes en la actualidad son tan extensas y sus procesos de realización tan diferentes que sería una tarea interminable tratar de pensar a todas éstas en el entramado de las luchas sociales. Pero tampoco resulta adecuado, desde mi propio criterio, descartar el hecho de que se vive un momento de *convergencia tecnológica*; es decir, ninguna de las tecnologías de la comunicación es utilizada por sí sola, sino que convive con otras herramientas. Los pueblos indígenas no escapan a esta lógica y se han apropiado de las TICs para denunciar diferentes atropellos a su forma de vida, preservar sus tradiciones y su lengua, informar sobre asuntos que conciernen a la propia comunidad, etc.

En este texto no deseo centrarme en algún medio de comunicación en específico, sino tratar de pensar las formas en que la apropiación de las tecnologías y los mecanismos de expresión, que se dan a través de ellas por parte de los pueblos indígenas, puede comprenderse como una experiencia de comunicación que expresa las posibilidades, contradicciones y límites de las luchas anti-capitalistas.

## ¿A qué me refiero con experiencia de comunicación?

Concibo el término de experiencia el modo en el que los comunicadores, en este caso los indígenas, se encuentran en un proceso colectivo de lucha por la construcción de “otro mundo”. En los estudios previos se habla de *medios de comunicación*, lo cual deja al sujeto rebelde que hace productos comunicacionales como un elemento más del análisis, no como el centro del mismo.

Pienso que la mirada que nos puede ayudar a pensar en “otra comunicación” a través del uso de las TICs por parte de los pueblos indígenas podría enfocarse en la experiencia que tiene un determinado mensaje como forma de lucha anti-capitalista, partiendo no del medio sino de los comunicadores como sujetos activos en la creación de “otro mundo”. En este orden de ideas, me resulta más adecuado proponer el término *experiencias de comunicación* pretendiendo quitar el centro de la escisión sujeto-objeto que contiene el término *medios de comunicación* y, así, recuperar la labor cotidiana de los comunicadores indígenas en procesos de lucha, con sus posibilidades y contradicciones.

Tomando en cuenta dos de las definiciones que la Real Academia de la Lengua Española[[2]](#footnote-2) (RAE) (2013) otorga al término *medio*, por un lado, lo podemos entender como “Cosa que puede servir para un determinado fin”, pero también como “[algo] Que está entre dos extremos, en el centro de algo o entre dos cosas”; por otro lado, define a la *comunicación* como “Transmisión de señales mediante un código común al emisor y al receptor”; y por último a un medio de comunicación como “Órgano destinado a la información pública”.

En ese sentido, las definiciones que se encuentran aquí dan cuenta de la falta del sujeto contenida en ellas. Los medios de comunicación pueden ser entendidos como un “órgano” que sirve para conseguir el fin de dar conocer una determinada información; pero, siguiendo la segunda definición de medio también puede ser un obstáculo que se encuentra en el camino de la comunicación entre dos personas.

En contraparte, la definición de la RAE sobre *experiencia* nos dice que es:

1. f. Hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo.

2. f. Práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para hacer algo.

3. f. Conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias o situaciones vividas.

4. f. Circunstancia o acontecimiento vivido por una persona. (RAE, 2013).

La definición de *experiencia* se acerca más al proceso que siguen las relaciones sociales colectivas en la producción mediática enmarcada en las luchas sociales; es decir, quiero ver las formas en que se siente, (re)configura y apropia el conocimiento y diálogo que se dan en la generación de formas de comunicación como lucha contra una clasificación social que trae consigo el capitalismo. En ese sentido, resulta necesario ver las distintas maneras en que estos procesos de lucha, que se dan en el seno de la producción mediática indígena, proponen el intercambio de diferentes modos de ver(se) y pensar(se) que se reflejan en la inclusión de una nueva comprensión de las relaciones sociales cotidianas en colectividad, como mecanismo de enfrentamiento a la penetración gelatinosa y constante de las formas capitalistas de interacción social.

Sin embargo, partir de la experiencia no debe dejar de lado el análisis de su incapacidad o pobreza para hacerse presente en el mundo actual. Por un lado, Walter Benjamin va a hablar de la pobreza de la experiencia como proceso que se da como consecuencia de la guerra. Para él esta catástrofe va a propiciar que los combatientes puedan regresar a sus hogares a contar muchas historias sobre lo que vivieron, pero muy poco hay de las experiencias con las que se encontraron. Por otro lado, en su texto *Infancia y experiencia* (1978), Giorgio Agamben describe la pérdida de la existencia en la vida contemporánea.

Benjamin, desde sus primeros escritos, parte de la idea de que la experiencia es algo que se ha perdido. No sólo en el sentido de que no seamos capaces ya de conocer y negar lo conocido, sino en el hecho de que somos cada vez más incapaces de narrar dichas experiencias. Para él, la pobreza de nuestra experiencia no es sino una parte de la gran pobreza que ha cobrado rostro de nuevo y tan exacto y perfilado como el de los mendigos en la Edad Media. ¿Para qué valen los bienes de la educación si no nos une a ellos la experiencia? Y a dónde conduce simularla o solaparla es algo que la espantosa malla híbrida de estilos y cosmovisiones en el siglo pasado nos ha mostrado con tanta claridad que debemos tener por honroso confesar nuestra pobreza. Sí, confesémoslo: la pobreza de nuestra experiencia no es sólo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una especie de nueva barbarie (Benjamin, 1998).

Sin embargo, Agamben va a decir que no sólo se trata de la forma en que las catástrofes hacer que se pierda la experiencia, sino que esta imposibilidad se encuentra en la vida cotidiana de las personas en el capitalismo:

Hoy sabemos que para la destrucción de la experiencia no es de ningún modo necesaria una catástrofe y que la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad es, a ese fin, perfectamente suficiente. Puesto que la jornada del hombre contemporáneo no contiene ya casi nada que todavía sea traducible en experiencia […] El hombre moderno vuelve a casa de noche, extenuado por un fárrago de acontecimientos -divertidos o aburridos, insólitos o comunes, atroces o placenteros- ninguno de los cuales, sin embargo, se ha convertido en experiencia (1978: 152).

Probablemente esta constatación que hacen Benjamin y Agamben pueda comprenderse mejor a partir de la premisa de Guy Debord sobre el hecho de que vivimos en la *Sociedad del espectáculo* (1998). Hoy somos bombardeados por un sinfín de mensajes que nos llegan por todos los medios posibles, la forma en que la publicidad y el discurso capitalista penetra en nuestras vidas, en conjunción con las necesidades de hacer cada vez más rápidos los procesos de obtención de ganancias, hacen que nuestras vidas parezcan carentes de experiencias que contar. Como consecuencia, no debemos olvidar que las experiencias de comunicación de los pueblos indígenas también se encuentran dentro de este proceso de totalización. Por ello, en muchas ocasiones podemos observar en los productos comunicativos que presentan una mirada espectacularizada de ellos mismos, sin perder de vista que dentro de cada uno de estos materiales también se esconden las posibilidades de transformación y deseo de “otro mundo posible” más allá de esta reificación.

## El lenguaje como mecanismo de transmisión de la experiencia

A pesar de ello, la pobreza de la experiencia de la que habla Benjamin no se encuentra completamente desahuciada se requiere más bien encontrar las vías por las cuales más allá de la fatalidad de la historia encontremos los hilos que tejen la posibilidad y esperanza de construir “otro mundo” a través de los diferentes intercambios colectivos que se dan a lo largo de las luchas históricas.

En su texto *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (2007), Benjamin, busca el origen del lenguaje. El autor señala que todas las lenguas son la imagen de lo que podemos nombrar, pero que al mismo tiempo contienen la carga de un ser espiritual que se refleja en cada palabra. En sus propias palabras, “la traducción de las cosas del lenguaje al lenguaje de los hombres no es sólo traducción de lo mudo a lo sonoro, es la traducción de lo que no tiene nombre al nombre” (Benjamin, 2007: 102).El mismo ser humano expresa su dimensión espiritual por medio de las cosas que nombra, toda la naturaleza que le rodea y él mismo obtienen un nombre. Mediante esta acción de nombrar nos definimos como seres humanos.

El origen del lenguaje que encuentra Benjamin es de nuevo una asociación con la teología. Para él ese origen está en el Génesis de la Biblia. Pues es en estos escritos en donde fueron nombradas las cosas por primera vez, ahí se da una dimensión de la creación de las cosas y, por consiguiente, de la creación del lenguaje en sí. De esta manera, este autor encuentra una existencia del lenguaje más allá de la connotación lingüística del mismo. El lenguaje contiene dos escencias: la lingüística y la espiritual. Por ello, comprende que todos los seres en la naturaleza contienen un lenguaje. Para Omar Rosas,

Su rasgo mágico en tanto es mediador entre la esencia espitirual y la lingüística, es lo que constituye el marco de relación entre experiencia y lenguaje. Una profunda y originaria relación entre palabra y acontecimiento se puede deducir a partir de nombrar la esencia espiritual de las cosas (Rosas, 1999: 175).

Pero ese nombrar se encuentra muy separado de nosotros debido a la *superdenominación* del mundo, lo que lleva a decir que existe una pobreza de la experiencia. Hoy parece que el lenguaje, que alguna vez estuvo en íntima relación con el objeto que describía se encuentra fuera de eso que nombra. Denominación tan extensa que nos deja sin un lugar en donde anclar nuestro ser espiritual y nos produce una profunda tristeza.

Esta superdenominación de la que habla Benjamin lo lleva a expresar su preocupación central acerca de la relación de experiencia e historia. No sólo se trata para él de que ya no exista una capacidad de describir lo que se vive tanto a nivel lingüístico como espiritual, sino que esta dificultad también se verá reflejado en el sentido de que resulta cada vez más complicado poder experimentar el mundo que nos rodea debido al ocultamiento de nuestro propio ser bajo las premisas de un mundo feticihizado.

El arte de narrar está acabado. Es cada vez más raro encontrar a personas que resulten capaces de contar algo bien. Y es cada vez más habitual que la propuesta de contar historias cause embarazo entre los presentes. Como si nos hubieran arrancado una facultad que nos parecía inalienable […]: la facultad concreta de intercambiarnos experiencias (Benjamin, 2009: 41).

Bajo las ideas de Benjamin podemos decir que los diferentes lenguajes son más bien diferencias de *médiums “*que se distinguen, por así decirlo, por su densidad, es decir, gradualmente, y ello en el doble sentido de la densidad del comunicante (nominante) y del comunicado (nombre) en la comunicación” (Benjamin, 2007: 97). En este sentido, resulta importante centrar la mirada en un proceso que se da en las experiencias de comunicación de los pueblos indígenas: el llamado “rescate” de la lengua propia.

El uso del lenguaje y su apropiación resulta tan complejo que comprende una gran constelación de relaciones sociales en cada una de sus palabras y sus letras. Matamoros nos habla de la complicidad que requiere el mostrar un significado de las palabras cuando dice:

Una sola frase puede contener diversas categorías sociales, al transmitir una gran cantidad de representaciones, emociones, afectos y expresiones que sobreviven, otras que son ahogadas y otras más que resucitan. Éstas son construidas en relación con el poder y la ideología del conjunto de representaciones, presuposiciones inscritas con anterioridad en la comunicación (Matamoros, 2002: 153).

Fernando Matamoros apoya esta idea, sobre la complejidad de las palabras, cuando toma como ejemplo la denominación de indio. Nos dice que es un sustantivo dado a los pueblos originarios de América por Cristóbal Colón cuando pensó que había llegado a la India en el siglo XV. Sin embargo, la carga ideológica y alegórica de ese concepto se ha ido complejizando con el paso del tiempo. Hoy podemos encontrar diferentes significaciones de este término que tienen una repercusión no sólo en el campo del lenguaje sino también con consecuencias materiales: los indios son aquellos que poseen idioma y tradiciones distintas a las dominantes, son pobres e ignorantes, tienen una visión mágica del mundo, etc. Pero al mismo tiempo, contienen un significado de lucha y de redención, de la búsqueda de un mundo mejor, etc. Así cada una de las palabras que utilizamos en la comunicación cotidiana tiene un uso y un significado enmarcado en imágenes dialécticas.

En este orden de ideas, la palabra y su relación con la cosa es el mecanismo por el cual expresamos la relación con los otros seres humanos y con la naturaleza. Las experiencias de comunicación de los pueblos indígenas, como los otros medios de comunicación, trabajan con palabras para expresarse. Pero esa expresión, como lo venimos viendo no sólo es la palabra aislada y neutral quien la constituye sino las relaciones sociales que la enmarcan y la conforman. De esta manera, la premisa de que uno de los elementos principales en la lucha de las experiencias de comunicación de los pueblos indígenas es la recuperación de su lengua se nos presenta como válida.

Si pensamos en el empoderamiento de las audiencias en los medios ciudadanos, noción que nos da Clemencia Rodríguez (2001), podemos entender que una de las principales búsquedas sea el rescate de su lengua tradicional. Es a través de esta recuperación como se les vuelve a otorgar el derecho de “nombrar”, no ven en el nuevo lenguaje que les ha sido impuesto (como el castellano en México) la posibilidad de encontrar el origen de la relación entre las palabras y las cosas. También Antoni Castells, al hablar del cine indígena, va a poner un énfasis especial en este hecho cuando señala que “Rompe estereotipos, incluidos los forjados por el resto del cine latinoamericano; se expresa en la lengua minorizada; y usa la ficción en forma subversiva” (2003: 2).

Por ello es importante conocer el sentido y alegorías que contiene el lenguaje en su interior. La lucha debe ir más allá del rescate de la lengua o la recuperación de la memoria. No es simplemente traer a cuentas la memoria como fin último, no se trata de rescatarla. Hay que excavar hasta encontrar todos aquellos hilos históricos que se condensan en las luchas del presente para encontrar las posibilidades de “un otro mundo”. Porque así como Benjamin lo señala, en su breve texto *Desenterrar y recordar*:

La lengua determinó en forma inequívoca que la memoria no es un instrumento para la exploración del pasado, sino solamente el medio. Así como la tierra es el medio en el que yacen enterradas las viejas ciudades, la memoria es el medio de lo vívido (Benjamin, 2003: 175).

## La experiencia como lucha histórica

Si bien hasta ahora me he concentrado en el lenguaje como un mecanismo de rescate de la experiencia de los comunicadores indígenas, no es posible dejar de lado que la experiencia, desde este tipo de conceptualización no es ahistórica. El interés interés de Benjamin por el narrar va a derivar en la importancia que este autor le da a la vivencia histórica de las experiencias colectivas como ruptura. Para Rosas, siguiendo a Benjamin, “Decir que la experiencia *es* lenguaje revela su transmisibilidad, su aprehensión a través de la memoria y su anclaje a la tradición” (1999: 175).

Si entendemos el tiempo histórico como un proceso de continuas rupturas y no como una línea constante hacia el “progreso” de la sociedad, nos acercamos a una visión del mundo que presenta diversas perspectivas de transformación en las formas organizativas de la sociedad. Ello nos permite alejarnos de la visión evolucionista de la sociedad en la que se piensa a la historia como un camino en el que siempre se irá adelante, como lo proponen los paradigmas del progreso y del desarrollo. Considero necesario entender la historia más como una serie de luchas que generan articulaciones entre los actores sociales.

Desde esta perspectiva, nos acercamos al concepto de Walter Benjamin (2007) de la *ruptura del tiempo lineal homogéneo*. Para él resulta primordial ver a la historia desde la lucha que se ha desarrollado en la construcción de objetos y sujetos en constante conflicto. En ese sentido, propuso una mirada que se centrara en el antagonismo expresado en ciertos momentos en los que se rompe con la dinámica progresista del capitalismo ofreciendo nuevos panoramas de visualización del quiebre o superación de la contradicción trabajo concreto-trabajo abstracto. Al mismo tiempo, estas rupturas no son momentos de un tiempo específico sino que conviven en ellas el pasado, presente y futuro, expresando las esperanzas y límites de cada uno de ellos.

A manera de ejemplo, una ruptura que ha resultado ser clave en la forma en que se han desarrollado las experiencias de comunicación de los pueblos indígenas en México y América Latina se dio en 1994 con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Con el Levantamiento del EZLN en Chiapas, en enero de 1994, se dio un proceso de lucha que ha contribuido a poner en debate la forma en que el capitalismo ha provocado la exclusión y explotación de determinados grupos sociales trayendo consigo la destrucción de culturas, tradiciones y formas de relacionarse entre los seres humanos y con la naturaleza, en específico con relación a los pueblos indígenas. Este hecho significó (y significa) un proceso de toma de conciencia, desde los mismos pueblos y la sociedad en general, de otorgar espacios que incluyeran estas formas de ver y pensar. Por un lado, ha existido una mercantilización de la cultura indígena que se presenta como una visión “mágica” a la que hay que acceder y vender, apoyada conceptualmente por teorías como la del paradigma multiculturalista.

Por otro lado, los propios pueblos indígenas han comenzado a encontrar resonancia en otros pueblos que comparten su situación de lucha la cual han desarrollado a lo largo del tiempo ante la opresión del capital. No son pocos los que comparten la idea, reforzada por estudios históricos, acerca de la importancia del Levantamiento Zapatista en la multiplicación de experiencias de comunicación de los pueblos indígenas en México, pero también en muchas otras partes del mundo.

En pocas palabras, el Levantamiento del EZLN, a diferencia de los proyectos estatales que se habían generado antes, ha logrado poner en la discusión pública el tema de los pueblos indígenas desde una visión que logre expresar su lucha histórica de más de 500 años, lo cual ha devenido en espacios de articulación de diferentes experiencias caracterizadas por poner en el centro el conflicto de oscurecimiento y opresión que viven estos pueblos.

Otro aspecto importante es que tampoco podemos descartar los proyectos que se desarrollaron, sobre todo por el Estado mexicano, antes de los sucesos de 1994. Un ejemplo de ello, son las iniciativas de las Radios Indigenistas y los Centros de Video Indígena[[3]](#footnote-3), surgidos a partir de finales de los setentas y principios de los ochentas. Éstos son instituciones que permitieron la capacitación de comunicadores indígenas, muchos de los cuales crearon después sus propias experiencias y otros permanecieron en estas instituciones del Estado. Si bien estas instituciones tienden en algunos aspectos a verse como organismos públicos, también contienen (los que sobreviven) articulaciones y formas de lucha debajo de las lógicas de información estatal.

Ahora bien, si la historia está conformada por luchas cotidianas de los sujetos, ¿en qué sentido se da la transformación social? Una perspectiva que nos ayuda a pensar este proceso es la de la *débil fuerza mesiánica* de Walter Benjamin (2007). Ahí se nos permite ver en todos los aspectos cotidianos de la sociedad las potencialidades de romper con el aplastamiento de la estructura capitalista. Esta visión no se centra en un “mesías” que viene desde un lugar lejano y tiene el poder para cambiar las situaciones de opresión, sino que está en cada acto humano como una capacidad de transformación escondida bajo la reificación de la vida.

Asimismo, pienso que resulta adecuado acercarnos a la teoría de la *grieta* propuesta por John Holloway (2011) para comprender mejor a qué me refiero con la lucha histórica de las experiencias de comunicación de los pueblos indígenas. Para él, “la única manera de pensar en cambiar el mundo radicalmente es como una multiplicidad de movimientos intersticiales, partiendo desde lo particular” (2011: 33). Holloway, tomando como base el antagonismo entre trabajo abstracto y trabajo concreto desarrollado por Marx, señala el problema esencial en el modo de producción capitalista es la negación del *hacer* en su proceso de abstracción y valorización que lleva a la explotación de los seres humanos sobre los seres humanos. Sin embargo, entiende esta valorización del trabajo no como algo acabado sino como un proceso antagónico continúo en el que se expresan los deseos y posibilidades de construcción de otras formas de relacionarnos más allá de la fetichización de la mercancía. Las *grietas*, entonces, son esos otros momentos y espacios en los que nuestro hacer se expresa más evidentemente *contra y más allá* del capital.

La lucha que se expresa en las experiencias de las que aquí hablamos contiene en sí misma una potencialidad distinta que viene con la expansión propia de las tecnologías de la comunicación. En otras palabras, contiene las posibilidades de dar *resonancia* a las luchas mismas de los pueblos indígenas en las que se convierte como una herramienta para las prácticas emancipatorias específicas. Un ejemplo que podemos pensar sobre la resonancia, más allá de poder retratar las luchas sociales a través de documentales y hacerlas visibles ante el público que no estaba ahí, es pensar en cómo al ponerse del lado de la lucha en los momentos álgidos de enfrentamiento es necesario tomar en cuenta como fuentes de información a aquellos que no suelen ser escuchados en los medios masivos. Por ello no resulta extraño ver en videos independientes, miradas diferentes de la cámara, la cual se encuentra del lado de los manifestantes en vez de estar detrás de la policía, como lo podríamos observar en la mayoría de noticieros comerciales[[4]](#footnote-4). Al estar el videasta resistiendo codo a codo se vuelve parte de la lucha misma, entrega la propia experiencia, recibe experiencia de los otros compañeros y eso se ve reflejado en última instancia en el producto audiovisual. Ello porque “el movimiento de las grietas es un movimiento de experiencia, muy a menudo un aprendizaje en lucha” (Holloway, 2011: 46). Para Holloway, al hablar del contagio de las dignidades a través de las grietas, esto se puede comprender de la siguiente manera:

Si la cuestión central no es tanto la de comprender o explicar, sino la de tocas malestares que ya están ahí [hacerlos resonar], entonces el arte, el teatro y la música juegan una parte muy importante. Y es seguramente por eso que el elemento estético de las manifestaciones de rebelión ha llegado a jugar un papel tan importante en los últimos años […] El teatro, la poesía y el humor han sido un elemento clave en el impacto de los zapatistas y otros movimientos: *no como instrumentos del movimiento, sino como elemento central del movimiento mismo* (Holloway, 2011: 113; cursivas mías).

Bajo esta línea argumental, encuentro que el texto de Benjamín Arditi, *Agitado y revuelto: del “arte de lo posible” a la política emancipatoria* (2011), nos permite ver que existe una capacidad de develamiento y traducción que nos puede ayudar a pensar las formas que adquieren las *resonancias* de las experiencias aquí pensadas. El autor toma los casos del juicio de Blanqui, citado por Rancière, y del interrogatorio a una mujer negra, en Allport, para expresarnos de qué forma se teje el develamiento de una lucha a través de acciones individuales como traducción de búsquedas colectivas de lo “imposible”. Así, cuando Blanqui se dice ser “proletario” y la mujer señala que su raza es la raza humana, rompen con el discurso clasificatorio propio de la dominación. Con estas acciones, para el autor, se agita el *status quo*, convirtiendo una acción individual y ordinaria (como lo es un interrogatorio) en una propuesta colectiva negativa que permite pensar las formas de dominación consolidadas discursivamente en el esquema de relaciones sociales. En otras palabras, estas acciones, como las llevadas a cabo en las experiencias de comunicación de los pueblos indígenas, tienen una *resonancia* importante que promueve espacios y tiempos distintos para comprender nuestras relaciones sociales.

Sin embargo, considero que existe otra característica fundamental para pensar a este tipo de experiencias como *grietas* o *débiles fuerzas mesiánicas*. A pesar de los diversos abordajes teóricos que han tratado de conceptualizar a los medios alternativos/ciudadanos/comunitarios/radicales/etc., entre los que se encuentran los indígenas, considero que una característica que los diferencia de los masivos, además de su adherencia a diversos tipos de lucha[[5]](#footnote-5), es el hecho de que se presta *más atención al proceso que al producto final[[6]](#footnote-6)* (Gumucio, 2004; Rodríguez, 2001).

Ejemplo de ello es que en la producción de video por parte de las comunidades indígenas - por lo menos en lo que tengo conocimiento y no en todos los casos pero sí en muchos - las decisiones de quién será parte del proyecto, cómo se realizará, cuál será el tema que se aborde, el público al que se quiera destinar y quiénes aparecerán en pantalla se toman en asamblea; es decir, la comunidad en su conjunto decide qué quiere y cómo lo va a realizar. Me gustaría reseñar tres ejemplos que me parece se adecuan muy bien a esta idea:

En primer lugar, Jonathan Zambrano (2011), videasta *wayuu[[7]](#footnote-7)*, en una entrevista personal señalaba la complejidad de adaptar una historia a las necesidades del sistema de producción cultural venezolano en contradicción con los deseos de la propia comunidad. Estas complicaciones iban en dos sentidos. En primer lugar, en el hecho de que se necesitó una serie de asambleas para definir la participación de la comunidad en su último filme. En segundo lugar, que debía desarrollar dos versiones: una para las comunidades indígenas con duración más amplia en cada escena, otra para el público en general con un ritmo más rápido. Por lo tanto, el tiempo de elaboración de esta película de ficción fue de alrededor de cuatro años, en los que se trabajó no sólo a partir de las ideas de un grupo específico de cineastas, sino en un diálogo continuo entre la comunidad, los actores, productores, editores, etc.

Otro más es el trabajo de videocartas realizado por el colectivo de video oaxaqueño *Ojo de Agua Comunicación* (entre otros colectivos como la *Escuela Audiovisual Infantil* en Colombia o la *TV Serrana* en Cuba). La idea central de estos cortos documentales es dar la oportunidad de que los niños de las comunidades puedan expresar a otros niños de otros pueblos la forma en la que viven; de esta manera, se da un proceso de constante retroalimentación y conocimiento entre comunidades geográficamente distanciadas. Lo que resulta interesante de estas experiencias no es sólo el hecho de que los propios niños decidan los contenidos de la videocarta, sino el pensamiento y diálogo que se promueve durante la realización de la misma. Las experiencias y resonancias vienen, entonces, en dos sentidos: por un lado, dan y reciben conocimientos de otras formas de entender(se) en el mundo; por el otro, es un espacio de reflexión crítica sobre sus propias maneras de vivir en comunidad. Asimismo, estos materiales y sus procesos de elaboración se encuentran muy ligados a la comunicación indígena; por lo tanto, juegan un papel importante en la lucha de estas comunidades que acompaña a la disputa por la conservación de la lengua propia, la defensa del territorio o el rescate de las tradiciones, al mismo tiempo que es un enfrentamiento a las formas clasificatorias y excluyentes que trae el capitalismo en su forma de penetrar en diferentes sociedades.

Por último, otra experiencia que quisiera reseñar es una vivencia que tuve al respecto y que puede ponernos en contexto práctico de lo que quiero dilucidar en la teoría. En 2012 tuve la oportunidad de ir a la presentación de los documentales de la 1º generación de *Ambulante Más Allá*, fueron tres días en los que se encontraban tanto los realizadores (videastas provenientes de comunidades rurales e indígenas) como los capacitadores (documentalistas “famosos” de México) en la Universidad del Claustro de Sor Juana. Al finalizar las presentaciones y debates individuales sobre cada documental, se realizó una sesión en la que todos los capacitadores daban sus conclusiones y recomendaciones a los realizadores. Lo que me resultó interesante fue la manera en la que las participaciones de los documentalistas reconocidos se centraban en cómo generar un mejor producto y distribuirlo adecuadamente, tocando temas como: los formatos de edición, la manera de conseguir recursos para su exhibición, la inclusión en otros festivales, etc. Por el contrario, cuando toco el turno de los realizadores (que se encontraban entre el público, no en el pódium como los otros) lo que quisieron rescatar, más allá de la satisfacción de tener un producto terminado, fue la experiencia que vivieron durante la producción de sus materiales audiovisuales y cómo la reflexión crítica que tuvieron sobre los temas tratados los llevaron a cambiar la visión que tenían sobre los conflictos propios de su comunidad

En otras palabras, el énfasis que se da en la utilización de ciertas tecnologías de la comunicación con objetivos articuladores en las luchas sociales es, en primera instancia, *el proceso antes que el producto*. En los medios que se encuentran ligados a luchas sociales, el valor que se genera son las relaciones sociales y el conocimiento obtenido mediante la realización de un producto comunicacional, a diferencia de la importancia que se le da en los medios masivos al producto terminado y puesto a la venta en el mercado. Así, lo que podemos ver y escuchar en estos medios puede no resultar atractivo en los estándares mediáticos introducidos por los conglomerados comerciales, pero cuando vemos más a fondo nos dejan ver la importancia del resultado de un proceso crítico en la elaboración de un determinado producto comunicacional.

En ese sentido, si ponemos como elemento principal al proceso de producción de un determinado mensaje mediático, nos damos cuenta que existe una serie de relaciones sociales que están inmersas en este procedimiento. Por ello, partir del proceso significa ver la experiencia colectiva (en la que conviven presente, pasado y futuro, personal y socialmente) que se genera al momento de la realización de un proyecto comunicacional ligado a espacios de lucha. Ejemplos de ello lo podemos ver en la diferencia del tiempo de realización, el diálogo que se da entre los participantes, la apertura de ciertos espacios para la crítica directa de la audiencia, la búsqueda de lenguaje que aborde y exprese los objetivos mismos de la lucha; en general, estamos hablando aquí de la producción de sentido como forma de hacer resonar a las luchas sociales. En contraparte, al hablar de medios de comunicación nos referimos a las diferentes formas en las que se expresa un mensaje, tomando en cuenta el soporte tecnológico y el contenido del mismo. Este término (el de medios), pienso que nos puede alejar del sujeto mismo de la lucha, poniendo como el centro al objeto de transmisión de información.

# Conclusiones

A modo de conclusión, la teoría crítica, a pesar de poder parecer contener un extrañamiento con respecto a la producción teórica de los pueblos indígenas, contiene una serie de elementos que nos permiten pensar la transformación social de la totalidad capitalista y, de esta manera, romper con la fetichización que nos envuelve a todos los seres humanos en mayor o menor medida. Resulta, desde mi punto de vista, muy importante voltear la mirada al trabajo de los comunicadores indígenas como parte de un proyecto de transformación social que ayuda a comprender de qué manera podemos apoyarnos en el uso de tecnologías de la comunicación en un sentido que vaya más allá del valor de cambio de una comunicación reificada. Sin embargo, este proceso requiere de una mirada dialéctica que nos permita ver las contradicciones que emergen en las formas de comunicación como prácticas emancipatorias, en conjunción con las posibilidades de pensar la transformación del mundo a partir de nuevas experiencias de comunicación.

Por otro lado, si ponemos como elemento principal al proceso de producción de un determinado mensaje mediático, nos damos cuenta que existe una serie de socialidades que están inmersas en este procedimiento. Por ello, partir del proceso significa ver la experiencia colectiva (en la que conviven presente, pasado y futuro, personal y socialmente) que se genera al momento de la realización de un proyecto comunicacional ligado a espacios de lucha. Ejemplos de ello lo podemos ver en la diferencia del tiempo de realización, el diálogo que se da entre los participantes, la apertura de ciertos espacios para la crítica directa de la audiencia, la búsqueda de lenguaje que aborde y exprese los objetivos mismos de la lucha; en general, estamos hablando aquí de la producción de sentido como forma de articulación de luchas sociales. En contraparte, al hablar de medios de comunicación nos referimos a las diferentes formas en las que se expresa un mensaje, tomando en cuenta el soporte tecnológico y el contenido del mismo. Este término (el de medios), pienso que nos puede alejar del sujeto mismo de la lucha, poniendo como el centro al objeto de transmisión de información.

# Referencias

Agamben, G. (1978). Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia. Torino: Einaudi.

Arditti, B. (2011). Agitado y revuelto: del “arte de lo posible” a la política emancipatoria. En *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (págs. 281-308). México: Bajo Tierra Ediciones.

Benjamin, W. (1998). Expriencia y pobreza. En W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I* (págs. 167-173). Madrid: Taurus.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ (2003). *Ensayos.* Buenos Aires : Editorial Nacional Madrid.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ (2007). *Conceptos de filosofía de la historia.* Buenos Aires: Terramar Ediciones.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ (2009). *Obras II.* Madrid: Abada.

Castells i Talens, A. (2003). Cine indígena y resistencia cultural. *Chasqui*.

Debord, G. (1998). *La sociedad del espectáculo.* Recuperado el 18 de diciembre de 2010, de maldeojo.com: http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/Societe.pdf

Gumucio, A. (2004). El cuarto mosquetero. La comunicación para el cambio social. *Revista Investigación y Desarrollo*, 2-23.

Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo.* Buenos Aires: Herramienta.

Matamoros, F. (2002). Sentido y significación en la comunicación y la cultura. *Polis*, 149-188.

Rodríguez, C. (2001). Fissures in the Mediascape. An international study of citizen's media. New York: Hampton Press.

Rosas, O. (1999). Walter Benjamin: Historia de la experiencia y experiencia de la historia. *Argumentos*(35/36), 169-185.

1. El artículo de reflexión que aquí se presenta tiene como objetivo vislumbrar, desde la teoría crítica, la manera en que el intercambio de experiencias que se da en los medios indígenas se teje como posibilidad y contradicción de la creación de una comunicación que vaya más allá de los parámetros capitalistas. El proyecto se enmarca dentro del Programa de Becas Nacionales para estudios de posgrado del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) en México. [↑](#footnote-ref-1)
2. Utilizo a la RAE como un primer acercamiento a los conceptos, pero resulta necesario pronto abandonar este tipo de definiciones que en vez de abrir las categorías las cierran. [↑](#footnote-ref-2)
3. Creados y administrados por el Instituto Nacional Indigenista (INI), ahora renombrado como Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). [↑](#footnote-ref-3)
4. Algunos videos documentales en los que podemos visualizar esta perspectiva de cámara son: Un poquito de tanta verdad (Freidberg, 2007), sobre las protestas de la APPO en Oaxaca; o Romper el cerco (Canal Seis de Julio, 2006), que aborda el conflicto por el territorio en Atenco, Estado de México; The Square (La Plaza) (Noujaim, 2013), acerca de la rebelión en Egipto. [↑](#footnote-ref-4)
5. Existen otras características compartidas en este tipo de experiencias y sus conceptualizaciones, pero por el momento deseo concentrarme en esas dos. [↑](#footnote-ref-5)
6. Sin dejar de lado la importancia que tiene el producto final para la divulgación de los objetivos de la lucha. [↑](#footnote-ref-6)
7. El pueblo *wayuu* tiene su territorio en la frontera entre Venezuela y Colombia. Actualmente se encuentra luchando en contra de las mineras al aire libre que se han instalado en este espacio y también sufre por el conflicto que trae el contrabando de gasolina entre ambos países. [↑](#footnote-ref-7)