



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA,
SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA AMÉRICA
LATINA (PPGICAL)**

COMUNICAÇÃO E A PRÁTICA DECOLONIAL
RÁDIOS COMUNITÁRIAS E A RETOMADA LINGUÍSTICA NA AMÉRICA LATINA

LUCIANA DE MORAIS GUEDES

Foz do Iguaçu
2020



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA,
SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA AMÉRICA
LATINA (PPGICAL)**

COMUNICAÇÃO E A PRÁTICA DECOLONIAL
RÁDIOS COMUNITÁRIAS E A RETOMADA LINGUÍSTICA NA AMÉRICA LATINA

LUCIANA DE MORAIS GUEDES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

Orientadora:
Prof.^a Dr.^a Senilde Alcântara Guanaes.

Foz do Iguaçu
2020

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA – PTI

G924c

Guedes, Luciana de Moraes.

Comunicação e a prática decolonial: rádios comunitárias e a retomada linguística na América Latina /
Luciana de Moraes Guedes. - Foz do Iguaçu, 2021.
178 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Instituto Latino Americano de Economia, Sociedade e Política, Programa de Pós Graduação em Integração Contemporânea da América Latina.

Orientador: Senilde Alcântara Guanaes.

1. Rádios comunitárias - Bolívia - Paraguai. 2. Línguas originárias. 3. Colonialidade. I. Guanaes, Senilde Alcântara, Orient. II. Título.

CDU: 654.195(84+893)

LUCIANA DE MORAIS GUEDES

COMUNICAÇÃO E A PRÁTICA DECOLONIAL
RÁDIOS COMUNITÁRIAS E A RETOMADA LINGUÍSTICA NA AMÉRICA LATINA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Senilde Alcântara Guanaes
UNILA

Prof.^a Dr.^a Ana Silvia Andreu da Fonseca
UNILA

Prof.^a Dr.^a Tereza Maria Spyer Dulci
UNILA

Prof.^a Dr.^a Kelly Cristina de Souza Prudencio (Externa)
UFPR

Foz do Iguaçu, 08 de junho de 2020.

AGRADECIMENTOS

Tomo a liberdade de escrever livremente nesta etapa. Com um pouco de vergonha, eu relato que o agradecimento foi a última parte escrita neste trabalho e chega muito após a sequência produzida nos últimos três anos. No dia 27 de maio de 2021, dia do meu aniversário de 30 anos, completam-se três anos da etapa mais intensa da minha vida: minha primeira ida a campo como pesquisadora. Estou certa de que nada que eu escreva aqui estará à altura do real agradecimento que devo às pessoas que participaram de alguma forma da construção deste trabalho, nem que qualquer palavra tenha condição de expressar o sentimento que eu carrego em relação a tudo que tive o privilégio de viver nesse percurso.

Eu agradeço a todas as comunidades que me receberam e permitiram a realização da etapa da pesquisa de campo, que foi onde verdadeiramente esta pesquisa se constituiu. Agradeço aos comunicadores indígenas comunitários do Chaco paraguaio pelo acolhimento, paciência e por me permitirem participar de espaços tão importantes para a organização interna de suas comunidades.

Parece-me muito importante mencionar que todas as viagens realizadas para o Chaco foram custeadas pela Coordinación Nacional de Pastoral Indígena de Paraguay (CONAPI), organização sem fins lucrativos que cumpre um trabalho fundamental de apoio às comunidades. Gostaria de agradecer, especialmente, ao companheiro Pablo Bogado, coordenador de comunicação, que realiza e organizou todas as capacitações e é um aliado reconhecido nos territórios. Agradeço, também, à Secretaria de Políticas Sociolinguísticas do Paraguai, na figura de Ramon Barboza; e às jornalistas e amigas Marlene e Lorena Flores, *ustedes son kuña mbarete de verdad!*

Agradeço às comunicadoras aimara de Sankata, que empreendem uma luta diária em prol do compartilhamento de informação sobre os direitos das mulheres e pelo fim da violência doméstica, um trabalho de base que possibilita a autoestima das mulheres indígenas, tantas vezes depreciadas pelo racismo e patriarcado que herdamos do colonialismo. Por terem sido tão amáveis comigo, convidarem-me *api-tapi* de *tuña* com *apa* e por seguirem me ajudando com o texto, mesmo após eu ter voltado para o Brasil.

Eu agradeço ao companheiro Iván, da Fundación Comunidad de Productores en Artes (COMPA), na cidade de El Alto, que me cedeu uma entrevista emocionante, além da moradia e apoio para realização da pesquisa. Manifesto aqui meus sentimentos de tristeza: Iván veio a falecer poucas semanas após eu ter deixado a

residência coletiva da Fundação COMPA. Mesmo tendo convivido pouco tempo com ele, sua mente brilhante, seu coração revolucionário e sua paixão pela arte marcaram, de forma definitiva, a minha vida.

Agradeço à amiga Wara, por ter me acompanhado e incentivado, de diversas formas, meu trabalho durante o período em que estive em La Paz. Pela viagem que fizemos à Tiwanaku, em companhia da nossa querida amiga Jhosi, “Jojo, *la chinita*”, quem, com *sus ojos morochos más lindos que ya vi*, também deixou o nosso mundo um pouco mais triste com sua partida tão precoce. *Te queremos mucho, amiga, y para siempre.*

Agradeço à Jesus Guerra Sarmiento, por ter me acompanhado no trajeto até La Paz, sempre com sorrisos, disposição e carinho, mesmo nos dias mais difíceis.

Agradeço ao grande amigo André Saraiva, com quem tive a sorte de cruzar os caminhos, no meu primeiro dia em Foz do Iguaçu, e com quem compartilhei residência durante os quase três anos em que morei na tríplice fronteira. André me apoiou diversas vezes, tanto em suas atitudes, quanto na própria confecção deste texto. Ele e Fernando Henrique Damásio me acompanharam diversas vezes *hasta el terminal de Ciudad Del Este*, onde, semanalmente, eu subia nos ônibus que me levariam até Asunción e, depois, até o Chaco. Esse processo, que durou meses, representou um dos melhores momentos da minha vida, e eu só pude realizá-lo graças a esses dois amigos.

Eu agradeço aos/às colegas do grupo Educom Guarani, sobretudo ao professor e amigo Mário Ramão. Quando o grupo de comunicadores do Chaco pediu para vir conhecer a Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), foi o professor Mário que prestou o maior apoio, tanto na produção da palestra que realizamos em conjunto, quanto indo buscar o grupo no terminal de CDE até a minha casa, na Vila C. Além disso, em vários momentos em que estive com dificuldades financeiras, o professor me ajudou, especialmente com a doação de um computador notebook, com o qual eu fiz toda a parte escrita do trabalho, inclusive estes agradecimentos que aqui escrevo.

Agradeço à minha professora e orientadora, Senilde Guanaes, por me auxiliar na constituição de uma rede de relacionamentos, que permitiram o trabalho em conjunto com os/as comunicadores/as populares no Paraguai, o que significou uma etapa determinante do trabalho realizado. Além disso, por todo o apoio e incentivo dados nas empreitadas, mesmo que não fossem as mais convencionais.

Agradeço aos/às colegas do Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPGICAL), em especial Érika Souza, Abrahan

Carrillo, Beatriz Bidarra e Lisete, com quem criei laços de amizade indispensáveis para a realização e entrega do meu trabalho.

Agradeço aos discentes da UNILA, que dão uma verdadeira demonstração de que integração desde *abajo* nós fazemos é na prática, na troca, com afeto e confusão.

Agradeço a toda a turma que me ajudou nos ajustes finais do texto, como o André Saraiva e o Fernando Henrique Damásio, mas também Felipe Antonio Gomez, quem realizou a transcrição da entrevista da Neyla Tamoio. E também ao pessoal que esteve comigo no dia da defesa da dissertação, promovendo as condições adequadas para realização dessa tarefa, as amigas Cla e Jhey.

Agradeço ao professor Pablo Félix, quem sempre foi solícito aos meus questionamentos e também apoiou, financeiramente, este trabalho, quando tivemos a vinda dos/as comunicadores/as do Chaco para Foz do Iguaçu.

Agradeço a banca de qualificação, composta pelas professoras Tereza Spyer e Ana Silvia Fonseca, as quais me ajudaram com orientações relativas às pendências do texto e incentivaram a manter ideias que talvez fossem criticáveis por visões ortodoxas da academia.

Por último, mas não por menos, eu agradeço à minha família, em especial a meus pais, que me deram a vida e tudo que fosse necessário para o meu bem-estar e para que eu pudesse viver as experiências que almejei. Com isso, me ensinaram a ser uma mulher que tenta ser forte, trabalhadora e que sonha com um amanhã melhor.

Muito obrigada!

A todos los procesos que estamos aportando la transformación desde las bases: pensemos bien si nosotros o llevamos dar la libertad a la palabra o vamos ser esclavos de la palabra. Y que fiqué claro que las personas y los procesos que no tiene una palabra para caminar están sometidos a replicar el modelo económico transnacional, y las personas que tienen una palabra, pero no son coherentes a ella, están condenados a desaparecer.

Comunicadora popular, durante a I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, realizada em Popayán, Colômbia, em 2010

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo analisar os mecanismos de silenciamento impostos pelas esferas de poder, para o exercício do direito à comunicação enquanto prática libertadora e pedagógica. Para tanto, foi realizado um extenso trabalho de campo com rádios comunitárias no Paraguai e na Bolívia, onde se identificou que a regulamentação do setor de telecomunicações não garante o acesso da população ao espectro radioelétrico de forma igualitária, privilegiando uma política de mercado e as emissoras comerciais. Nesse sentido, a pesquisa tenta identificar alguns desses mecanismos, a partir de uma leitura histórica do processo de formação dos Estados, até o atual estado neoliberal na América Latina. O processo de investigação foi desenvolvido por meio de entrevistas abertas, fotografias e relatos da pesquisadora. A interlocução entre as experiências de campo e o referencial teórico se dá a partir do diálogo com conceitos propostos pela epistemologia decolonial latino-americana e o material de campo, incluindo documentos audiovisuais e textuais dos grupos sociais pesquisados, além das Leis de Regulamentação das Telecomunicações.

Palavras-chave:

Rádios comunitárias. Paraguai. Bolívia. Línguas originárias. Colonialidade.

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo analizar los mecanismos de silenciamiento impuestos por las esferas de poder para el ejercicio del derecho a la comunicación como práctica liberadora y pedagógica. Con este fin, se llevó a cabo un amplio trabajo de campo con estaciones de radio comunitarias en Paraguay y Bolivia, donde se identificó que las regulaciones del sector de las telecomunicaciones no garantizan el acceso de la población al espectro radioeléctrico por igual, favoreciendo una política de mercado y organismos de radiodifusión comercial. En este sentido, la investigación trata de identificar algunos de estos mecanismos, desde una lectura histórica del proceso de formación de Estados, hasta el actual estado neoliberal en América Latina. El proceso de investigación se desarrolló por medio de entrevistas abiertas, fotografías e informes de la investigadora. La interlocución entre las experiencias de campo y el marco teórico se lleva a cabo a partir del diálogo con los conceptos propuestos por la epistemología decolonial latinoamericana y el material de campo, incluidos los documentos audiovisuales y textuales de los grupos sociales investigados, además de las Leyes de Regulación de Telecomunicaciones.

Palabras clave:

Radios comunitarias. Paraguay. Bolivia. Idiomas originarios. Colonialidad.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 – Criança mbyá no <i>tekoha</i> Naranjito (PY).....	38
Fotografia 2 – Estrada de terra em Campo Loa, no Chaco paraguaio.....	41
Fotografia 3 – Celebração da data do fim da Guerra do Chaco; ao fundo, estudantes menonitas em formação na praça de Filadélfia (PY).....	42
Fotografia 4 – Igreja Nuestra Señora de La Asunción, na comunidade Jotoicha (PY).....	43
Fotografia 5 – Materiais de alfabetização infantil nivaclé, na comunidade Jotoicha (PY).....	44
Fotografia 6 – Rádio Pa'i Puku (PY).....	77
Fotografia 7 – Oficina de Rádio Comunitária em Jotoicha (PY).....	79
Fotografia 8 – Coletivo de comunicadores/as do Chaco paraguaio (PY).....	80
Fotografia 9 – Rádio Kaagu'y, <i>tekoha</i> Katu (PY).....	82
Fotografia 10 – Antena, placa solar e a Rádio Nuestra Señora de la Asunción, em Jotoicha (PY).....	83
Fotografia 11 – Oficina de Educomunicação no <i>tekoha</i> Itamarã (Paraná, BR).....	96
Fotografia 12 – Oficina de Educomunicação no Aty Guasu Mirin (BR).....	96

LISTA DE SIGLAS E ACRÔNIMOS

Alacip	Asociación Latinoamericana de Ciencia Política
AM	Amplitud modulada
Anatel	Agência Nacional de Telecomunicações (Brasil)
AR/AR's	Agência(s) Reguladora(s)
ATT	Autoridad de Regulación y Fiscalización de Telecomunicaciones y Transportes (Bolivia)
BO	Bolivia
BR	Brasil
CECOPI	Centro de Educación y Comunicación para Comunidades y Pueblos Indígenas (Bolivia)
COMPA	Fundação Comunidad de Productores en Artes (Bolivia)
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONAMAQ	Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Bolivia)
CONAPI	Coordinación Nacional de Pastoral Indígena (Paraguay)
CONATEL	Comisión Nacional de Telecomunicaciones (Paraguay)
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca (Colombia)
EUA	Estados Unidos
FM	Frequência modulada
Funai	Fundação Nacional do Índio (Brasil)
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IYIL	International Year for Indigenous Languages
MAS	Movimento para o Socialismo (partido boliviano)
MITIC	Ministerio de Tecnologías de la Información y Comunicación (Paraguay)
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (Brasil)
ONG/ONG's	Organização(ões) Não Governamental(is)
PPGICAL	Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina
PROEIB Andes	Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos
PY	Paraguay
SEMLACult	Seminário Latino-Americano de Estudos em Cultura
SENATICs	Secretaría Nacional de Tecnologías de la Información y Comunicación (Paraguay)

TIC's	Tecnologias da informação e comunicação
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UIT	União Internacional de Telecomunicações
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNILA	Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Brasil)
Unioeste	Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Brasil)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	15
2	PREMISSAS DA CONDIÇÃO DE COLONIALIDADE.....	22
2.1	MARCO TEMPORAL E SUBJETIVIDADE MODERNA.....	25
2.1.1	O Estado <i>criollo</i> como aprimoramento do padrão colonial de poder capitalista....	28
2.2	A COLONIALIDADE COSMOLINGUÍSTICA.....	32
2.2.1	Paraguai guarani.....	37
2.2.2	Chaco paraguaio.....	40
2.2.3	A Bolívia aimara.....	45
3	NEOLIBERALISMO, O RUÍDO SILENCIA.....	50
3.1	O DISCURSO DO ESTADO REGULADOR.....	55
3.2	AGÊNCIAS REGULADORAS NAS TELECOMUNICAÇÕES DA AMÉRICA LATINA.....	59
4	PRÁTICA DECOLONIAL E COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA.....	63
4.1	<i>BUEN VIVIR</i> E A MATRIZ COMUNITÁRIA.....	64
4.2	RÁDIO COMUNITÁRIA E A RETOMADA LINGUÍSTICA.....	69
4.2.1	Pesquisa de campo no Paraguai: Alto Paraná e o Chaco.....	77
4.2.1.1	<i>A situação das rádios comunitárias indígenas no Paraguai.....</i>	<i>81</i>
4.2.2	Trabalho de campo: El Alto, Bolívia.....	87
4.2.2.1	<i>O trabalho das rádios comunitárias na Bolívia.....</i>	<i>88</i>
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
	REFERÊNCIAS.....	100
	APÊNDICES.....	108
	APÊNDICE A – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:	
	ANTENA DA RÁDIO PA’I PUKU (PY, 2018).....	109
	APÊNDICE B – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:	

RÁDIO KAAGU'Y, <i>TEKOHA</i> KATU (PY, 2018)	110
 APÊNDICE C – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:	
EQUIPAMENTOS DA RÁDIO KAAGU'Y (PY, 2018)	111
 APÊNDICE D – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:	
OFICINA DE RÁDIO COMUNITÁRIA DA RÁDIO KAAGU'Y (PY, 2018)	112
 APÊNDICE E – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO: <i>TEKOHA</i>	
KATU EM REUNIÃO SOBRE A RÁDIO COMUNITÁRIA DA RÁDIO	
KAAGU'Y (PY, 2018)	113
 APÊNDICE F – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:	
NO DIA QUE CELEBRA O FIM DO COMBATE, CRIANÇA CHAQUENHA	
EXIBE UNIFORME DE COMBATE, EM PRAÇA DE FILADÉLFIA	
(PY, 2018)	114
 APÊNDICE G – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO: PLACAS	
FOTOVOLTAICAS DA COMUNIDADE JOTOICHA, NO CHACO (PY, 2018) ...	115
 APÊNDICE H – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:	
CAMINHÃO LEVA TRABALHADORES PARA POSTO DE TRABALHO,	
EM CAMPO LOA (PY, 2018)	116
 APÊNDICE I – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:	
OFICINA DE CAPACITAÇÃO PARA RADIALISTAS COMUNITÁRIOS,	
EM JOTOICHA (PY, 2018)	117
 APÊNDICE J – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:	
CRIANÇA NIVACLÉ ASSISTE À OFICINA PELA JANELA DA ESCOLA,	
EM JOTOICHA (PY, 2018)	118
 APÊNDICE K – PALESTRA <i>LA INTEGRACIÓN DE LAS LENGÜAS:</i>	
<i>POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS EN PARAGUAY Y LA RESISTENCIA DE LA</i>	
<i>CULTURA POR EL LENGUAJE</i>, REALIZADA NA UNIOESTE (2018)	119

APÊNDICE L – LINA LÓPEZ, LIDERANÇA DA COMUNIDADE ENXET-SUL DOS PALOS SANTOS, AO CENTRO; À ESQUERDA, RAMON BARBOSA, DA SECRETARIA DE POLÍTICAS LINGUÍSTICAS DO PY; E À DIREITA, DEMETRIO ROJAS, DA RÁDIO DOS PALOS SANTOS, NA UNIOESTE (2018).....	120
APÊNDICE M – TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA I: RÁDIO SAN GABRIEL (BO, 2019).....	121
APÊNDICE N – FOTOGRAFIA: ENTREVISTA A JUSTINA MAQUIERA (BO, 2019).....	124
APÊNDICE O – FOTOGRAFIA: ESTÚDIO DA RÁDIO SAN GABRIEL (BO, 2019).....	125
APÊNDICE P – TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA II: RÁDIO TRONO FM (BO, 2019).....	126
APÊNDICE Q – TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA III: RÁDIO WAYNA TAMBO (BO, 2019).....	131
APÊNDICE R – SEDE DA RÁDIO WAYNA TAMBO (BO, 2019).....	140
APÊNDICE S – TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA IV: RÁDIO ATIPIRI (BO, 2019).....	141
<i>A) ENTREVISTA COM AS REPORTERAS POPULARES.....</i>	<i>141</i>
<i>B) ENTREVISTA COM A PRODUTORA XIMENA KANU.....</i>	<i>152</i>
<i>C) ENTREVISTA COM O REPÓRTER COMUNITÁRIO ERLAN PACHAR.....</i>	<i>156</i>
APÊNDICE T – SEDE DA RÁDIO ATIPIRI (BO, 2019).....	159
APÊNDICE U – TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA V: RÁDIO QHANA AMAZONIA (BO, 2019).....	160

1 INTRODUÇÃO

Aski jayp'ukipan munata Radio Atipiri ist'irinaka. Jichhuru patunka mayani 21 aka anata paxsina, mayampi sarantayaskarakiñani aka wakichawi "Rompiendo el Silencio", ukhamarakiw arunta purt'ayarakíñani khaysa pa tunka suyunakaru.

Maruja Silvestre Clares, reportera popular da Rádio Atipiri, El Alto, Bolívia, 2019 [Fala em aimara]

Muy buenas tardes, queridos oyentes de Radio Atipiri. Hoy 21 de febrero damos inicio al programa "Rompiendo el Silencio", mandamos saludos a toda la audiencia de las provincias.

Tradução para o espanhol feita pela própria Maruja

A possibilidade de se comunicar é uma característica inerente e necessária para a vida na Terra. Para a comunicação humana, a realização dessa ação (ou instinto) entre os indivíduos assume formatos e categorias distintas e tendem a modificar-se de modo a interferir na realidade concreta das sociedades, no transcorrer da história. O diálogo, a conversa, os discursos foram incorporados a avanços de tecnologias que possibilitam múltiplos pontos de recepção de mensagens, criando o que conhecemos como a comunicação de massa e a comunicação em rede.

Essa visão romântica da comunicação não deixa de ser uma versão possível dos fatos, mas existe uma outra versão que se apresenta como mais provável. A Comunicação Social é central para as formas de sociabilidade – no caso de nossa sociedade, para o exercício de direitos.

Assim, a presente pesquisa disserta sobre o uso popular de um dos meios mais emblemáticos das comunicações em massa, a rádio, como ferramenta de exercício de direitos. O objetivo é fazer aportes para uma Comunicação Social que seja referenciada na *integração comunitária* como espaço de construção política e pedagógica, em vias de reparação histórica do continente, no que tange à questão da colonialidade (QUIJANO, 1992, 2005, 2007, 2014; MIGNOLO, 2000, 2017; LUGONES, 2008; MALDONADO-TORRES, 2008; CECOPI, 2011, [2014]; QUINTERO, 2017).

Minha experiência pessoal, desde a vida universitária na Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) como jornalista e sobretudo enquanto programadora de uma rádio livre¹ que integra o movimento social de democratização dos meios de comunicação, possibilitou-me acessos privilegiados a

¹ Interferência Rádio Livre: <http://interferencia.radiolivre.org/>.

informações e conteúdos sobre o tema, que permitiram tornar-me uma militante engajada por questões de princípios. Mas deve ser dito: essa afirmação se torna contundente como uma das principais conclusões do trabalho, a partir do encontro com comunicadoras/es militantes em outro contexto: o da própria existência material e simbólica.

Nesse sentido, o tipo de integração do estudo se refere a ambientes de resistência que, no texto, entenderemos como ambientes de prática decolonial. Para tanto, a investigação escolhida/possível foi ir a campo e conhecer experiências de rádios comunitárias no Paraguai (PY), na região do Alto Paraná e do Chaco; e na Bolívia (BO), cidade de El Alto, zonas de grande efervescência da luta política indígena da América Latina.

A partir da pesquisa de campo, foi possível a constatação de que o tema da retomada linguística é a força motriz das organizações das rádios comunitárias de comunidades rurais indígenas na região do Alto Paraná e Chaco paraguaio, juntamente com rádios comunitárias de bairros urbanos cuja população majoritária é indígena, na BO. Considera-se aqui o termo *retomada*² como algo que foi retirado pelos processos colonialistas e da colonialidade, e recuperado ou em processo de recuperação, com ação e resistência tática, no presente contexto temporal.

As rádios que participam deste estudo são dirigidas por *comunidades engajadas*, ou seja, comunidades que compõem a base de movimentos sociais ao se organizarem em prol da integração comunitária. Realizam, assim, um trabalho de defesa de direitos, como o *direito à palavra*, à liberdade de expressão, informação e educação, a partir da apropriação de ferramentas e tecnologias da informação e comunicação (TIC's), vide a rádio.

O processo investigativo da pesquisa de campo gerou relações de parceria e companheirismo com indivíduos, nos termos de Rita Segato (2006 *apud* SEGATO, 2012, p. 107, grifo da autora): “uma ‘antropologia por demanda’ – que produz conhecimento e reflexão em resposta às perguntas que me colocam” as comunidades, grupos e coletivos que se articulavam pela resistência das rádios comunitárias. Portanto, no texto, chamarei essa relação de *observação comprometida*, já que o termo *participante* remete à prática antropológica forjada a partir das ciências modernas e, por isso, não dá conta do trabalho desenvolvido.

Assim, ao passo de uma metodologia de pesquisa de campo que privilegiasse as demandas organizativas das emissoras, a observação comprometida

² Referência aos processos de retomada realizados pelos guarani kaiowá, com reocupação de territórios ancestrais por ocupação. Para mais sobre retomadas, ver Benites (2012) e também o vídeo *Retomada Takuara Guarani Kaiowa* (RETOMADA..., 2016).

permitiu a constatação de que as emissoras são espaços que conseguem integrar as comunidades em direções intra e inter, por cotidianos de convívio. Outro aspecto fundamental e marcante é que as rádios articulam, a partir dessa integração intra e intercomunitária, a sobrevivência de toda uma escala de conhecimento que desabrocha do uso dos idiomas originários do continente, geralmente vítima de diglossia³.

Afinal, a rádio é o meio do encontro da audição com a oralidade, mediadas pela imaginação. Do mesmo modo, o idioma e o conjunto de signos construídos pela vivência de cada “comunidade etnolinguística”⁴ (HAMEL, 2013, p. 32, tradução nossa) é também o seu meio. A partir dessa premissa, pode-se afirmar que um idioma acumula uma história própria de determinada cultura, e, pelo seu uso, é possível transmitir conhecimentos em seu transcorrer. Entendo esse processo como uma *retomada linguística* (política), articulada pelos sujeitos da pesquisa.

Na contramão, a pesquisa também se depara com um projeto neoliberal de Estado que encampa um discurso de *Estado regulador*, pelo qual dita regulação que, na prática, está mais alinhada às necessidades do mercado transnacional das telecomunicações e não celebra a integração comunitária articulada a partir dessas rádios. Naturalmente, essa percepção se dá em diferentes proporções entre o PY e a BO, não obstante em ambos exista a constatação de *mecanismos de silenciamento* como, por exemplo, a *pedagogia do medo* (CECOPI, 2011; [2014]), operados a partir das Agências Reguladoras (AR’s) do setor de telecomunicações. Também foram registradas negligências às demandas estruturantes das rádios comunitárias dos respectivos entornos, o que, em certa medida, também opera como um mecanismo de silenciamento dessas culturas.

Na totalidade, este estudo não se trata de uma análise comparativa, mas foi importante tratar alguns padrões preocupantes. Como já era esperado, em ambos os países se observa que a mídia favorecida pelos organismos reguladores é, predominantemente, excludente, endossa preconceitos e silencia atores populares como parte integrante da sociedade. Assim, a Comunicação Social se consagra em um cotidiano de violência com rasgos de colonialidade. Recorda-se que a Comunicação Social (e uso de ferramentas para esta) é reconhecida como um direito humano, mesmo

³ Esse fenômeno se manifesta quando “duas formas lingüísticas coexistem: uma modalidade ‘elevada’, prestigiada, e outra ‘baixa’, sem nenhum status social; ambas convivem lado a lado, porém em contextos diferentes, ou seja, estão sempre em distribuição complementar. Nesse sentido, grosso modo, a versão ‘elevada’ é reservada aos discursos literários, e a ‘baixa’, às conversações comuns” (FERGUSON, 1950 *apud* JUBRAN, 1999, p. 113, grifos da autora).

⁴ “grupos y pueblos etno-lingüísticos”.

nos marcos do pensamento moderno, vide o artigo XIX da Declaração Universal dos Direitos Humanos:

Toda pessoa tem direito à liberdade de opinião e expressão; esse direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras (NAÇÕES UNIDAS, 1948 *apud* BENTO, 2016, p. 95).

Então, desde seu início, a pesquisa se concentrou no esforço de apreender possibilidades de um uso da comunicação como prática de decolonialidade na nossa sociedade. Nesse contexto, “o pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade”, ou seja, da lógica por trás da “enunciação da epistemologia ocidental” (MIGNOLO, 2017, p. 6).

Nesse sentido, a problemática que semeia a discussão proposta se funda na inconformidade de estarmos vivendo um momento de constantes avanços técnicos sobre as TIC's e estes, porém, não serem feitos para apropriação pela população. Por isso, não se trabalha o protagonismo das comunidades e indivíduos como ponto emissor, com possibilidade de comunicar, ativamente, sobretudo no que diz respeito aos meios de comunicação de massa (jornal, rádio, TV e outros que não incluem a internet). Somos, constantemente, situados/os como meras/os espectadoras/as de conteúdos fabricados por uma mídia especializada, que segue endossando preconceitos e estilos de vida a favor de uma lógica de consumo muito distante das necessidades do nosso continente.

Assim, entendo que a Comunicação Social é um campo de disputa, ou seja, com tendências hegemônicas⁵, mas também uma ferramenta poderosa para empoderamentos e compartilhamento de saberes. Em outras palavras, entende-se que esse campo configura um aspecto da nossa sociedade que pode servir tanto para o que é socialmente justo, quanto à manutenção da presente ordem desigual.

Sendo assim, é feita aqui a aposta na ação direta decolonial, a partir do uso dessas ferramentas, o que tornou imprescindível a busca de um marco teórico que representasse um esforço pela inversão dessa realidade, que localiza parte do continente como periferia social, política e cultural no globo. Para tanto, na revisão bibliográfica, são

⁵ O conceito de hegemonia foi desenvolvido pelo intelectual italiano Antonio Gramsci no período do cárcere, durante o governo fascista de Mussolini (COUTINHO, 1994). Em síntese, esse conceito prevê que tanto a classe operária, quanto a classe burguesa participam, em algum nível, da criação do consenso a respeito da ordem desigual, e o rompimento dessa hegemonia se dará a partir das trincheiras contra os aparelhos privados de hegemonia (MARTÍN-BARBERO, 2006).

privilegiadas as premissas de caráter decolonial, que rompem com o pensamento universal difundido pela intelectualidade moderna e recusa a tradição teórica conhecida como pós-modernidade. A exemplo, têm-se as obras de Aníbal Quijano (1992, 2005, 2007, 2014), Enrique Dussel (1994, 2000), María Lugones (2008), Nelson Maldonado-Torres (2008), Pablo Quintero (2017), entre outras/os.

Logo, o marco teórico constará no sentido de corroborar com o ponto de vista da pesquisa acadêmica, que obedece a sua função social de estar atenta a questões concretas da realidade, de forma aplicada às mazelas da nossa sociedade, frutos de uma recente e brutal colonização. Não é a adoção das/os teóricas/os proeminentes de forma passiva, e sim a concordância com uma nova prática que inclui a vida acadêmica, sobretudo no que tange à questão do método; pois, assim como veremos, a retórica da modernidade ocidental presente na colonialidade carrega o racismo radical, no qual existe a terrível perspectiva da “dispensabilidade (ou descartabilidade) da vida humana, e da vida em geral” (MIGNOLO, 2017, p. 4).

Cabe relatar que este trabalho, em seu início, partia da premissa de que é impossível, para uma comunidade que resiste em assimilar os padrões de consumo dos países centrais do capitalismo, sobreviver no longo prazo, de forma livre e autônoma. Depois de meses em campo, essa premissa soa um tanto quanto totalizadora e, ao mesmo tempo, insuficiente para dar conta da complexidade que existe nas mediações dos processos apreendidos.

Isso se deu porque, a partir da ida a campo, foi possível perceber que infinitas são as possibilidades de demandas específicas, assim como as estratégias adotadas para solucioná-las. Por isso, pensar formatos locais aponta para um movimento de resistência, e a história dessas comunidades engajadas mostra que em muito temos que aprender com os saberes locais de organização política. Nos termos desta pesquisa, a proposta é que fortalecer as matrizes comunitárias significa uma prática de decolonialidade.

Nesse sentido, para aspectos de Comunicação Social e até mesmo da Educação, a comunicação comunitária aparece como uma possibilidade para a manutenção e o resgate de valores como os idiomas negados pelos meios hegemônicos, valores que divergem do que é mercantilizado no sistema-mundo colonial/racista/patriarcal, pois, quando a informação é produzida pelos mesmos que a consomem, imbuída de vínculo comunitário, ela adquire um outro sentido, na vivência concreta das pessoas. Além disso, é a partir desse molde de emissão de informação que grupos que

se autoidentificam como próximos podem entrar em contato e se integrarem, organizarem-se e resistirem.

As reflexões sugeridas no texto direcionaram a um entendimento de que a comunicação comunitária representa um perigo para as estruturas de poder e, talvez, por isso mesmo, seja merecedora de atenção e apoio. Não há pretensão aqui de realizar um discurso neutralizador dos resultados. Muito pelo contrário: esta pesquisa se caracteriza por um compromisso coletivo de avançar no fortalecimento de uma nova proposta de comunicação social, que se pretenda construir uma sociedade menos injusta que aquela que vivemos.

Todo o processo que culmina no presente texto conduziu a um entendimento de que as demandas concretas da nossa realidade fazem com que a pesquisa científica radicada neste continente almeje a capacidade de atuar pela superação de contradições, pela transformação das visões de mundo, como uma ação direta da criação de conhecimento, ou seja, “[...] questões candentes da sociedade a partir de um olhar socialmente comprometido” (BRINGEL; VARELLA, 2016, p. 481). Logo, desde a elaboração do tema, esta pesquisa é de caráter militante e aplicada, ou seja, a partir de interesses locais, contribui para aprofundamento de uma análise social do continente. Sobre o assunto, Bringel e Varella expõem:

Pesquisa participante, compromisso com a mudança social, pensamento transformador, pesquisa-ação, educação popular e educação para a emancipação, investigación-acción, intelectualidade orgânica. Tantos são os termos, as formas e as consignas para expressar o anseio de pesquisadores, professores, profissionais e integrantes de movimentos sociais em contribuir efetivamente para a transformação de uma realidade social marcadamente desigual (BRINGEL; VARELLA, 2016, p. 481).

Assim, o objetivo do primeiro capítulo é trabalhar as principais premissas do trabalho a partir da revisão bibliográfica, sobretudo da literatura conhecida como decolonial. É feita uma relação entre o marco histórico da Modernidade – a partir da invasão/conquista do continente – com o conceito de colonialidade, e um breve panorama de momentos históricos emblemáticos. Foi dada atenção especial ao processo de formação dos Estados nacionais, na tentativa de articular uma premissa de que este não só endossou os preconceitos estruturais do pensamento moderno, como também os enraizou da forma mais sofisticada que o poder das metrópoles seria capaz de fazer.

No decorrer do estudo, será considerada a possibilidade de que existem aspectos latentes na vida (e morte) de milhares de americanas e americanos que são

amparados na “‘subjetividad’ moderna” (DUSSEL, 1994, p. 17, grifo do autor), forjada sobretudo com a conquista da América:

Proponemos una segunda visión de la “Modernidad”, en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “Sistema-mundo”) (DUSSEL, 2000, p. 46, grifos do autor).

O segundo e o terceiro capítulos tratarão de articular as premissas estabelecidas no trabalho de campo desenvolvido no PY e na BO. Assim, será usada parte das entrevistas, fotos e anotações do campo, para ilustrar nossas premissas em todo momento. No último capítulo, é feita a tentativa de evidenciar que os setores populares, os movimentos sociais e as comunidades engajadas têm um projeto de sociedade que aponta para a decolonialidade, fato que culmina na reformulação de um Estado universalista, com uma proposta para o Estado Plurinacional e o *Buen Vivir*. Também se expõe qual Comunicação Social tem sido praticada por esses setores da resistência.

Por último, será dedicada uma seção à experiência vivida no PY, junto a um grupo de trabalho de caráter militante, que envolvia 14 rádios de comunidades rurais indígenas, na região do Alto Paraná e Chaco, no período de abril a dezembro de 2018; e outra seção, à experiência vivida na BO, no período de janeiro a abril de 2019, no contato direto com a organização das rádios comunitárias da cidade de maior população urbana indígena do mundo: El Alto, na província de La Paz. Não obstante, existe uma disparidade de fontes de pesquisa, e, a fim de não fazer generalizações traiçoeiras, cada experiência trará reflexões próprias a partir dos relatos de pesquisa de campo da investigadora e dos dados qualitativos obtidos.

A adoção desse método expositivo justifica-se por se acreditar ser o mais eficaz na apresentação de resultados qualitativos obtidos a partir do “diferencial do campo da pesquisa militante”, que consiste em, “para além da reflexão teórica, as críticas teórico-metodológicas e epistemológicas [...] [gerarem] ricas articulações entre a teoria e a prática” (BRINGEL; VARELLA, 2016, p. 482). Põe-se em foco em que esse aprendizado pode servir para a formulação de políticas públicas que englobem a comunicação comunitária e as políticas da linguagem, como uma prática decolonial e o exercício de um direito fundamental.

2 PREMISSAS DA CONDIÇÃO DE COLONIALIDADE

Estamos en este camino para que volvamos a vivir como antes de la llegada de los españoles. Yo creo que va durar mucho tiempo, pero... Es mi sueño que volvamos a vivir todos de esa misma forma. Para eso, necesitamos poner mucho de nuestra parte. No solamente nosotras, pero también enseñar a nuestras hijas, a nuestro hijo como es el respeto a una mujer, y también a la mujer enseñar el respeto al varón. Porque ambos necesitan el respeto. Ahí vamos enseñar a vida con equidad de género. Necesitamos ejercitar, practicar, porque sin practicar no vamos llegar a nada. Nuestro propósito es eso: mediante la radio, enseñemos estos temas.

**Betzabé Bustillos Flores, reportera popular
da Rádio Atipiri, El Alto, BO, 2019**

A fala da companheira Betzabé Bustillos, *reportera* da rádio comunitária Atipiri, é emblemática para o nosso primeiro capítulo. Bustillos traça uma relação entre violências discriminatórias vividas no presente – como hierarquias sociais amparadas nos gêneros dos sexos – e as práticas de dominação correspondentes ao colonialismo europeu no território latino-americano. Aqui serão articuladas premissas teóricas que traduzem esse aspecto social – ou essa condição regional – no termo colonialidade.

O conceito de colonialidade, assim como o grupo de conceitos que se despregam deste, recebe atenção especial na segunda metade do século XX, a partir do acúmulo teórico produzido pela articulação de movimentos sociais, revoluções de caráter socialista e estudos provenientes das regiões que foram territórios colonizados na *era moderna*, sobretudo América Latina, África e Ásia. Identificados com paradigmas, como o *orientalismo* de Edward W. Said (1990), esse movimento da Ciência Social periférica vai imprimir esforços de explicar a construção histórica da condição de subalternizados desses territórios, frente aos países *centrais* do capitalismo.

Chamados de Estudos Subalternos e, posteriormente, de Estudos Pós-Coloniais, a dita tendência ganha força na América Latina a partir de reflexões e das mobilizações sociais que contestavam a *comemoração* dos 500 anos do *descobrimento* (invasão) do continente.

Con la conquista de las sociedades y las culturas que habitaban lo que hoy es nombrado como America Latina, comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años despues, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implicó, de una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, antes de todo, de sus clases dominantes. Aunque moderado por momentos frente a la revuelta de los dominados, eso no ha cesado desde entonces (QUIJANO, 1992, p. 12).

Ao mencionar a *conquista* do continente, a citação trata, resumidamente, do capitalismo global e localiza este como concomitante da conquista da América (Latina). Aníbal Quijano foi certamente um dos nomes mais proeminentes desse movimento, que definiu a colonialidade como “uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista, [que] se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo” (QUIJANO, 2007, p. 93).

A linguagem de Quijano, que, por vezes, soa erudita e apaziguadora, não exclui sua severa análise do que, nos termos de Franz Fanon (2008), constitui o *racismo colonial* como parte estruturante do sistema capitalista. Em síntese, a colonialidade corresponde ao “padrão colonial de poder capitalista” e é marcada por uma “heterogeneidade histórico-estrutural” (QUIJANO, 1992, p. 19). Ou seja, não se trata de um sistema único, homogêneo histórica ou geograficamente. Não significa os mesmos desencadeamentos históricos no centro e na periferia.

Trata-se de um sistema forjado no período histórico que ficou conhecido como o colonialismo – sistema de dominação territorial, social, religiosa, cultural e cosmológica entre metrópoles da Europa e as colônias invadidas, conquistadas e ocupadas – e “[...] como orden político *explícito* fue destruido” (QUIJANO, 1992, p. 14, grifo nosso). Mas se reconfigura de forma planejada pelo centro de poder e segue operante na geopolítica mundial, na qual o poder é definido como:

[...] una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales [...] (QUIJANO, 2007, p. 96, grifo do autor).

Como veremos, ainda que marcadas pela heterogeneidade histórico-estrutural mencionada por Quijano (1992), as etapas do padrão colonial de poder capitalista apresentam constantes (o que configura seu padrão) da ideologia que se pretende consenso universal. São dotadas, ainda, do recurso da coerção – este de exclusividade do Estado – e se estruturam a partir da hierarquização racial, de gênero e social. Trata-se da “subjetividade moderno-colonial”⁶ (QUINTERO, 2017, p. 429, tradução nossa) e o que Maldonado-Torres (2008) cunhou como o *paradigma de guerra* do padrão colonial de poder.

⁶ “subjetividad moderno/colonial”.

E é fundamental, ainda, o entendimento de que toda a violência perpetrada pelo processo colonialista e que se transforma na colonialidade presente, ou no padrão colonial de poder capitalista, tem uma vítima principal, que é a *mulher de cor* (LUGONES, 2008). Entendo que seja importante darmos atenção ao que desenvolveu a autora María Lugones, já que ela articula, em sua análise, uma peça ausente na definição de Quijano (1992).

Logo, ainda que nenhuma parcela da sociedade tenha sido tão violentada pelo padrão colonialista de poder capitalista, a teoria social, e aí incluímos as análises de Quijano (1992), não enxergaram as mulheres de cor, o que Lugones (2008) vai chamar de *indiferença*. Ainda de acordo com Lugones (2008), Quijano sequer conceitualiza o fenômeno gênero, adotando uma visão hegemônica a respeito. Seria esta a visão de gênero:

Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género [...] están inscriptos con mayúsculas y hegemónicamente en el significado mismo del género (LUGONES, 2008, p. 78).

Essa é, sem dúvida, uma contribuição fundamental do movimento teórico em torno do conceito de colonialidade, pois questiona a ideia do papel social atribuído às mulheres, ideia que é comumente tratada como algo natural, como algo universal. Essa ideia tem, afinal, um espaço estrutural no padrão de poder e de subalternização de grande parcela da população mundial: aquelas que serão designadas como “mulheres”.

Para esta pesquisa, esse ponto é, sensivelmente, mais relevante que a própria conceitualização da colonialidade, já que as mulheres indígenas são as protagonistas da pesquisa de campo, e seus testemunhos foram as bases do argumento teórico do presente trabalho. Então, segundo Lugones, nos próprios termos de Quijano, a colonialidade seria:

Un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas (LUGONES, 2008, p. 79).

A autora defende a hipótese de a divisão de gênero a partir do sexo ser uma característica constitutiva da modernidade, imposta por meio da colonialidade, o que vai chamar de *sistema moderno colonial de gênero*. Para alcançar tal formulação, Lugones realizou uma pesquisa sobre dois marcos teóricos: a questão da

interseccionalidade, desenvolvido pelas feministas de cor dos Estados Unidos (EUA), e o padrão colonialista de poder capitalista, de Quijano.

Em sua análise, Lugones (2008) explica a importância do entendimento da interseccionalidade, a qual reside em demarcar conceitualmente as mulheres de cor, pois é como se elas não existissem na teoria social, já que “[...] la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen em la intersección [...]” (LUGONES, 2008, p. 82). Ou seja, quando se usa apenas o termo “mulher” ou “pessoas negras/indígenas” não conseguimos teorizar sobre a experiência das mulheres negras e indígenas.

Assim, Lugones (2008) postula que a teoria social tem silenciado o lugar de existência de toda uma parcela da sociedade, a partir do método que ela chama de *divisão categorial*: “Género, raza, clase han sido pensadas como categorías. Como tales, han sido pensadas como binarias: hombre/mujer, blanco/negro, burgués/proletario. El análisis de categorías ha tendido a esconder la relación de intersección entre ellas [...]” (2008, p. 76, em nota de rodapé).

A pesquisa de Lugones afirma que este sistema foi capaz, em determinadas situações, de introduzir “[...] diferencias de género donde, anteriormente, no existía ninguna” (2008, p. 86). A autora aponta, ainda, que, mesmo para a implementação da religião católica, “reemplazar esta pluralidad espiritual ginecrática con un ser supremo masculino, como lo hizo el cristianismo, fue crucial para someter a las tribus” (p. 89). Para sustentar esse argumento, Lugones utiliza exemplos de pesquisas baseadas em perspectiva histórica de diferentes nações e sociedades originárias, já que:

Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas nos rota el eje de comprensión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones, y de las economías. Es decir, por un lado la consideración del género como imposición colonial – la colonialidad del género en el sentido complejo – afecta profundamente el estudio de las sociedades precolombinas, cuestionando el uso del concepto “género” como parte de la organización social (LUGONES, 2008, p. 92-93, grifo da autora).

2.1 MARCO TEMPORAL E SUBJETIVIDADE MODERNA

O marco temporal da modernidade é o outro aspecto caro à teoria dos Estudos Pós-Coloniais. O surgimento do “capitalismo mundial” do colonialismo europeu é também o ponto de partida da era moderna. Essa premissa é aceita neste trabalho e, portanto, seguindo a linha teórica “Cultura, Colonialidade/Decolonialidade e Movimentos

Sociais”, do Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina (PPGICAL), da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), este trabalho entende “[...] o surgimento da Modernidade, não como compreendida pela Europa, a partir do Século das Luzes, porém, desde finais da Idade Média e seu nascimento em 1492 quando *Abya Yala* é invadida pela Península Ibérica” (LEDEZMA; GUANAES, 2016, p. 20, grifo dos autores).

O marco temporal acerca do início da Era Moderna fica a cargo do historiador/filósofo argentino Enrique Dussel, que dedica grande parte de sua extensa obra em defender, a partir de uma *práxis* filosófica, que o mundo, tal qual o conhecemos hoje, começa com a invasão ibérica ao continente americano. De acordo com Dussel (1994), o surgimento do caráter expansionista do capitalismo está relacionado com a passagem do centro político internacional do Mar Mediterrâneo para o Oceano Atlântico, e a primeira colônia conquistada pela Europa fora de seu território geográfico.

Para sustentar esse argumento, Dussel teve que desconstruir análises da “História Universal”, consagradas por autores celebrados em universidades de todo o mundo, como Hegel, Habermas, Kant, Descartes, entre outros:

Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de América no es un determinante constitutivo de la Modernidad. Deseamos demostrar lo contrario. La experiencia no sólo del “descubrimiento”, sino especialmente de la “conquista” será *esencial* en la constitución del “ego” moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad “centro” y “fin” de la historia (DUSSEL, 1994, p. 28-29, grifos do autor).

O que ao autor começa a descrever, no trecho acima, sobre o ego moderno, é descrito antes, por ele próprio, como o “‘eurocentrismo’ – y su componente concomitante: la ‘falacia desarrollista’” (DUSSEL, 1994, p. 19, grifos do autor). Essa formulação está em um sentido de crítica à subjetividade coletiva que propõe (ou impõe) a Modernidade.

Na obra *El encunbrimento del outro: Hacia el origen del mito de la modernidad*, Dussel defende que essa forma de pensar do europeu moderno terá sua origem na península Ibérica, mais precisamente na Espanha, no alvorecer de seu período renascentista como produto filosófico da reconquista de Granada. Para o autor, esse episódio é fundador da prática de alteridade (ou a falta dela) relacionada à subjetividade moderna: “la originaria ‘experiencia’ de constituir al Otro como dominado [...], del dominio del *centro* sobre una *periferia*” (DUSSEL, 1994, p. 17-18, grifos do autor).

Dessa forma, a subjetividade moderna – portadora do mito que “[...] autodefine la propia cultura como superior, más ‘desarrollada’ [...] [e] determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una [...] ‘inmadurez’” (DUSSEL, 1994, p. 86, grifos do autor) – vai incorporar o que Dussel denomina “la ‘falacia desarrollista’” do projeto colonial (1994, p. 19, grifo do autor). Trata-se do categórico mito civilizatório, no qual o conquistador estaria disposto a destruir uma outra cultura, utilizando recursos de violência. Nesse mito, “[...] el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización” (DUSSEL, 1994, p. 86).

É com essa ideia que se dará a invasão e conquista do território que hoje conhecemos como América Latina, o qual também demonstra, de maneira generalizada, a essência das relações estabelecidas com as sociedades nativas. Tais relações vão acarretar no maior genocídio conhecido pela historiografia humana⁷. A dita carga ideológica, que definia como *emancipadora* a “praxis irracional y violenta” (DUSSEL, 1994, p. 99), seria sustentada pelo mito do sujeito europeu como o resultado mais atualizado do único desenvolvimento possível para todo o conjunto da humanidade (DUSSEL, 1994).

Os autores constatarem que a colonialidade presente na modernidade articula, a partir “del complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea” (QUIJANO, 1992, p. 14), uma justificativa para os assassinatos em massa, práticas de tortura, escravidão, perseguição religiosa, entre outras violências utilizadas na conquista dos territórios da América Latina. O paradigma de guerra, nesta etapa do padrão colonial de poder capitalista, seria, assim, legitimado como uma “guerra justa”, na lógica de que os fins justificam os meios.

Contudo, a autoproclamação de uma alegação emancipadora da barbárie carrega a barbárie no próprio seio. Nesse sentido, Dussel adverte: “La Modernidad, como mito, justificará siempre la violencia civilizadora – en el siglo XVI como razón para predicar el cristianismo, posteriormente para propagar la democracia, el mercado libre, etcétera [...]” (1994, p. 98).

Percebe-se que reescrever a história da região, na recente “História Mundial”, é, por si só, uma ação em contramão ao discurso hegemônico. A ideologia da

⁷ “La escala de ese exterminio (si se considera que entre el área azteca-maya-caribe y el área tawantinsuyana fueron exterminados alrededor de 35 millones de habitantes, en un periodo menor de 50 años) fue tan vasta que implicó no solamente una gran catástrofe demográfica, sino la destrucción de la sociedad y de la cultura” (QUIJANO, 1992, p. 13). Também consta o estudo dos paranaenses Marcelo Grondin e Moema Viezzer, *O Maior genocídio da história da humanidade: mais de 70 milhões de vítimas entre os povos originários das Américas (Resistência e sobrevivência)*, publicado em 2018.

modernidade também foi muito eficiente em depositar idealizações históricas que camuflavam o surgimento desse “sistema-mundo” em acontecimentos científicos e/ou no campo das artes, assim como a ocupação do território da América Latina foi camuflada em discursos salvacionistas. Por isso, a necessidade de uma carga ideológica que auxiliasse a investida colonial é um tema fundamental e recorrente para o pensamento crítico da região.

Assim, nosso marco teórico consagra a premissa de que o sistema/mundo atual nasce com séculos de vínculos coloniais que significaram – para os povos originários da região e para a diáspora sequestrada do continente africano – um sistema de guerra, morte, discriminação e servidão que persiste até os dias atuais. Além disso, tem-se em conta que a condição de colonialidade afeta de forma diferenciada as diferentes parcelas das nossas sociedades e que o fator interseccional de raça/gênero vai ser estruturante nessa diferenciação.

2.1.1 O Estado *criollo* como aprimoramento do padrão colonial de poder capitalista

A análise da manutenção do padrão de poder capitalista, no modelo de Estado, será importante no decorrer deste estudo, já que este é a instituição que se mantém como “centro de control del poder” (QUIJANO, 2005, p. 37). Portanto, aqui será realizada uma breve análise desse fato histórico, na busca por compreender as raízes das estruturas de violência e nos oferecer outras perspectivas da nossa própria História, aparentemente, pertencente, mais que tudo, apenas ao mundo dos homens brancos.

Falo dos *Libertadores da América*, no que tange às independências da colonização espanhola, mas também no caso da colonização portuguesa no Brasil (BR), da figura de Dom Pedro I: grupo de homens a quem são atribuídos os processos da suposta libertação dos Estados ao controle das metrópoles. Alguns estudos apontam esses homens como os responsáveis por disseminar as primeiras *ideias integracionistas* da região.

Na contramão desse pensamento, o estudo de Celso Furtado sobre *A Formação Econômica da América Latina* (1970) identifica dois movimentos do processo:

De um lado, surge uma burguesia europeizante, que pretende liquidar com decretos o passado pré-colombiano e colonial, que busca integrar as distintas regiões nas correntes em expansão do comércio internacional; de outro, manifestam-se forças tendentes a romper as estruturas de dominação impostas pelo regime colonial, que visam a integrar as massas indígenas no quadro político-social e a definir uma personalidade cultural autônoma (FURTADO, 1970, p. 44).

A primeira proposta foi a triunfante no processo de independência das colônias, inclusive entre os *libertadores*. Conforme Souza (2012), fazem parte desse grupo os conhecidos nomes de: Francisco de Miranda, Gaspar Rodríguez de Francia⁸, Bernardo O'Higgins, Miguel Hidalgo, Mariano Moreno, José de San Martín e Simón Bolívar.

Vale ressaltar que grande destaque é conferido para os dois últimos, sobretudo Bolívar, que é considerado o primeiro grande líder do movimento integracionista do continente (SOUZA, 2012; PARRA HINOJOSA, 2015) e teve seu nome convertido em um processo revolucionário, o que lhe atribui conotações de um pensamento de libertação e integração popular – poderia ser dito antissistêmico, contra-hegemônico, descolonial: o *bolivarianismo*. Mas aí reside uma inconveniência histórica:

Representante conspícuo dessa corrente liberal é o Libertador Simón Bolívar que em decretos de 1824 e 1825, expedidos em Trujillo e Cuzco, decreta a dissolução de comunidades indígenas, constituindo a propriedade privada camponesa e declarando proprietários das terras que tinham em sua posse os “denominados índios”, a fim de que possam “vendê-las ou aliená-las de qualquer modo”. Essas medidas não chegaram a ser postas em práticas nessa época, mas constituem uma clara indicação do espírito europeizante dos líderes das guerras de independência (FURTADO, 1970, p. 44, em nota de rodapé, grifos do autor).

Se de um lado os libertadores da América forjaram o rompimento das relações coloniais, por outro auxiliaram e endossaram uma política nada libertadora para as populações originárias da região. Esse grupo de homens, pertencente à elite *criolla*, tinha fortes inspirações liberais da recente Revolução Francesa, sendo que a predominância de um pensamento universalista (cristão ocidental), convicto do direito à propriedade privada, excluía a possibilidade de convivência com as culturas ancestrais do continente (LÓPEZ, 2004 *apud* LÓPEZ, 2009).

Esses aspectos me levam a acreditar que as campanhas independentistas atuaram como agentes de aprimoramento do padrão colonial de poder capitalista, visto que instauraram as repúblicas que deram abertura a má fase de desenvolvimento, alinhada aos interesses do centro de poder, dentro da fase acumulativa da modernidade correspondente ao “coração da Europa” (HEGEL, [s. d.] *apud* MIGNOLO, 2017, p. 4). Por exemplo, do ponto de vista econômico, o processo não esteve marcado

⁸ Há uma ressalva quanto ao nome de Gaspar Rodríguez de Francia, cujo modelo adotado para o Paraguai não consistia, necessariamente, na inserção subordinada na divisão internacional do trabalho (LEÓN NÚÑES, 2015).

por uma independência plena dos aparatos das metrópoles europeias, vide o acercamento das relações comerciais estabelecidas com a Inglaterra (FURTADO, 1970).

Nesse sentido, a perspectiva da teoria da/pela decolonialidade e de propostas teóricas da Epistemologia do Sul, do autor português Boaventura de Souza Santos⁹, entende que a condução e a ideologia posta em prática em muito se assemelharam com o conceito de eurocentrismo trabalhado anteriormente. Isso se evidencia no formato de Estado consolidado e pelo grupo político que ocupa os espaços de poder.

Não obstante, Mignolo (2000, p. 68-70) assume que as independências de Bolívar constituem um movimento de decolonização, fruto de uma “doble conciencia criolla”, na qual, em uma parte, começa a notar a “diferencia colonial” em relação à Europa, num sentido geopolítico; e, por outra, reproduz internamente a relação de hierarquia racial:

La diferencia colonial se transformó y reprodujo en el período nacional y es esta transformación la que recibió el nombre de “colonialismo interno.” El colonialismo interno es, pues, la diferencia colonial ejercida por los líderes de la construcción nacional. Este aspecto de la formación de la conciencia criolla blanca es el que transformó el imaginario del mundo-moderno/colonial y estableció las bases del colonialismo interno que atravesó todo el período de formación nacional [...] (MIGNOLO, 2000, p. 68, grifo do autor).

Essa noção lança luz sobre a possibilidade de relações hierarquizadas serem estabelecidas na região colonizada, mesmo internamente, o que para alguns autores será entendido como o fenômeno de *colonialismo interno*¹⁰. Entendo, assim, que as campanhas independentistas foram processos decoloniais em senso estrito, gerando contribuição histórica, mas, de forma lastimável, também atuaram como agentes da expansão do pensamento moderno e, por consequência, do padrão colonial de poder capitalista.

[...] Los que logran asumir finalmente el control del proceso estatal forman, de un lado, una reducida minoría de origen ‘europeo’ o ‘blanco’, frente a la abrumadora mayoría de ‘indios’, de ‘negros’ y de sus correspondientes ‘mestizos’. [...] Esas poblaciones no sólo estaban legal y socialmente impedidas de tomar alguna participación en la generación y en la gestión del proceso estatal, en su condición de siervos y de esclavos, sino que además, no habían dejado de ser poblaciones

⁹ O autor expõe essa perspectiva na obra *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur* (2010, p. 29-31).

¹⁰ A noção de colonialismo interno é anterior à teoria da/pela decolonialidade, tendo inclusive Quijano feito um contraponto com esse conceito, afirmando se tratar do poder racista/etnicista, dentro do espectro Estado-Nação que ele descreve e que “tendría sentido sólo desde una perspectiva eurocéntrica” (QUIJANO, 2007, p. 93, em nota de rodapé). Contudo, contaremos com essa abordagem pelo fato de que ela enfatiza as relações internas do padrão colonial de poder capitalista.

colonizadas en tanto 'indios', 'negros' y 'mestizos' y, en consecuencia, tampoco tenían opción alguna de participar en el proceso estatal. La sociedad continuó organizada, largamente, según el patrón de poder producido bajo el colonialismo. (QUIJANO, 2005, p. 36, grifos do autor).

Constatamos que os Estados colonizados reproduziram as hierarquias sociais com traços de colonialidade, de maneira interna, em conluio com as elites colonialistas, fora desses mesmos Estados. Na América Latina, esse fenômeno é composto pela hierarquia racializada, como um dos desdobramentos marcados da colonialidade, dentro do espectro Estado-Nação, ou seja:

Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de "asimilados" (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006, p. 410, grifo do autor).

Assim, é sabido que ditos libertadores lograram resultados de suas campanhas independentistas a partir de negociações com políticas de concentração de poder para as elites brancas, configurando um colonialismo interno na região. Não se trata aqui de fazer juízos de valor a respeito dos personagens emblemáticos do processo de independência formal e formação dos Estados, mas sim apontar que foi um erro histórico, para a integração e soberania regional, excluir as camadas populares dos espaços de poder e da constituição estatal.

Mesmo sob juízo de valores liberais, o pensamento libertador tinha projeções progressistas para a época, porém o mesmo não se pode dizer daqueles que ocuparam os Executivos dos recém-formados Estados:

Inmediatamente después de la consolidación de la victoria anticolonial, al promediar la segunda década del siglo XIX, en el área hispana ya está en debate la cuestión del carácter del Estado y los problemas de ciudadanía. [...] Y la población 'india' será percibida pronto como un problema para la implantación del moderno Estado-Nación, para la modernización de la sociedad, de la cultura. Así, en el debate político latinoamericano se instala, desde la partida, lo que se denominó por casi dos siglos, el 'problema indígena'. Se podría decir, en verdad, que tal 'problema indígena' es coetáneo con la fundación de las repúblicas iberoamericanas (QUIJANO, 2005, p. 37-38, grifos do autor).

Assim, o "problema indígena" (MARIÁTEGUI, 2008, p. 54) é uma das características que permanecerão sobressalentes no desenvolver da história pós

independência, já que também “a forma tradicional do desenvolvimento, no quadro da divisão internacional do trabalho que surgiu na época do Pacto Colonial e se consolida na primeira fase da Revolução Industrial, contribuiu para consolidar a fragmentação regional” (FURTADO, 1970, p. 19).

Conclui-se que essas são as origens do Estado moderno na América Latina: uma instituição indispensável para as etapas seguintes do padrão colonial de poder capitalista. Fincadas as bases no pensamento moderno – que, somado à definição das fronteiras, de forma alheia aos aspectos culturais, são efeitos catalisadores de uma real desintegração popular do continente –, torna-se mais fácil a reprodução da condição de colonialidade.

2.2 A COLONIALIDADE COSMOLINGÜÍSTICA

Como um dos desprendimentos da colonialidade e, portanto, do padrão colonial de poder capitalista, a *colonialidade do saber* entende que o eurocentrismo e a subjetividade moderna são a perspectiva que universaliza o conhecimento e as formas de conhecimento. Por esse mesmo motivo, rejeita outros saberes, a partir de uma perspectiva do racismo colonial (FANON, 2008).

Walter Mignolo (2017) vai nomear essa disputa como a geopolítica do conhecimento, que coloca o acúmulo teórico ocidental como superior às demais formas de saberes, ou mesmo como o conhecimento único (universal) eurocêntrico. Ainda conforme Mignolo, a “[...] hierarquia linguística na qual o eurocentrismo foi fundamentado [...] controla o conhecimento não somente pela dominância das próprias línguas, mas também das categorias em que o pensamento é baseado” (2017, p. 12).

A partir das premissas estabelecidas acerca da condição de colonialidade e da formação do Estado como etapa indispensável para a sofisticação dos mecanismos de dominação, proponho aqui a análise de aspectos que envolvem a colonialidade do saber dentro da Comunicação Social de uma sociedade colonizada. Para isso, o ponto de partida será a forma elementar de comunicação das sociedades: a língua. Nesse sentido, Rainer Hamel apresenta os seguintes dados:

Hoy en día contamos con alrededor de 6.500 grupos y pueblos etno-lingüísticos en el mundo que comparten los espacios físicos y políticos de menos de doscientos Estados soberanos. Por lo tanto, el Estado monolingüe y mono-cultural es una utopía en el mundo actual, aunque este ideal exista todavía muy vigorosamente en las ideologías y políticas occidentales (HAMEL, 2013, p. 32).

Ao longo dos últimos 5 séculos, para as Américas, tal utopia descrita pelo linguista mexicano tem resultado na perda de memórias e conhecimentos de diferentes culturas originárias do continente, dado que, em algumas sociedades da América Latina, sobretudo entre as nações originárias do continente, a fala e a memória oral constituem uma das principais formas de expressão e transmissão de saberes. A riqueza linguística da América Latina reflete a realidade de um continente de diversas nações, culturas e saberes diferenciados, como ilustra a **Tabela 1**:

Família Linguística	Número de famílias	Número de línguas	Países que compartilham a família
Arawak	1	41	11
Tupi-gurani	1	38	8
Caribe	1	34	6
Maya	1	30	4
Tukano	1	23	5
Pano	1	21	3
Otomangue	1	18	6
Chibcha	1	18	6
Jê	1	15	1
Yuto-Nahua	1	11	2
Mondé	1	8	1
Guahibo	1	7	2
Tupari	1	6	1
Enlhet-Enenlhet	1	6	1
Guaycurú	1	6	3
Mixe-Zoque	1	6	1
Jivaro	1	5	2
Takana	1	5	2
Barbacoa	1	4	2
Sáliba	1	4	2
Hokana	1	4	1
Misumalpa	1	4	1
Família com 3 línguas	8	24	1-3
Família com 2 línguas	13	26	1-3
Família com 1 língua	27	27	1-6
Línguas independentes	29	29	1-2
TOTAL	99 famílias	420 línguas	

Tabela 1 – Famílias linguísticas da América Latina.
 Fonte: SICHRA (2009b, p. 14, tradução nossa).

Contudo, as línguas originárias do continente estão sendo perseguidas e exterminadas desde o processo de invasão/conquista, em especial com a constituição dos Estados que demandavam uma língua única para satisfazer os anseios da elite *criolla* em aparentar uma nação moderna. Esse processo, que, neste trabalho, chamarei de

colonialidade cosmolinguística, segue até os dias atuais de forma aprimorada. A denominação tenta categorizar um processo correspondente ao padrão colonial de poder capitalista, portanto histórico, de um conjunto de violências por vezes coercitivas que atuam como mecanismos de silenciamento. Nesta etapa, daremos atenção especial ao silenciamento provocado no âmbito linguístico.

A respeito dos mecanismos de silenciamento no âmbito linguístico, o Centro de Educación y Comunicación para Comunidades y Pueblos Indígenas (CECOPI), organização que atua junto às províncias aimara, na BO, e que fundou a Rádio Atipiri na cidade de El Alto, desenvolveu a cartilha *Manual de capacitación sobre el Derecho a la Comunicación, para líderes y lideresas en los municipios de El Alto, Pucarani, Viacha y Tiahuanacu*. Nesse material, apresentam a teoria da *Pedagogia do Medo*: “Una pedagogía donde decían ‘convíértete o muere’” (CECOPI, [2014], p. 8, grifo do autor), na qual o medo seria um mecanismo de silenciamento.

Más allá de una recopilación histórica de cómo ha sido el proceso de la conquista lo que nos interesa es lograr la reflexión interna y colectiva de lo que ha significado el proceso de la conquista en el miedo colonial, que implica haber silenciado a las y los aimaras, pues además del robo de la tierra, del territorio y las riquezas propias de América aparece el robo de la palabra y la posibilidad del decir, como esa posibilidad de expresarse desde la lengua y cultura propias (CECOPI, [2014], p. 9).

A formulação coletiva presente no manual entende que “existe un miedo cultural, afianzado desde 1492” (CECOPI, [2014], p. 7-8), e, por ser historicamente construído em base à uma memória histórica da violência racista sofrida pelos aimara e as aimara, no período colonial, segue operante na atualidade, gerando características como a timidez, de forma constante, entre as e os aimara. “Y esto, a su vez, no nos permite denunciar una serie de abusos porque nos hicieron creer que nuestra palabra, nuestro idioma y nuestra voz son despreciados” (p. 8).

Acredito que a perspectiva da Pedagogia do Medo¹¹ dá nome ao efeito de uma violência silenciadora. Essa violência silenciadora pode acontecer de diferentes formas, com diferentes mecanismos de silenciamento, a partir do que chamamos de colonialidade cosmolinguística, por ser ferramenta de manutenção da ordem atual, isto é, o padrão colonial de poder capitalista. E, tal qual a colonialidade cosmolinguística, o medo pode manifestar-se de diferentes maneiras. Uma delas, que pretendemos abordar em

¹¹ É comum nas discussões de movimentos sociais indígenas, pelo menos da cidade do Alto, a questão da colonização dos sentimentos, sendo o medo um dos assuntos mais abordados pelas análises. Desde novembro de 2019, com o acirramento do racismo colonial na BO, que resultou na interrupção do mandato de Evo Morales Ayma, o debate do medo colonial tem sido objeto de interpretação de publicações tais como a do periódico *Resumen Latinoamericano* (BOLÍVIA..., 2020, s. p.).

nosso estudo, é o abandono da língua própria pela falta de prestígio que essa língua tem dentro das políticas públicas, das instituições ou determinados cenários sociais.

Ainda conforme a CECOPI ([2014], p. 9), sob “[...] el punto de vista social y cultural, el miedo también es una emoción impuesta que puede ser aprovechada para generar resignación en las personas, organizaciones sociales, y/o culturas para potencializar la situación de dominantes/dominados”. Assim, a categorização da Pedagogia do Medo se dá a partir do sentimento da vítima, como resposta ao que implica a utilização da coerção como recurso de controle/poder.

Para Frantz Fanon, “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura” (2008, p. 50). Na memorável obra *Pele negra, máscaras brancas*, o autor aborda as “cissiparidades” herdadas do processo colonial, na comunicação de uma cultura colonizada. Nesse sentido, os desdobramentos da conquista colonial se refletem no âmbito da linguagem, à medida que a fala entre comuns se dá de forma diferente ao trato com indivíduos exógenos.

Fanon apresenta o problema da seguinte formulação: “o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa” (FANON, 2008, p. 34). A afirmação se dá na esteira do entendimento de que “falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33). Dessa forma, são realizadas, a partir do uso das línguas – e de toda a cosmologia que estas carregam –, possibilidades desiguais entre nações colonizadas e colonizadoras.

A perspectiva revolucionária do autor aponta que existe, sim, uma geopolítica das línguas no padrão colonial de poder capitalista. Não está num sentido de que o homem negro não deva falar o francês, como forma de autoafirmação cultural, mas compreende, ainda, que a potência embutida na linguagem e no conhecimento da língua é conhecer também os seus cosmos, ou “o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito” (FANON, 2008, p. 34).

A conquista das línguas foi um dos mecanismos de silenciamento fundamentais da investida colonial. Durante o período colonial, uma das estratégias desenvolvidas pela metrópole para a exploração da mão de obra indígena era a categorização de alguns idiomas nativos como *línguas gerais*, que seriam aprendidas tanto por colonos, quanto pelos jesuítas que se encarregavam da evangelização. Foi o caso dos “[...] náhuatl en Mesoamérica, el quechua y el aimara en los Andes y el guaraní en el Oriente sudamericano [...]” (LÓPEZ, 2009, p. 28).

Dada essa perspectiva – ainda que a convenção de línguas gerais tenha acontecido e isso representava um certa autonomia para as populações nativas –, era objetivo das incursões linguísticas, tanto por parte de colonos quanto da Igreja, um controle sociolinguístico com fins evangelizadores. López aponta que, por exemplo, a proibição do idioma aimara se deu quando foi decidido “[...] hacer del quechua la lengua general de la evangelización andina, a fines del siglo XVI [...]” (2009, p. 29).

López também indica a importância das línguas espanhol e português, à época da invasão europeia, como disseminadoras da palavra das missões jesuíticas:

Pero la abolición de ese multiculturalismo *de facto* que existió en la Colonia no benefició a los pobladores originarios de América, en cuanto las nuevas repúblicas, inspiradas en el modelo liberal francés temprano heredado de la Revolución francesa, buscaron más bien imponer una sola visión del mundo – la cristiano-occidental – y un solo idioma – por lo regular, el castellano o el portugués – como instrumentos que contribuirían a construir el Estado-nación anhelado (LÓPEZ, 2009, p. 31, grifo do autor).

Podemos considerar, por exemplo, no BR, os últimos dados da Fundação Nacional do Índio (Funai) e do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que catalogam aproximadamente 274 idiomas sobreviventes (IBGE, 2012), dos mais 1.500 idiomas que existiam apenas no território demarcado como BR (FREIRE, 2016). Os dados revelam uma perda irreversível para a região, sobretudo para essas sociedades.

Nesse sentido, consta o *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina*, produzido em 2009 junto ao Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e ao Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB Andes)¹². São apresentados dados geográficos, demográficos e sociolinguísticos de 21 países, desde o sul da Patagônia até o México, resultando em um estudo que envolveu 522 nações indígenas do continente (AASEN, 2009).

O grupo de pesquisadoras e pesquisadores que estiveram envolvidas/os no atlas revelam um cenário preocupante para as línguas originárias do continente:

Casi un quinto de los pueblos ha dejado de hablar una lengua indígena. Se trata de 44 pueblos indígenas que utilizan como única lengua el castellano y 55 pueblos que emplean únicamente el portugués. Es muy revelador que la mayor pérdida lingüística tenga lugar en las áreas de primer contacto con los colonizadores (costa noreste de Brasil, Andes norte de Colombia) y donde se originaron las relaciones más tempranas entre indígenas y estados (SICHRA, 2009b, p. 13).

¹² Ver Aasen (2009), López (2009), Melià (2009) e Sichra (2009a, 2009b).

Na série de estudos reproduzidos pelo atlas (SICHRA, 2009b), estão apresentadas as características sociolinguísticas divididas em regiões, não necessariamente respaldadas nas fronteiras modernas:

- a) Patagônia e Ilha de Páscoa, que abarca a Patagônia argentina, a Patagônia chilena e a Ilha de Páscoa;
- b) O Chaco Ampliado, onde se insere o Chaco argentino, boliviano, as populações indígenas do Uruguai e todo o território paraguaio;
- c) Amazônia, naturalmente o capítulo mais extenso do atlas, que vai tratar da região que envolve BR, BO, Peru, Equador, Colômbia e Venezuela, e ainda identificada como macrorregião sociolinguística também para a Guiana, Guiana Francesa e Suriname;
- d) Orinoquia, que estaria respaldada pelas margens do Rio Orinoco, no território da Colômbia e da Venezuela;
- e) Andes, que cobre desde a Argentina, Chile, Equador, Colômbia, até a Venezuela;
- f) Planície da Costa do Pacífico, onde constam apenas Equador e Colômbia;
- g) Caribe Continental, que trata do caribe venezuelano, colombiano e panamenho;
- h) América Central Baixa: o restante do território panamenho e também Costa Rica, Nicarágua, El Salvador e Honduras;
- i) Mesoamérica, com Guatemala, Belize e o México mesoamericano;
- j) Oasisamérica Latino-Americana, que abarca alguns territórios do norte e noroeste mexicano, mas como macrorregião cultural se estende até o estado de Utah, nos EUA.

A partir das dez regiões sociolinguísticas identificadas pelo atlas, a pesquisa de campo realizada para esta dissertação se subscreve nas 2ª e 5ª regiões. Seguiremos nessa ordem, tendo antes a abordagem de aspectos da colonialidade cosmolinguística sofrida pelos povos guaranis e as comunidades chaquenhas, no PY. Em seguida, serão analisados dados que tratam das condições da língua aimara na BO.

2.2.1 Paraguai guarani

Desde 1992, com a implementação da Educação Bilíngue, o PY reconhece o guarani como língua oficial. Em guarani, *Avañe'ẽ* significa a “língua das pessoas” e é como é chamada a língua escrita. Já o nome da língua falada é *Jopará* (que significa “mistura”), usada com trocas linguísticas com o espanhol, mas, no geral, refere-se ao guarani oficializado e que teve a gramática publicada para a Educação Bilíngue paraguaia como guarani paraguaio, com intuito de diferenciar das outras variantes da língua.

Responsável pela parte que toca ao PY, no *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina*, o antropólogo Bartomeu Melià, que cataloga 20 populações etnolinguísticas no país, propõe a divisão das populações originárias entre a região oriental e o Chaco. Para a primeira região, é-lhes atribuída uma filiação amazônica, por estarem inseridos dentro do complexo e extenso tronco linguístico Tupi-guarani (que conta com uma variedade de 26 línguas, das quais sete são faladas no PY), enquanto, na região do Chaco, dá-se uma variedade maior de famílias linguísticas (MELIÀ, 2009).



Fotografia 1 – Criança mbyá no *tekoha* Naranjito (PY)
Fonte: Própria autora (2018).

Das sete línguas guaranis faladas no PY, seis constam de populações indígenas: Aché, Avá-guarani, Mbyá, Pãi-Tavyterãs (no BR se denominam Kaiowás), Guaranis Ocidentais e os Ñandevas. Destas, quatro se situam na região oriental e duas no noroeste chaqueño, junto à fronteira boliviana, “de donde transmigraron en fecha no tan lejana (1935)” (MELIÀ, 2009, p. 179).

No estudo explanado no atlas, Melià (2009) aponta, com preocupação, o dano que pode ter causado o contato das populações avá-guaranis da região do Alto Paraná e departamento de Canindeyu. O pesquisador explica que esse contato é fruto da alteração topográfica do alagamento provocado pela implementação da usina hidrelétrica de Itaipu, nos anos 1970, a qual, além de várias desgraças, forçou a sedentarização de muitas comunidades afetadas pela perda de território.

A inserção das populações como mão de obra prioritária das monoculturas da erva mate, e mais recentemente da soja, tem desdobramentos calamitosos em aspectos demográficos e culturais, inclusive afetando o uso das línguas próprias. Assim, a língua guarani falada pelos avá-guarani enfrenta dificuldades em ser transmitida para as novas gerações.

Segundo Melià, foi também nos anos 1970 que se deu um acercamento do Estado paraguaio junto às comunidades guaranis, com a construção das primeiras escolas de alfabetização sob uma “perspectiva assimilacionista” (MELIÀ, 2009, p. 183). Essas experiências usavam as línguas próprias das comunidades, de forma transitória, impulsionando a substituição destas pelo uso do guarani paraguaio ou do espanhol.

En la medida en que parte de la educación formal tiende a desarrollarse en situaciones escolares aisladas de la vida ordinaria, frecuentemente con profesores que desconocen la cultura y la religión guaraníes (y esto sucede no sólo con docentes extraños a la comunidad, sino con los miembros del propio pueblo que pasaron por un proceso de educación genérica “nacional”, generalmente fuera del contexto indígena), la educación en las escuelas, aunque poco desarrollada de momento, representa un real peligro para el futuro de los lenguas guaraníes. La tendencia parece ser que la lengua de uso más general sea el guaraní paraguayo, en realidad menos preciso, elegante y rico que el propio (MELIÀ, 2009, p. 182, grifo do autor).

Nesse ponto, deparamo-nos com uma questão de interesse para nossa análise sobre os mecanismos de silenciamento que constam na colonialidade cosmolinguística. A escola, como um espaço de intervenção do Estado, é um ator frequentemente citado nos estudos e relatos que tratam da perda dos idiomas. No PY, mesmo o guarani paraguaio foi alvo de perseguição estatal, contando em favorecimento do espanhol como a língua culta.

É o que nos conta o livro *El Periodismo de Guerra* (2013), de Bernardo Neri Farina, que narra as estratégias da imprensa paraguaia durante a Guerra Guasu (1865-1870) contra a Tríplice Aliança. Para explicar a geração de jornalistas que reportaram esse triste episódio, o autor recorda a implementação do sistema público da Educação Paraguaia, no governo Carlos Antônio López (1844-1862).

Ainda que, para Farina (2013, p. 22), o então presidente demonstrasse uma fé progressista na educação popular, de fato o uso do guarani paraguaio era proibido nas escolas, tendo “castigos físicos para quienes eran descubiertos conversando en la lengua natural de Paraguay”. Para ilustrar, o autor usa uma reportagem da escritora Josefina Plá, onde ela escreve: “no a la coerción del idioma vernáculo, ya que este podía practicarse ampliamente fuera de los colegios, sino a la alfabetización en castellano,

como imprescindible medio de ampliar la cultura” (PLÁ, [1992] *apud* FARINA, 2013, p. 23).

De toda forma, retomando o conteúdo do *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina*, um aspecto interessante que os dados revelam, e que foi confirmado com a pesquisa de campo realizada com comunidades no Alto Paraná, é que os avá-guarani têm consolidado uma cultura oral poliglota (MELIÀ, 2009). À época da realização do atlas, 67% dessa população já era bilíngue, incorporando diferentes variantes da língua guarani, como o mbyá, mas sobretudo o guarani paraguaio, e também o espanhol. E ainda:

Por razón de estar en la frontera con Brasil e ir muchos de ellos de visita o incluso pasar largas temporadas en el vecino país – que en realidad es el mismo territorio indígena tradicional –, el índice de hablantes de portugués alcanza 14,22%, lo que hace suponer un alto porcentaje de cuatrilingües entre ellos (MELIÀ, 2009, p. 181).

2.2.2 Chaco paraguaio

A região do Chaco, em sua totalidade, abarca grande parte do território paraguaio, mas também da Argentina e da BO. No PY, demarca-se o território chaquenho a partir do Rio Paraguay, ainda que seu território, enquanto bioma, caracterize-se por ser um pampa seco de vegetação xerófila, uma planície com longos períodos de estiagem, fazendo com que região não seja apropriada para a agricultura. Alterações recentes foram causadas devido à pecuária intensiva, que gerou a substituição de campos e montanhas por prados artificiais (MELIÀ, 2009).

A colonização dessa zona é muito distante dos processos gerais do continente. Segundo Melià (2009), não se pode dizer que houve sequer um período *criollo* na região, pois, devido a suas características geológicas desfavoráveis ao plantio, as nações chaquenas puderam permanecer “independentes” (p. 186) até as primeiras décadas do século XX.

Os primeiros contatos com a sociedade ocidental teriam ocorrido na eclosão da Guerra do Chaco (1832-1835), entre PY e BO, que “ha funcionado como una excusa para el avance militar en la región y el establecimiento de grandes latifundios ganaderos” (p. 186). E, mesmo após a guerra, o Estado paraguaio tinha pouca ou nenhuma presença ali.

Sólo con el fin de la dictadura, en 1989, el Estado marcó una creciente presencia e influencia. En lo que se refiere a los pueblos indígenas, ésta se manifestó

claramente, primero, en la implementación de la administración pública que planteaba la necesidad de entrar en los caminos comunicativos de la sociedad nacional; segundo, en la progresiva formalización de la escuela (MELIÀ, 2009, p. 186).



Fotografia 2 – Estrada de terra em Campo Loa, Chaco paraguaio
Fonte: Própria autora (2018).

Esses antecedentes históricos tendem a constar nos estudos sobre a região como uma explicação para a expressiva “estabilidad y lealtad a la lengua propia” (MELIÀ, 2009, p. 186). No entanto, Melià relata uma obra descritiva, grosso modo antropológica, datada de 1733, escrita por um padre espanhol chamado Pedro Lozano, o qual, conforme o próprio Melià, é o ponto de partida para os estudos etnográficos chaquenhos, até hoje. Em dita publicação, Lozano teria enumerado 52 nações chaquenhos diferenciadas por língua, sendo que, inclusive, a palavra *chaco* significava “la multitud de naciones que pueblan esta región” (1733 *apud* MELIÀ, 2009, p. 184).

Em caso esses dados fossem concretos, contrastados com o número de 5 famílias linguísticas (Chiriguaná, Mataco-Mataguayo, Enhelt-Enenhelt, Mbyá-Guaicurú, Zamuco), divididas em 14 etnias, leva-se ao questionamento se, de fato, essa região atravessou tão longo período longe das violências que são de praxe na história da sociedade ocidentalizada. Ainda assim, o estudo de Melià (2009, p. 186) sugere que o cenário do Chaco “vendido y revendido” a interesses privados só se torna ostensivo quando já bem entrado o século XX.

Nesse sentido, vale apresentar a experiência junto às comunidades nivaclés, pertencentes à família linguística Mataco-Mataguayo, a mais antiga do Chaco (TOVAR, 1984 *apud* MELIÀ, 2009). A maioria das comunidades nivaclés ficam em zonas rurais, na região do Pilcomayo. Não obstante, Melià aponta um movimento de urbanização, ao afirmar que, em 2009, já existam significativas “comunidades obreras” na cidade de Filadélfia e Colônia Fernheim (MELIÀ, 2009, p. 192).

Essas cidades são conhecidas pela expressiva presença menonita (**Fotografia 3**), o que dá sentido aos resultados do estudo de Melià, que cataloga 167 pessoas que falam o idioma alemão-menonita “con su mayor incidencia en los grupos de cuarenta a setenta años” (p. 192). A presença menonita é uma questão que merece atenção, já que grande parte do território é de seu pertencimento, o que lhes confere grande potência na correlação de forças da área.



Fotografia 3 – Celebração da data do fim da Guerra do Chaco; ao fundo, estudantes menonitas em formação na praça de Filadélfia (PY)
Fonte: Própria autora (2018).

O estudo produzido por Ben Nobbs-Thiessen (2018 [2017]) relata que a instalação da colônia de Fernheim (a primeira colônia menonita no Chaco paraguaio) ocorreu em 1931, por um grupo de fazendeiros menonitas russos em busca de refúgio do governo soviético. Já Melià aponta a chegada desses colonos russos anabatistas com

ascendência germânica um pouco antes, no ano de 1927, como a primeira e mais profunda colonização do Chaco (MELIÀ, 2009).

Los menonitas, que llegaron al Paraguay en oleadas sucesivas y de procedencias diversas – Canadá, Rusia, México, Estados Unidos – recibieron gran ayuda también de los indígenas en sus primeros tiempos. Después esos pueblos chaqueños vieron sus tierras usurpadas por los nuevos colonos, sus territorios de caza cerrados y sus fuentes de subsistencia aniquiladas, pasando a ser pobres y extranjeros en su propia tierra. No sólo la misión, sino también el modo de vida propuesto por los menonitas, se tornó etnocidiario. La escuela de carácter occidental va en el mismo sentido (MELIÀ, 2009, p. 219).

Em pesquisa de campo, tive a oportunidade de fazer uma oficina de comunicação junto à comunidade nivaclé Jotoicha, localizada em Campo Loa, que é uma comunidade bilíngue (nivaclé e espanhol) e praticante da religião anglicana. Assim, o idioma nivaclé, em Jotoicha, perdeu espaço na comunidade, no ambiente religioso. Cultos na língua originária foram substituídos por orações católicas (**Fotografia 4**), o que também impedia a reprodução de músicas nivaclés, pois foram relacionadas a práticas “demoníacas”.



Fotografia 4 – Igreja Nuestra Señora de la Asunción, na comunidade Jotoicha (PY)
Fonte: Própria autora (2018).

Entendo, nesse caso, que o processo evangelizador atuou como mecanismo de silenciamento entre os nivaclés. Esse fator, contudo, não é um impedimento para engajar a comunidade na resistência do idioma. Em Jotoicha, a

alfabetização infantil é bilíngue; no idioma nivaclé, acontece antes da alfabetização em espanhol (**Fotografia 5**).



Fotografia 5 – Materiais de alfabetização infantil nivaclé, na comunidade Jotoicha (PY)
Fonte: Própria autora (2018).

A própria rádio comunitária criada na comunidade é um efeito desse processo nivaclé de resgate do idioma, bem como a criação da Academia Nivaclé de Letras. Os dados de Melià (2009) revelam o sucesso dessas campanhas, já que 84% da população nivaclé usa a língua própria, enquanto 38%, o espanhol. Para o conjunto das 25 comunidades nivaclés, “el incremento del uso de castellano es sensible a partir del grupo de diez a catorce años” (MELIÀ, 2009, p. 192).

De toda forma, a primeira perda de língua relatada por Melià (2009), na região, é sofrida pelos tobas, que, já no final do século XIX, também formaram a mão de obra prioritária das fábricas de tanino. Esse fator evidencia que, mais uma vez, por conta das necessidades capitalistas, o contato de populações com a sociedade ocidental é um mecanismo de silenciamento de línguas nativas. Mais tardiamente, “descendientes suyos que han vuelto a parte de su tierra recuperada hablan ese guaraní ‘enlhetizado’ y son los que constituyen el pueblo Maskoy, hoy diferenciado de los tobas, sus parientes próximos” (MELIÀ, 2009, p. 185, grifo do autor).

Evidentemente, como demonstra o trabalho dos comunicadores do Chaco que integram as rádios comunitárias participantes de nosso estudo, esse processo de

ameaça às línguas não é percebido de forma passiva pelas populações. Pelo contrário, a luta política e a defesa da cultura articulam, em muito, a vida política de algumas comunidades engajadas. Melià também relata o caso dos makás, que mantêm lealdade linguística, inclusive fortalecida na atualidade (2009, p. 185).

Constatamos que o processo linguístico, no Chaco, está em pleno vigor, configurando uma dualidade da colonialidade cosmolinguística na contramão da retomada linguística organizada pelas comunidades. Essa dualidade se dá não só no sentido da perda da língua e da luta por ela: outro fenômeno comum são os empréstimos linguísticos, que acontecem largamente entre as populações do Chaco: “En el chorote, de la familia Mataco, hay notables influencias guaicurús; el guaraní ha penetrado tanto en algún pueblo de la familia Enlhet-enenlhet, que ha configurado un grupo lingüístico distinto que habla guaraní ‘enlhetizado’” (MELIÀ, 2009, p. 185, grifo do autor).

Um fato curioso que observei na pesquisa de campo, realizada junto às comunidades nivaclés e enxet-sur, é que, no geral, os chaquenhos se referem às pessoas que não são das comunidades como “paraguaios”. Esse referenciamento demonstra um afastamento com uma suposta identidade nacional, mas também é uma forma de diferenciar os colonos menonitas. Isso também surte efeitos nos processos sociolinguísticos da região:

En el Chaco de influencia menonita y misionera católica o anglicana, la tendencia al aprendizaje del castellano es más pronunciada y más consciente, lo que parece tener relación con un implícito rechazo de los contactos con la sociedad paraguaya, representada localmente por peones, capataces y dueños de estancia, de cultura ruda y muy discriminatoria (MELIÀ, 2009, p. 190).

2.2.3 A Bolívia aimara

Registrando 33 povos indígenas e 37 línguas em seu território, a BO é o único país da América Latina que tem a maioria de sua população autoidentificada como indígena, sendo que mais de 60% da população reivindica pertencimento a alguma das nações originárias¹³. Destes, 30,7% se considera pertencente à nação Quechua e 25,2%, à Aimara (MOLINA; ALBÓ, 2006 *apud* SICHRA, 2009a).

O país é majoritariamente de população urbana desde quase um século, em um movimento de êxodo rural e acelerada urbanização, com grandes impactos para o uso das línguas indígenas (SICHRA, 2009a). Possui características históricas, culturais e

¹³ Segundo informações do *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina* sobre o Censo 2001, que trouxe esses dados, só responderam às perguntas de autoidentificação pessoas com 15 ou mais (SICHRA, 2009a).

demográficas que permitem a divisão do seu território em duas grandes regiões: a região ocidental, também chamado de Terras Altas; e a região oriental, ou Terras Baixas, onde estão as regiões sociolinguísticas da Amazônia boliviana e o Chaco boliviano.

Nas Terras Altas é onde se encontra 65% da população boliviana e 92% da população indígena, “compuesta por dos pueblos de dimensión ‘millonaria’, el Quechua y el Aimara, y un pueblo de demografía muy reducida, el Chipaya” (SICHRA, 2009a, p. 562, grifo da autora). Os dados evidenciam a relevância dessa região, a qual, para a sociolinguista Inge Sichra (2009a), foi privilegiada pela conformação do Estado, desde sua história pré-incaica. Talvez esses fatores tenham contribuído para que a questão sociolinguística tenha sido abordada por três censos no país: o primeiro em 1976, o segundo em 1992 e o último censo em 2001, o que também contribui para dados do atlas.

O estudo realizado por Inge Sichra (2009a) marca a reforma constitucional de 1994 como uma data importante para as políticas sociolinguísticas, porque esta reconheceu o caráter multiétnico e multicultural do país pela primeira vez. No caso, foi a Lei 1.565, de 1995, que reconhecia a educação intercultural bilíngue como parte integral da educação boliviana, fator precedente para, na conformação do Estado Plurinacional, acontecer a oficialização de todas as línguas faladas no território e o regime de educação intra e intercultural e plurilinguístico para os educadores.

Não obstante o país tenha uma política destacada nos assuntos do tema, constata-se que existe uma situação da perda de espaço das línguas originárias:

En 25 años, en Bolivia el monolingüismo castellano aumentó 16,3 %, el monolingüismo en lengua indígena disminuyó 8,1 % y el bilingüismo disminuyó 8,2 %. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la población boliviana se duplicó en el último cuarto de siglo. Si prestamos atención a la evolución de la situación lingüística en los tres censos, los hablantes de quechua han disminuido en esos veinticinco años 12,1%, mientras que los hablantes de castellano han aumentado solamente 3,8%. Los hablantes de aimara disminuyeron en el periodo de veinticinco años 10,3% (SICHRA, 2009a, p. 565).

A partir dessa preocupação, proponho, no texto que segue, a análise do silenciamento que tem enfrentado o idioma aimara, já que este conta com o apoio da pesquisa de campo realizada junto às rádios comunitárias da população urbana localizada na cidade d’El Alto (na província de La Paz), onde quase 70% da população se autoidentifica como aimara. Pertencente à família linguística Aru o Jaqi, o idioma aimara é mais presente no ambiente urbano (59%) e é falado por um quinto da população boliviana (SICHRA, 2009a).

En el colegio era prohibido hablar aymara. A la fuerza hemos tenido que aprender el castellano y olvidar el aymara. Claro, en actualidad aprende aymara desde el Ministerio de Educación, con la ley 13.070. [...] Bueno, a mí me ha gustado esta experiencia de hablar en aymara de los derechos, derechos de las mujeres, en la actualidad, cómo que aumenta el feminicidio, por qué, dónde tenemos que ir hacer denuncias, en cuánto a las mujeres sufren de violencia. [...] nos escuchan. A veces nos llaman de las provincias hermanas que hablan aymara y nos dicen: “¡Siguen adelante! ¡Ustedes nos están ayudando, nos están orientando!”.¹⁴

Maruja Silvestre Clares, uma das *reporteras populares* da Rádio Atipiri, relata-nos um cotidiano repressivo em relação ao uso desse idioma, mesmo na cidade onde este tem sua maior expressividade. A CECOPI, que também é ligada à emissora, em um dos materiais de capacitação para as *reporteras populares*¹⁵, aborda a questão do desprestígio que as e os aimara recebem, mesmo no Alto, que, por ser uma cidade que integra o rural e o urbano, é “el eje central desde donde se estructura el mundo aymara contemporáneo” (CECOPI, 2011, p. 13).

Um dos exemplos apresentados para reflexão, no manual, é que os programas em aimara são transmitidos apenas durante a madrugada, nas emissoras de rádio e TV pacenhas, que pela manhã voltam à programação em espanhol (ou se apresentam à mulher aimara de maneira exótica, em La Paz, como algo externo àquele contexto). O material, uma criação coletiva da organização, entende que esse tipo de situação configura a sociedade boliviana com uma ordem social de desprezo pelo indígena, já que todas as estruturas são pensadas como o indígena sendo ator externo dessa sociabilidade e são, também, “una expresión actualizada de la mentalidad y lógica colonial que se hace presente todos los días” (CECOPI, 2011, p. 16).

Nesse sentido, dois aspectos se sobressaem nos estudos do silenciamento do idioma aimara: a colonialidade cosmolinguística por substituição pelo espanhol e pelo quéchua. Ambas as línguas têm precedentes da época colonial. Como já mencionado, houve a adesão do quechua como língua geral do Alto Peru. Segundo os estudos de Sichra, a “quechuización” e a “castellanización” seguem operantes, sobretudo nas zonas de fronteira quechua-aimara:

En Bolivia, amplias regiones pertenecientes al reino colla de habla aimara se fueron quechuizando con los asentamientos de mitimaes. Hasta hoy, en las zonas de contacto aimara y quechua (departamentos aimaras de Oruro y La Paz con departamentos quechuas de Potosí y Cochabamba, respectivamente), existe la tendencia a la quechuización previa a la castellanización (SICHRA, 2009a, p. 562).

¹⁴ Entrevista concedida por Maruja Silvestre Clares, *reportera popular* da Rádio Atipiri, El Alto, BO, 2019.

¹⁵ “Yo siempre te he oído, ahora te toca escucharme”: *el decir y la comunicación en el proceso de emancipación de las mujeres aymaras en el contexto patriarcal y colonial andino* (2011).

É impossível dizer o que significa, sensorialmente, a perda de um idioma para uma cultura que não a própria, ou ainda entender a violência que é a necessidade do uso de uma língua estrangeira – historicamente usada como instrumento de destruição de determinada ancestralidade –, para ter acesso aos demais direitos fundamentais como saúde, educação etc. Para Hamel (2013, p. 34), as principais afetadas são, naturalmente, as pessoas que têm o uso materno, ou como primeira língua, mas também configura uma perda do conhecimento humano, já que “es considerada como pérdida irreparable de un conocimiento cultural, cosmogónico y histórico único, no traducible en su totalidad a otras lenguas”.

A retomada é um tema inerente à qualidade de vida de muitas comunidades etnolinguísticas e está na ordem do dia na América Latina, sendo que alcança seu auge em 2019, com a consagração do *International Year for Indigenous Languages* (IYIL) pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)¹⁶. Com o evento coaduna-se o discurso do presidente boliviano, Evo Morales Ayma, que, além de saudar a ocasião em aimara e quechua, faz um chamado aos demais governos para oficializarem as línguas originárias de cada país (BOLIVISIÓN, 2019).

Tais acontecimentos foram fundamentais para apoiar propostas integracionistas que visam as retomadas linguísticas das nações e povos indígenas do continente. A exemplo, foi realizada a Reunión de Cooperación Sur-Sur, em novembro de 2019, um encontro para avançar na criação do Instituto Iberoamericano de las Lenguas Indígenas (SECRETARÍA GENERAL IBEROAMERICANA, 2019).

Por otra parte, la existencia de “pueblos sin lengua indígena” también es resultado del proceso sociopolítico por el cual poblaciones se redescubren como pueblo indígena (retnización), después de haber estado desestructurados por siglos, o establecen una nueva identidad (etnogénesis) que no se basa necesariamente en la memoria histórica, sino que surge por divisiones internas o también por la transformación cultural (SICHRA, 2009b, p. 13, grifo da autora).

Em nosso estudo junto às rádios comunitárias, na BO e no PY, pude observar a importância da retomada linguística para as comunidades. Também é possível encontrar muitos materiais sobre o tema, desenvolvidos por movimentos sociais e intelectuais, bem como dicionários virtuais das línguas originárias¹⁷ e produções de

¹⁶ “In 2016, the United Nations General Assembly adopted a resolution proclaiming 2019 as the International Year of Indigenous Languages and requested the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) to serve as the lead organization” (UNESCO, [2018?], s. p.).

¹⁷ Por exemplo, esta multiplataforma do governo peruano: <http://archivo.peru21.pe/todaslasvoces/>.

conteúdo didático em idiomas originários, em comunidades engajadas, fato que foi confirmado também a partir do contato com as rádios.

Esse problema colonial segue em curso (HERAS, 2019), ou seja, deve ser considerado um aspecto vivo da colonialidade do saber, já que “el proceso histórico de desplazamiento y muerte de las lenguas minoritarias se ha acelerado en una curva exponencial desde mediados del siglo XXI. Cada dos semanas muere una lengua” (HAGGE, 2000 *apud* HAMEL, 2013, p. 33).

Se a proposta epistêmica da decolonialidade implica, ao menos na atuação acadêmica, ultrapassar as barreiras das disciplinas especializadas, as dadas como tradicionais, pensar a comunicação decolonial é indissociável de pensar a linguagem de forma ampla, o que nos conduz à séria problemática da *colonialidade cosmolinguística*, ou seja, ao padrão colonial de poder materializado na violenta imposição das línguas correspondentes ao poder – no caso da conquista, as línguas ibéricas; e na atualidade, o inglês, a partir do processo de globalização. Esse desaparecimento forçado das línguas originárias dos continentes é um mecanismo de silenciamento contemporâneo de colonialidade.

3 NEOLIBERALISMO, O RUÍDO SILENCIA

[...] En la dictadura creo que ha sido el punto de inflexión porque aparecen las radios de frecuencia modulada (FM). Estas radios, en mi idea, son las que han introducido realmente una radio alienante, a pesar de la cadena que hacia el Estado para todas las emisoras, por ejemplo, en el noticiero que eran en cadena nacional [...]. Bolivia siempre ha sido un país de generación joven, entonces han pensado muy bien las dictaduras cuando han implementado las radios de frecuencia modulada. Su programación era musical, el formato era musical, mucha música en inglés, poco contenido educativo, cultural, nada de identidad cultural, y era una especie de videoke de radio. [...] Entonces, atacó a los jóvenes la dictadura con la frecuencia modulada.

**Neyla Tamoyo, comunicadora da Rádio
Qhana Amazonia, La Paz, BO, 2019**

A partir da ideia de que o padrão colonialista se aprofunda globalmente via etapas, podemos afirmar que a fase atual do padrão colonial de poder capitalista é o neoliberalismo. Assim, o processo denominado como globalização consta no discurso do poder, mais uma vez com a “falacia desarrollista”, nos termos de Dussel (1994, p. 19), sendo, desta vez, “un producto del alto nivel de la tecnología disponible, la cual está además en continua innovación” (QUIJANO, 2014, p. 263).

Na mesma ideia, Quijano (1992, p. 13) vai atribuir ao “desenvolvimento” a desculpa colonialista dos inícios dos anos 1990. É nessa década que vemos, na América Latina, o auge de sua ação histórica, possibilitada a partir da eleição de governos que se preocuparam em pôr em curso medidas desse aprimoramento do poder, como a desregulação de mercados e a privatização de setores estratégicos da economia capitalista, bem como a diminuição do papel estatal de vários serviços públicos.

Retoma-se a ideia de que o padrão colonial de poder capitalista se materializa com uma “heterogeneidade histórico-estrutural” (QUIJANO, 1992, p. 19), em uma sociedade em que a história se repete primeiro como tragédia, depois como farsa (MARX, 2011 [1960]). O neoliberalismo é a tragédia colonial do século XX – sendo, dessa vez, o epicentro do poder localizado nos EUA – e se configura como uma ortodoxia a partir do que ficou conhecido como Consenso de Washington, em 1989 (HARVEY, 2007).

Entretanto, as condições históricas para a implementação da configuração neoliberal na economia e no Estado foram sendo desenhadas décadas antes, tanto em âmbito teórico e da publicidade ideológica que acompanha as políticas neoliberais, quanto em experimentos. Em *A brief history of Neoliberalism*, David Harvey aponta que o primeiro experimento com o estado neoliberal se deu no Chile, com o golpe

militar contra o presidente Salvador Allende, “on the ‘little september 11th’ of 1973” (2007, p. 7). Como já é amplamente conhecido: “It was backed by US corporations, the CIA, and US secretary of state, Henry Kissinger” (HARVEY, 2007, p. 7).

Em praticamente toda a América Latina, os regimes militares foram instrumentos para as classes de poder, já que a perseguição ao comunismo ou outras organizações políticas dissidentes marcaram o período. É no período das ditaduras que a importação de uma cultura do consumo se massifica nos meios de comunicação, no mesmo sentido que aborda a fala de Neyla Tamoyo, na abertura deste capítulo.

Contudo, é no Chile que o militarismo é cooptado a interesses do império. Assim, as classes dominantes nacionais, mas sobretudo as do centro de poder (países centrais do capitalismo europeu e EUA), aprofundaram e inauguraram medidas que possibilitaram o aceleração do ritmo de acumulação de capital:

The coup in Chile and the military takeover in Argentina, promoted internally by the upper classes with US support, provided one kind of solution. The subsequent Chilean experiment with neoliberalism demonstrated that the benefits of revived capital accumulation were highly skewed under forced privatization (HARVEY, 2007, p. 15-16).

Ainda segundo Harvey (2007), não seria a primeira vez que um experimento brutal perpetrado na periferia seria transformado num modelo de formulação de políticas para o centro. Ou seja, os anos 1960 e 1970, marcados por golpes militares em toda a América Latina, representam a necessidade de reorganização da hierarquia de classes na geopolítica. Na região, essa fase culmina, em matéria de direitos humanos, com perseguição, tortura, desaparecimentos forçados e assassinatos políticos de militantes, a exemplo do episódio que ficou conhecido como Operação Condor.

Já no centro do poder, é em 1979 que as políticas neoliberais começam a ser implementadas pelos governos de Margareth Tacher, no Reino Unido, e Ronald Regan, nos EUA. Argumedo acrescenta a essa ideia o fim da influência do pensamento keynesiano, o qual, dentre outras características, trazia uma defesa do Estado de Bem-Estar Social e o pleno emprego, que serão abandonados quando dado o acirramento da correlação de forças internacionais:

Las nuevas condiciones imponen un retorno a situaciones de exclusión y a la disputa acerca de quiénes han de ser los excluidos y se va consolidando una hegemonía restrictiva, basada en la conciencia de que no se está ante una depresión cíclica o coyuntural, sino en una encrucijada orgánica, civilizadora, de época (ARGUMEDO, 1993, p. 121).

O discurso econômico da época induzia o entendimento dos países da região enquanto periferia da geopolítica, para que fomentassem a busca por desenvolvimento de infraestruturas, priorizando a elevação do nível de vida dos mais ricos e o prevalecimento de demandas nacionais, em contraposição de demandas integracionistas (PARRA HINOJOSA, 2015). Nesse contexto, dá-se o processo de substituição das importações, aproximando poderosas burguesias locais que, tradicionalmente, eram concorrências no mercado exportador (FURTADO, 1970).

A passagem dos anos 1980 para os anos 1990 também foi agitada, no sentido de alterações relevantes no cenário político do continente latino-americano. Esse período, comumente tratado como um período de transição democrática, é um momento-chave de mudanças nas estruturas estatais, com direito a novas constituições. Mas, por fora das constituições, serão desenhados mecanismos jurídicos que possibilitem as medidas básicas do Estado neoliberal, como a privatização e desregulação dos setores da economia. Fato é que os impactos dos regimes militares repercutem até hoje, em muitos aspectos, e foram fundamentais para a criação das condições históricas que possibilitassem a implementação das medidas do Estado neoliberal.

No PY, o cenário de transição democrática, como processo de implementação da política neoliberal desenhada para os países da periferia, é gritante, já que os atores centrais no processo foram atores internos ao poder. Ou seja, o Partido Colorado, as Forças Armadas, além, é claro, do próprio governante, na figura de Strossner, manejaram o repasse de poder, episódio conhecido como o golpe palaciano paraguaio. “O que de fato ocorreu foi um golpe militar a partir de um setor descontente com o próprio grupo no poder” (ROLON, 2010, p. 135).

Economicamente falando, o país pode ser visto como de tradição agrária e, diferentemente dos demais da região, não desenvolveu políticas de substituição de importação entre as décadas de 1950 e 1980. O modelo adotado foi o de exportação de produtos do setor primário (agricultura, pecuária e extrativismo), com base em outras formas de acumulação. Estas se deram por meio da construção das hidrelétricas binacionais, com Argentina e BR, somada à intermediação comercial regional e ao comércio fronteiriço com forte teor de ilegalidade (SILVA, 2006 *apud* ROLON, 2010).

A respeito da economia paraguaia das últimas décadas, Rolon (2010, p. 45), a partir de dados de Borda (2001), explica que, “[...] de 1980-89 gastou-se apenas 1,1% do PIB em educação e 0,3% em saúde. Na década seguinte, isto é, entre os anos de 1990-98, houve um pequeno aumento de 1,4% para 3,6% desses gastos”, com um aumento maior para o setor da educação: 2,6%. Em 2010, o país alcançou o lugar de 4º

maior produtor de soja do mundo, sendo que 60% da soja produzida é por brasileiros que ocuparam o território (ROLON, 2010).

Ao refletirmos sobre os governos que sucedem os regimes militares, avaliados como democracias, cabe a indagação realizada por Boron: a democracia é realmente possível em uma sociedade capitalista? São as eleições latino-americanas a representação de um método democrático? O autor se esforça para responder essas perguntas, problematizando a vitória da concepção shumpeteriana da democracia, que a reduz a um mero método de tomada de decisões conveniente para os esquemas legalistas dominados pela burguesia (BORON, 2007).

Para responder a esse questionamento, vamos recorrer, novamente, ao estudo de Harvey (2007), para quem os neoliberais só acreditam na democracia, caso haja uma classe média bem estruturada, e o governo se dê pelas elites e especialistas. Para os neoliberais, a democracia deve, ainda, funcionar em favor de oligopólios a nível global, ou seja, de corporações e outras organizações comerciais que já possuem muita força dentro do mercado; não por sua qualidade e honestidade nos negócios, mas por seus acordos preestabelecidos com os representantes pseudodemocratas, para defender o ideal de livre comércio neoliberalista; afinal, para manter e defender seus ideais (HARVEY, 2007):

To guard against their greatest fears – fascism, communism, socialism, authoritarian populism, and even majority rule – the neoliberals have to put strong limits on democratic governance, relying instead on undemocratic and unaccountable institutions (such as the Federal Reserve or the IMF) to make key decisions (HARVEY, 2007, p. 69).

Para o autor, o neoliberalismo, enquanto projeto, é marcado por contradições entre a teoria e suas práticas (HARVEY, 2007). Não é do interesse do mercado formação de comunas que não o anseiem, que não pratiquem a competição, que prezem os valores ancestrais de cada espaço, o anseio da população por um Estado que forneça educação, saúde, espaços não monetários que permitam o desenvolvimento do ser humano, sem ter o lucro como objetivo final.

Isso significa que tudo que possa gerar vontades de intervenção coletiva, a partir de movimentos sociais, ameaça ao sistema pelo qual o mercado funciona. “Faced with social movements that seek collective interventions, therefore, the neoliberal state is itself forced to intervene, sometimes repressively, thus denying the very freedoms it is supposed to uphold” (HARVEY, 2007, p. 69). A propaganda neoliberal, tal qual a “falácia desarrollista” (DUSSEL, 1994, p. 19), busca uma leitura superficial de valores, como a

liberdade e a dignidade, para legitimar medidas restritivas, e afirma que o bem-estar humano será melhor alcançado por meio de incentivos à liberdade empreendedora e uma forte defesa da propriedade privada, o *Estado mínimo*.

A invenção da pessoa jurídica vai vir somado a esse processo. A condição da empresa, dentro do Estado neoliberal, é a mesma de um indivíduo humano, ou seja, possui os mesmos direitos e obrigações, assim como liberdades e possibilidades de uma pessoa física – todos defendidos pelo estado de direito *welfare state*, que aplica a lei de propriedade privada, tanto para pessoa física quanto jurídica. Através dessa lei, busca cortar a “fita vermelha da burocracia”¹⁸ (HARVEY, 2007, p. 65, tradução nossa), pois esta configura uma barreira para o pleno desenvolvimento da produção industrial, qualidade dos produtos, desenvolvimento tecnológico etc. Significa dizer que o Estado deve ser mínimo para o bom desenvolvimento da sociedade.

A “virtude primária” que permite esse desenvolvimento, traz Harvey, é a competição (entre pessoas, corporações, entidades territoriais etc.), que usa como base as regras do livre mercado, de modo que, quando essas regras não são claras, “the state must use its power to impose or invent market systems” (2007, p. 65). Essa intervenção do Estado neoliberal se dá através do que Harvey chama de sua “arma secreta”: “international competition and globalization can be used to discipline movements opposed to the neoliberal agenda within individual states” (2007, p. 70). Caso não funcione: “[...] the state must resort to persuasion, propaganda or, when necessary, raw force and police power to suppress opposition to neoliberalism” (2007, p. 70).

Evidências que endossam essas afirmações podem ser observadas ao longo dos processos em toda a América Latina, como o golpe de Estado contra Evo Morales, na BO, no final de 2019, e as tentativas de intervenção na Venezuela, que estão acontecendo agora mesmo. Também constam, nesse sentido, os processos de sucateamento de empresas de iniciativa pública através de ações de políticos internos ao aparato estatal, para gerar insatisfação com a máquina pública e criar, na população, a ilusão de que a iniciativa privada irá prover um melhor serviço.

Isso nos abre a possibilidade de pensar as dificuldades impostas ao funcionamento das rádios comunitárias que constam neste estudo. Por que será que a comunicação comunitária não é a prioridade do setor? Será por incapacidade dos atores envolvidos? Não parece que seja. Quando Harvey (2007) fala do processo de *neoliberalization*, em como integrar os “deveres” (decisões) do Estado, a acumulação de capital e as relações entre classe e poder, começam a nascer alianças público-privadas,

¹⁸ “bureaucratic red tape”.

quer dizer, concessões do estado a empresas para desempenharem papéis que antes pertenciam à iniciativa pública.

Não só obtêm as concessões através de sua íntima ligação com os interesses da elite que preside o Estado, como também desempenham um forte papel na formulação de leis que afetam diretamente políticas públicas – leis que irão beneficiar a essas mesmas empresas. “The boundary between the state and corporate power has become more and more porous” (HARVEY, 2007, p. 77-78).

Acredito ser importante tratar das questões que tangem aos meios utilizados pelo neoliberalismo para reprimir (direta ou indiretamente) as forças que vão contra sua propagação e fortalecimento. Como expõe Harvey (2007), uma das principais contradições, dentro do Estado neoliberal, é a forma com que esse mesmo Estado, que deveria ser mínimo e não interferir nas relações do mercado, fá-lo por meio de agências de regulação.

3.1 O DISCURSO DO ESTADO REGULADOR

Existe uma tentativa discursiva de nomear o Estado neoliberal como Estado Regulador. A partir de buscas em sites de pesquisa de artigos acadêmicos (Academia, Scielo, por exemplo), foi observado que uma grande quantidade de artigos foi publicada sobre o tema a partir dos anos 2000, a fim de sintetizar os processos ocorridos na América Latina, nos anos 90, com o processo chamado de difusão de Agências Reguladoras (AR's) na região.

Assim, a revisão bibliográfica dos autores em questão demonstra que a hipótese do Estado regulador, ou do capitalismo regulador (JORDANA; LEVI-FAUR, 2005) tem precedentes desde o final do século XIX, nos EUA. Além disso, a criação de autoridades paraestatais é fundamentada teoricamente em acordo com os objetivos do *New Deal* (STIGLER, 1971; JORDANA; LEVI-FAUR, 2005; CRUZ, 2009; LEME, 2011), havendo, na década de 1960, grande difusão das AR's estadunidenses com a premissa de “corrigir falhas no mercado”.

Segundo Leme (2011), a estrutura de regulação recebeu crítica de diversos setores, entre os quais o pesquisador confere destaque aos economistas da Escola de Chicago (EUA), sobretudo Stigler, que escreveu *The theory of Economic Regulation*. “The state – the machinery and power of the state – is a potential resource or threat to every industry in the society” é a frase que abre o ensaio de Stigler, publicado no ano 1971. Se por um instante parecia que o autor atribuiria uma posição de força ao

Estado, a teoria econômica da regulamentação de Stigler se articula a partir da tese de que, “via de regra, a regulamentação é *adquirida* pela indústria e desenhada e operada, primordialmente, em benefício próprio”¹⁹ (STIGLER, 1971, p. 3, tradução e grifo nossos).

Tampouco se pretende dizer que o economista julga ao Estado uma posição de passividade. Muito pelo contrário, a descrição do Estado enquanto regulador de processos é de um agente imprescindível e com recursos exclusivos, como, por exemplo, o poder de coerção e de confisco de dinheiro por taxaço (STIGLER, 1971). Atualmente, Stigler (1971) é considerado um crítico das estruturas de regulação, já que apontava que “[...] a estrutura de regulação até poderia proteger os interesses da indústria regulada, mas nunca conseguiria alcançar a promoção do bem-estar social” (*apud* LEME, 2011, p. 24).

Mas o que se encontra no estudo de Stigler, na verdade, são muitas recomendações úteis para fins de mercado, como por exemplo: “The industry which seeks regulation must be prepared to pay with the two things a party needs: votes and resources” (STIGLER, 1971, p. 12). Nesse caso, o autor explica que esses recursos não devem ser entregues de uma só vez; que, na verdade, convém que sejam repassadas em investimentos em campanhas, ou através de “more indirect methods such as the employment of party workers” (STIGLER, 1971, p. 12).

Especificamente na América Latina, o auge das criações das AR's também se dá com a consolidação da etapa neoliberal do capitalismo dos governos pós-ditadura militar. Jordana e Levi-Faur (2005) vão se referir a esse período como de difusão do Estado Regulador, ou a reforma reguladora. Ao discorrerem sobre tal processo de difusão, os autores citam outro estudo:

Un estudio sobre el auge de dichas instituciones en las industrias de la electricidad y las telecomunicaciones llegó a la conclusión de que a finales de 2002 al menos 120 países habían establecido nuevas autoridades reguladoras en telecomunicaciones y 70 en el área de electricidad. Ciertamente, la popularidad de estas instituciones queda más claramente demostrada cuando comparamos estas cifras con la relativa escasez de instituciones reguladoras hasta 1989. En ese momento sólo 11 países contaban con autoridades reguladoras en telecomunicaciones, en tanto solamente 5 países habían ya establecido agencias en el área de la electricidad (LEVI-FAUR, 2002 *apud* JORDANA; LEVI-FAUR, 2005, p. 14, em nota de rodapé).

Geralmente, os estudos que se debruçam sobre dita hipótese trazem análises a partir do recorte territorial, ou seja, a política nacional de regulamentação; e o segundo enfoque seria setorial, isto é, em torno de como se organiza, em cada um destes

¹⁹ “[...] as a rule, regulation is acquired by the industry and is designed and operated primarily for its benefit”.

setores (telecomunicações, energia, bancos centrais, segurança alimentar, meio ambiente, etc), o processo de difusão das AR's e seus funcionamentos. Contudo, o ponto de concordância entre ambos os enfoques é que a reforma reguladora dos estados latino-americanos surge para dar conta da liberalização do mercado e acontece de forma simultânea ao processo das privatizações.

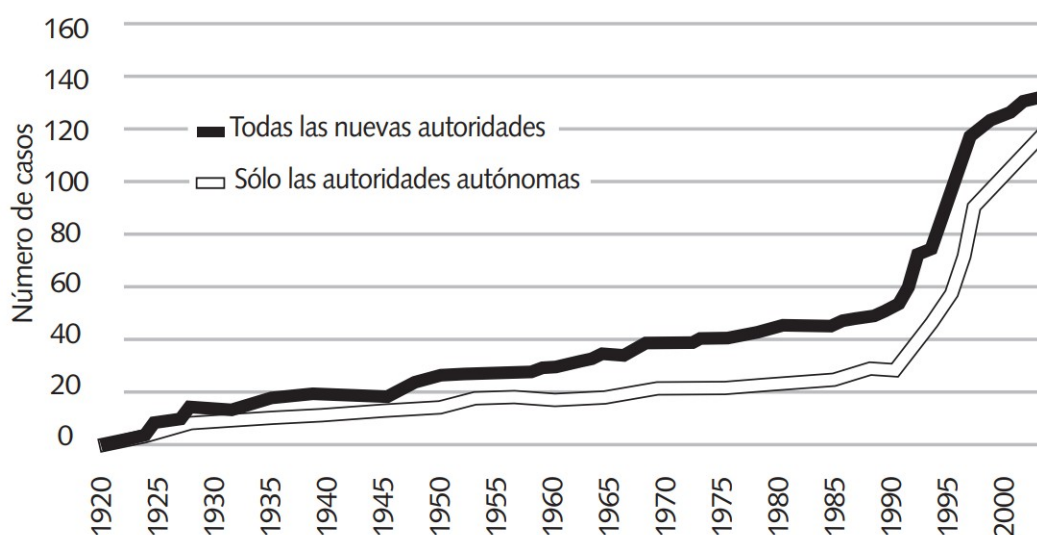


Gráfico 1 – Difusão das AR em números absolutos (1920-2002)
Fonte: JORDANA; LEVI-FAUR (2005, p. 7).

O que houve, portanto, foi um processo de difusão de instituições que, para Jordana e Levi-Faur (2005), não está *a priori* marcado pelo enfoque nacional (como no caso de Reino Unido e EUA), e sim pelo enfoque setorial. O levantamento realizado demonstra que:

Sólo un número limitado de sectores, que además resultan coincidentes en todos los países, se ve afectado por este proceso de difusión. Por lo tanto, nuestros datos sobre el proceso de difusión intrasectorial arrojan una luz diferente sobre los orígenes del Estado regulador en la región (JORDANA; LEVI-FAUR, 2005, p. 18).

A atribuição de atividades reguladas por agências é um fenômeno com alto grau de difusão, tanto no âmbito setorial, quanto nacional, e coincide com uma política de desregulação em benefício do mercado, além de coincidir com as privatizações. É possível dizer que se trata de uma política impulsionada por organizações transnacionais vinculadas ao centro de poder estadunidense – uma política fundamental para a agenda neoliberal.

O estado neoliberal usa o discurso do estado regulador para poder atribuir a empresas e corporações os mesmos direitos que as pessoas, com a utilização do conceito de *pessoa jurídica*. O documentário *The Corporation* reúne uma série de estudiosos para contar que o surgimento das corporações aconteceu nos EUA, após a abolição da escravidão, quando grupo de homens da elite se reuniam como corporações (pessoas jurídicas) que pleiteavam o direito de propriedade privada (as pessoas negras) (THE CORPORATION, 2004). Assim é que nasce o direito da pessoa jurídica no Estado americano moderno.

O artigo publicado pela cientista política brasileira Verônica Cruz, intitulado *Estado e regulação: fundamentos teóricos*, é parte de um estudo que foi premiado como a melhor tese de doutorado do biênio 2006-2007, pela Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (Alacip). Nessa publicação, a autora explica que:

Em geral, a atividade regulatória ocorre de dois modos: diretamente, por meio do provimento de bens e serviços públicos pelo próprio Estado, via empresas estatais que atuam em setores de monopólios naturais ou não; ou a partir de sua própria estrutura tradicional, como ministérios ou órgãos a eles subordinados. Até o início dos anos 1990 predominou na Europa e na América Latina a primeira opção (CRUZ, 2009, p. 54).

Nesse sentido, o setor das telecomunicações é estratégico para o processo da globalização neoliberal. Está ligado, de forma substancial, à criação de TIC's que impulsionam fluxos de mercadorias, pessoas e capitais em espaços virtuais. Para a América Latina, o setor demonstra visíveis semelhanças e variações de comportamento que se repetem, configurando um padrão de gestão do setor, como demonstramos no **Gráfico 2**, que trata do processo de difusão via setor.

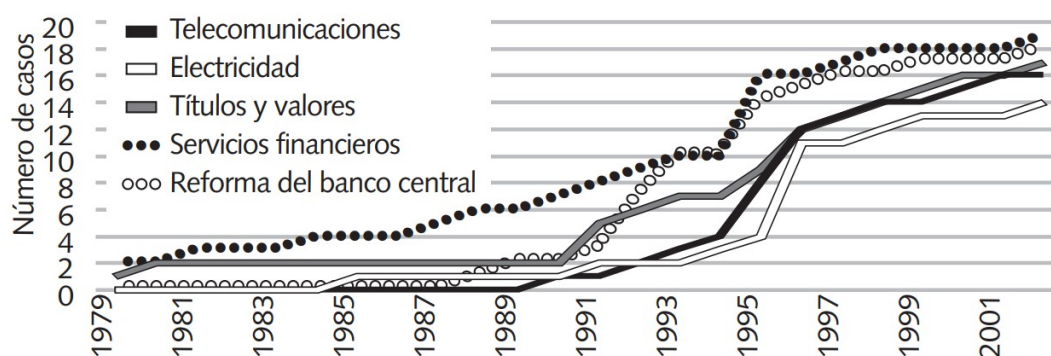


Gráfico 2 – Difusão das AR's por setor, na América Latina (1979-2002)
Fonte: JORDANA; LEVI-FAUR (2005, p. 36).

Então, a função regulatória torna-se, assim, imprescindível para a aquisição de direitos às pessoas jurídicas, as corporações. Por isso, as telecomunicações são, no caso latino-americano, o primeiro setor a ser privatizado.

3.2 AGÊNCIAS REGULADORAS NAS TELECOMUNICAÇÕES DA AMÉRICA LATINA

[...] Pero eso ya fue problemático para nosotros porque, con la emisión de esta cantidad de kilowatts que nuestra emisora difundió, por supuesto que interfería con algunas otras radios comerciales que tienen la licencia oficial de funcionamiento. Entonces recibimos algunas amenazas de algunas de estas radios, cambiamos la frecuencia, intentamos no estar muy expuestos a estas otras radios. [...] Pero el problema es que nos denunciaron, que vino la ATT, que es la superintendencia de telecomunicaciones, y prácticamente nos amenazaron de invadir la casa y nos iban a despojar de todos los equipamientos. Y la gente se asustó y dijimos: “Vamos competir más bajo”. Porque tenemos la referencia de que hicieron eso en otras radios. Con la policía entraron, sacan los equipos, los llevan a dependencia del gobierno y no las puede recuperar. Entonces bajamos el perfil y dejamos de emitir con frecuencia. Era justamente la 107.01 FM, Radio Trono. Era un buen dial.

Iván Nogales, da Rádio Trono e Fundação Comunidad de Productores en Artes (COMPA), El Alto, BO, 2019

Este subcapítulo pretende dar atenção ao processo de regulamentação das telecomunicações, para embasar a crítica realizada em relação à atuação ou ausência do Estado, no que toca à comunicação comunitária. A fala de Iván, um dos comunicadores que entrevistei no Alto, ilustra uma situação muito comum no cotidiano de rádios comunitárias de todo o continente: a regulamentação se materializando como uma restrição coercitiva do espectro radioelétrico.

A pesquisa de campo não foi capaz de detectar outro tipo de intervenção das AR's de telecomunicação, num sentido de fazer a lei se valer na garantia de direitos ao acesso de emissões, mas apenas em fazer uso dos mecanismos restritivos. As AR's apresentam um histórico de conflitos com as emissoras não comerciais, o que se confirmou na pesquisa empírica, principalmente no caso paraguaio, mas também na BO, tratando-se, precisamente, da esfera de poder que rege a legitimidade jurídica dos indivíduos ou grupo de indivíduos que terão acesso ao espaço de ponto emissor de discurso.

Esse problema tem como desdobramento que as rádios comunitárias que optam por serem legalizadas encontram dificuldades ou impedimentos para o seu pleno

funcionamento, em praticamente todas as etapas, desde a retirada da licença para transmitir, até o financiamento de comunicadores e equipamentos, o que prejudica a realização de uma programação estável. Com o agravante de que a população, no geral, tem pouco ou nenhum direito garantido de escolher os ocupantes de cargos dessas agências, os dados são, no mínimo, preocupantes.

Por outro lado, o empenho das AR's em fiscalizar e exercer seu poder de polícia, no contexto de rádios comunitárias, contrasta com as atitudes permissivas em relação a emissoras corporativas e/ou relacionadas ao Estado – vide o caso brasileiro, noticiado por Wiziack (2013). No PY, por exemplo, não é permitido às emissoras ter fins lucrativos, proibição apoiada em um discurso moral apelativo que serve, na prática, para impedir o crescimento desses projetos, pelas dificuldades de financiamento e a necessidade de engajamento voluntário dos comunicadores.

Já na BO, são garantidas maiores possibilidades de autofinanciamento, como a veiculação de propagandas – grande parte de alcance local. Mas, no geral, as rádios acabam tendo que buscar financiamento de organizações do terceiro setor, já que o Estado, com a premissa da autonomia, relega à própria sorte projetos históricos que cumprem funções fundamentais para a organização interna de bairros da cidade do Alto.

Nesse sentido, a presente etapa da pesquisa se debruça sobre a criação de AR's para a exploração do espectro magnético dos países. Constata-se que a criação de AR's como autoridades autônomas – ou com algum nível de autonomia – para o controle do acesso ao espectro radioelétrico é, talvez, a característica mais compartilhada dentro do setor, nos países da região. Um levantamento realizado por Jordana e Levi-Faur (2005) aponta que 19 países latino-americanos têm o sistema regulamentado via AR. Esse dado só pode ser equiparado ao sistema de bancos centrais e de energia (JORDANA; LEVI-FAUR, 2005).

Cada país é atribuído de soberania nacional em relação ao pedaço do espectro magnético da superfície terrestre correspondente. A regularização se dá por uma série de acordos diplomáticos, mediados pela agência do sistema das Nações Unidas especialmente direcionada para o assunto de telecomunicações e às TIC's. Essa agência se chama União Internacional de Telecomunicações (UIT) e, na América Latina, tem a sede na cidade de Brasília, BR, não por acaso com ativa participação na criação da Agência Nacional de Telecomunicações (Anatel) e no processo de privatização das telecomunicações, em âmbito brasileiro. Esses são alguns dos atores da geopolítica que envolve as comunicações e as TIC's.

Seria muito relevante um estudo sobre o conjunto de AR's que operam no sistema de telecomunicações do continente latino-americano, principalmente pelo fato de que o processo de difusão destas aconteceu “em cadeia”, assim como abordamos no tópico anterior. Contudo, por enquanto, nosso estudo vai ser limitado ao PY e à BO, por corresponderem à pesquisa de campo realizada.

Essas esferas de poder são responsáveis pela regulamentação das telecomunicações e, às vezes, de outros setores. Por exemplo, na BO, o órgão competente – a Autoridad de Regulación y Fiscalización de Telecomunicaciones y Transportes (ATT) – é também responsável pela regulação dos transportes e serviços postais. É somente em 2011 que se dá uma nova aparelhagem jurídica para a ATT. De outro modo, no PY, a Comisión Nacional de Telecomunicaciones (CONATEL) é um órgão especializado, subordinado ao Ministerio de Tecnologías de la Información y Comunicación (MITIC).

A CONATEL é criada no ano de 1995, sob a Lei 642, durante o governo do empresário Juan Carlos María Wasmosy Monti, primeiro civil a ser eleito “democraticamente” desde 1811, no PY. Na realidade, Wasmosy sempre foi de influência dentro do partido Colorado, visto que, em 1974, quando se dá a construção da Itaipu, ele é quem preside o consórcio. Por isso, há a tese (ROLON, 2010) de que eleições ditas como “normais” só aconteceram em 1998, quando mais uma vez sai vencedora a Alianza Nacional Republicana (partido Colorado), centenário no poder do país.

A concentração da mídia, no PY, é proporcional ao aprofundamento do estado neoliberal no país: uma mídia herdeira da ditadura militar, de famílias providas, que ocupam espaços de poder desde então. Confere-se destaque ao Grupo Vierci, que, até poucos meses atrás, controlava o recém-criado MITIC, na figura do empresário Alejandro Peralta Vierci²⁰. A criação do ministério consolida uma superestrutura, da qual fazem parte a CONATAEL, a Secretaria de Comunicações e a Secretaría Nacional de Tecnologías de la Información y Comunicación (SENATICs), todas do Estado (UN SOBRINO..., 2018) – superestrutura que converge os interesses dos grupos privados e da política colorada.

Em se tratando do trabalho jornalístico nos dois países estudados, o grupo Reporters sans Frontières, com sede em Paris, organiza um *ranking* mundial da liberdade de imprensa todos os anos, no qual o PY ocupa o 100º lugar, em constante

²⁰ Conforme informa o jornal paraguaio *La Nación*, o empresário deixou o cargo em fevereiro de 2021, sob uma “[...] serie de escándalos por direccionamientos y maniobras en licitaciones [...], además de la falta de resultados en su gestión [...]” (SE VA..., 2021, s. p.). O mesmo periódico aponta Fernando Saguier como ministro atual (MITIC..., 2021).

decadência. A metodologia do *ranking* leva em consideração uma série de fatores que apontam essa colocação por causa da alta perseguição a jornalistas e rádios comunitárias (UNE REGION..., 2021). Também a BO ocupa o trágico lugar de 110º – segundo o site, devido ao fato de que “[...] les journalistes qui ‘mentent’, ‘font de la politique partisane’ ou ‘offensent le gouvernement’ peuvent se voir privés des revenus liés à la publicité officielle”, além de “arrestations arbitraires et un fort niveau d’impunité, [ce qui] favorise fortement l’autocensure dans l’ensemble du pays” (LA PRESSE..., 2021, s. p., grifos do autor).

4 PRÁTICA DECOLONIAL E COMUNICAÇÃO COMUNITÁRIA

En toda esa experiencia de teatro, música, video, fotografía, grafiti, murales, talleres de descolonización del cuerpo, una red de escuelas amables y seguras en torno de la ciudad d'El Alto, por supuesto que la radio comunitaria es una palanca, una acción fundamental en un país como Bolivia.

Iván Nogales, da Rádio Trono e Fundação COMPA, El Alto, BO, 2019

Até agora, temos dado conta de movimentos partidos desde o poder – que configuram a condição de colonialidade das sociedades latino-americanas – e da colonialidade cosmolinguística que as sociedades originárias, nações indígenas, têm sofrido com o silenciamento dessa parcela da população do continente, através da extinção ou perseguição das línguas próprias. Como também já constatamos que todo movimento de colonialidade encontra resistência decolonial, aqui vamos abordar alguns resultados da prática decolonial de movimentos sociais e suas bases, os quais, neste caso, são comunidades engajadas.

Partiremos dos anos 1980, que, para alguns, é a chamada década perdida. Já para a periferia, ou para os movimentos de contestação da região, é um momento de agrupamento de forças. Evelina Dagnino demarca esse período como o início de uma noção de cidadania, na qual a questão da cultura começa a ser apropriada pelos movimentos sociais, com a intenção de reivindicar direitos às igualdades e, sobretudo, direitos às diferenças (DAGNINO, 1994).

Para a autora, o conceito de cidadania também representa uma disputa de simbologismo e pode ser facilmente apropriado pelos interesses de expansão do mercado, mas é com a produção de conhecimento dos movimentos sociais que emerge essa nova noção de cidadania, que:

[...] organiza uma estratégia de construção democrática, de transformação social, que afirma um nexo constitutivo entre as dimensões da cultura e da política. Incorporando características da sociedade contemporânea, como o papel das subjetividades, a emergência de sujeitos sociais de novo tipo e de direitos de novo tipo, a ampliação do espaço da política, essa é uma estratégia que reconhece e enfatiza o caráter intrínseco e constitutivo da transformação cultural para a construção democrática (DAGNINO, 1994, p. 108).

Em termos de contemporaneidade, se vivemos a etapa (crítica) do neoliberalismo forjado na América Latina – com a cooptação do militarismo e os golpes de Estado tendo seu auge histórico no período das “transições democráticas” –, pensemos

que o reagrupamento de forças dos movimentos sociais, acontecido nos anos 1980, vai produzir a esteira do acirramento na correlação de forças da colonialidade e da decolonialidade, do poder e do “contrapoder”, nos anos 1990. Entendemos, assim, que a primeira e uma das mais significativas demonstrações de contrapoder neoliberal é o levante zapatista, em 1994 (SVAMPA, 2010), quando afirma, na 1ª Declaração da Selva Lacandona, que: “El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno” (EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, 1994, s. p.).

O impacto zapatista é de importância para movimentos sociais do mundo inteiro, principalmente após a criação da Ação Global dos Povos, em 1998, que foi a organização que articulou a construção das edições do Fórum Social Mundial, além de promover ações descentralizadas que rejeitavam os discursos da globalização neoliberal (SANTOS, 2011). Contudo, segundo Maristella Svampa, é nos anos 2000 que acontece, no continente latino-americano, “[...] el nuevo ciclo de acción colectiva, que señala una progresiva acumulación de las luchas contra las reformas neoliberales, [e] arranca [...] con la Guerra del Agua, en Cochabamba [...]” (SVAMPA, 2010, p. 4).

A autora identifica três elementos principais das bandeiras que esses movimentos carregavam: 1) questionamento às novas estruturas de dominação surgidas com a transnacionalização do capital; 2) rejeição à mercantilização crescente das relações sociais, fruto da globalização neoliberal; 3) direitos culturais e territoriais (SVAMPA, 2010). A efervescência da vida política desses movimentos – que se deparavam com um cenário de ameaças nunca antes vistas, devido à expansão feroz do capital em fronteiras agrícolas, petrolíferas, energéticas, entre outras – articula uma “relegitimación de la matriz comunitaria” no debate político (SVAMPA, 2010, p. 11).

4.1 BUEN VIVIR E A MATRIZ COMUNITÁRIA

Que reconocimiento, muy emocionante... Quién ha ganado las elecciones no fue Evo Morales, fue el pueblo, la gente... ¡Nosotros! Muy emocionante. El tema del Vivir Bien viene colado a eso...

Juana Tambo Gomes, educadora integrante da Rádio Wayna Tambo, El Alto, BO, 2019

Finalmente, é nos anos 2000 que se inicia um processo político institucional significativo, com a eleição de governos críticos à política neoliberal que veio agregada às ditas democracias, em curso na década anterior. Esse período foi palco

temporal de transformações institucionais em vários países e permitiu a entrada de novos atores no aparelho do Estado, alterando a correlação de forças, de forma que foi possível a consolidação – ainda que suposta – de uma série de direitos.

Nesse sentido, a experiência boliviana se mostra emblemática, com o documento que ficou conhecido como Pacto da Unidade, o qual juntava, num programa político, as nações indígenas, organizações autóctones de camponeses e setores da política partidária – programa representado pelo partido Movimento para o Socialismo (MAS), por um Estado Comunitário e Plurinacional. A eleição de Evo Morales Ayma marca um momento histórico para a decolonialidade, o qual inspirou novos horizontes cosmopolíticos no mundo inteiro, efeito que se materializa como a política do Estado para o *Buen Vivir*²¹.

Partindo do entendimento de que, mesmo que essa definição conste em documentos oficiais, como “el caso del *sumak kawsay* [kichwa] ecuatoriano y del *suma qamaña* [aimara] boliviano, ‘buen vivir’ y ‘vivir bien’, respectivamente” (LE QUANG; VERCOUTAIRE, 2013, p. 9, grifos dos autores), a sua tradução para linguagem escrita, e ainda enquanto projeto político delimitado, é uma redução da complexidade de sua essência. Não obstante seja possível dizer que é um conceito simples e autoexplicativo, muitas são as cosmovisões que se inscrevem dentro da abrangência do *Buen Vivir*.

Na pesquisa de campo realizada junto às rádios comunitárias que se identificam como da cultura aimara, em El Alto, esta foi uma pergunta que fiz em todas as entrevistas: “o que significa a Comunicação para o *Buen Vivir*?”. Compartilho abaixo algumas das respostas ou fragmentos de respostas:

Para Vivir Bien tendrás que estar en la provincia, dicen los hermanos. No tener problemas, vivir en paz, trabajar, trabajar, trabajar.²²

Es estar bien, tener salud. Aquí discutimos de todo: es comer bien, no un pollo inflado, es saber lo que se come. Hemos discutido mucho, y hemos nos dado cuenta que es una cosa que está con nosotros, y tenemos que hacerlo aquí donde vivimos en la ciudad.²³

Al respecto esa comunicación para el Buen Vivir, antes como te decía en el mundo andino, la vida era complementaria, o sea, *chacha-warmi* con la naturaleza se complementaba. Una mujer sin varón no tenía hijos, tampoco un hombre sin mujer podría reproducirse. A la vez el ser humano tampoco puede vivir sin naturaleza. Además, si es que viviera como en la actualidad se ha roto esta estructura del

²¹ Não pretendo entrar no mérito dos êxitos da gestão de Evo Morales Ayma na BO. Entendo que o “socialismo comunitário” não foi alcançado e que existiam fragilidades estruturais que possibilitaram o golpe contra Morales Ayma, entretanto o golpe também me parece um sintoma de que esse governo representava uma ameaça ao centro de poder e, portanto, digno de reconhecimento.

²² Entrevista concedida por Justina Maquiera, programadora da Rádio San Gabriel, El Alto, BO, 2019.

²³ Entrevista concedida por Juana Tambo Gomes, educadora integrante da Rádio Wayna Tambo, El Alto, BO, 2019.

andino. El varón se cree superior. Hay un censo de machismo que ha llegado con los españoles que antes no era así. La mujer y el varón vivían en equidad. Hasta los meses del año vienen así estructurado: las épocas secas representan a los varones, las épocas reproductivas a las mujeres, así viendo a la naturaleza e interrelacionar con la naturaleza para que haya armonía. En este sentido, nosotros estamos aquí fortaleciendo para fomentar esta armonía y el vivir en complementariedad.²⁴

São aspectos diferenciados que marcam as falas das comunicadoras, mas não existe risco em afirmar que existem aspectos gerais que marcam essa filosofia cosmopolítica e a distanciam de um modelo adequado para o padrão colonial de poder capitalista. É o caso da perspectiva comunitária, à qual daremos uma atenção especial para fundamentar, teoricamente, a reflexão acerca do processo de criação de rádios comunitárias indígenas no PY e da história política das rádios comunitárias na BO.

O contato com essas experiências de comunicação instigou o questionamento de como esse tipo de prática pode ser uma ferramenta para as comunidades se engajarem pela saúde de seus meios ambientes, seus “buenos vivires”.

[...] El eje o motor del Vivir Bien/Buen Vivir es la vida en comunidad o la convivencia entre diversos, donde reciprocamente la existencia de uno depende no solo de sí mismo, sino de la de los otros y de la naturaleza y cosmos que nos dan vida; y donde la felicidad de uno es también la de los otros y la felicidad de los otros es la de uno mismo [...] (BASPINEIRO, 2016, p. 33).

Muito se ouve falar que o *Buen Vivir* é uma filosofia política baseada na perspectiva biocêntrica, em oposição ao antropocentrismo característico do pensamento moderno. Não obstante, Adalid Baspineiro, em seu livro *A Palabra que Camina* (2016), sinaliza a perspectiva biocêntrica como parte de uma cosmologia mais complexa, à qual ele acrescenta a perspectiva cosmocêntrica, etnocêntrica e ecocêntrica, o que ele denomina de *cosmoconvivência*.

O autor acrescenta que a matriz comunitária é baseada na experiência de vida comunal indígena, com práticas de solidariedade, harmonia com a natureza e a complementariedade. Ele cita o exemplo da matriz comunitária da zona rural andina, onde “[...] el *apthapi* es la mesa común tendida sobre tejidos en el suelo, donde cada persona y familia ubica la comida de su merienda y que, una vez colocada en el tendido, junto con las de los otros, se convierte en comida comunitaria [...]” (BASPINEIRO, 2016, p. 33).

Como apontam os autores do texto *Ecosocialismo y Buen Vivir: diálogo entre dos alternativas al capitalismo*, é importante frisar que o *Buen Vivir*, enquanto conceito generalizador, segue em construção. Mas, em breve definição, pode ser descrito

²⁴ Entrevista concedida por Maruja Silvestre Clares, *reportera popular* da Rádio Atipiri, El Alto, BO, 2019.

como “[...] ‘invención epistemológica que se alimenta de las luchas ecológicas que preocupan a un mundo en crisis y nombra un conjunto de prácticas constitutivas de los modos de vida andinos’” (LE QUANG; VERCOUTAIRE, 2013, p. 11, grifo dos autores).

Mesmo que seja possível dizer que essa “invenção epistemológica” tenha ultrapassado o contexto indígena e hoje seja reconhecida em constituições, artigos e livros acadêmicos, parece ser na bibliografia dos movimentos sociais e intelectuais indígenas onde seus significados podem ser lidos de formas mais profundas e viscerais, o que torna a revisão dessas fontes indispensável e, possivelmente, prioritária para o tema. Tal conclusão aproxima, em grande medida, o contato com palavras de idiomas nativos, que, em última análise, chamam a atenção para uma questão mais cosmovisional.

O tensionamento gerado pela tradução ineficaz traz à tona a necessidade de um exercício transversal da sociolinguística, uma vez que esses termos parecem comunicar tão pouco nos idiomas latinos coloniais.

Desde el inicio se ha romantizado mucho la idea... El vivir bien, ¿qué es eso? Es estar en el pueblo, estar en armonía con la naturaleza, con tu pareja... El *chachawarmi*, *ayni*... etc. [...] Hace 4 años que estamos trabajando el tema: “¿Qué es vivir bien para y en la ciudad?”. Es consumir lo que produce mi vecina que viaja al campo, eso es, lo reconozco así. Es poder decir las cosas en la radio como las pienso y como las siento, eso es. Reconocemos que tenemos nuestros ancestros, nuestros cejos, nuestras montañas, tenemos nuestra mesita donde agradecemos etc. Es para nosotros estar bien, entonces es vivir bien.²⁵

Baspineiro vai mencionar o caráter pluricultural do *Buen Vivir*, ao relembrar que este consta como filosofia cosmopolítica, além de no *suma qamaña* e no *sumak kawsay*, nos seguintes exemplos: “Wacha’lal en la región maya centroamericana y mexicana; el Tekó Kavi guaraní del Paraguay, noreste argentino y sureste boliviano; el Küme Mongen mapuche del sur chileno; y el Lekil Kuxlejal tsotsil y tzeltal chiapacaneos” (2016, p. 45). Um simbolismo que caracteriza a matriz comunitária pluricultural do *Buen Vivir*, segundo Baspineiro, é a bandeira *wiphala*, ou a bandeira andina, que atualmente é representada por várias entidades e organizações indígenas:

[...] tiene 4 lados iguales con 7 colores distribuidos en 49 cuadros. Los siete colores provienen del arcoíris (*kurmi*). El blanco (*kutukutu*) representa al tiempo y la transformación permanente; el amarillo la energía (*ch’ama-pacha*); el naranja la sociedad y la cultura; el rojo al planeta Tierra (*aka-pacha*); el violeta representa a la política y el poder comunitario; el azul al espacio cósmico infinito (*araxa-pacha*); y el verde la economía y la producción. Socialmente, la *wiphala* es el símbolo de la unidad en la diversidad y la armonía del sistema comunitario (BASPINEIRO, 2016, p. 57, grifos do autor).

²⁵ Entrevista concedida por Juana Tambo Gomes, educadora integrante da Rádio Wayna Tambo, El Alto, BO, 2019.

Em publicação virtual, o Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que converge os povos indígenas desta região da Colômbia, equipara o *Buen Vivir* a uma forma de saúde integral, “tomando en cuenta aspectos sociales, culturales, ambientales y espirituales” (CRIC, 2014, s. p.). Também a Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) explica que, por exemplo, para o povo quíchua de Pastaza, entender o *sumak kawsay* significa ter uma gestão do território a partir de três princípios: *sumak allpa* – terra biodiversa, que também pode ser lida como terra sem mal; *sumak kawsay* – a vida em harmonia; e por fim: *sacha runa yachay* – conjunto de conhecimentos ancestrais (INSTITUTO QUICHUA DE BIOTECNOLOGÍA SACHA SUPAI, 2017).

A perspectiva comunitária se faz presente na dependência que uma *vida em harmonia* tem de um território sano. O vínculo que a proposta do *sumak kawsay* tem com os aspectos comunitários são também contemplados na ideia/palavra de *ayllu*, a família ampliada, que “[...] constituye el núcleo de la organización social, económica y política. Y, es la estructura social donde se reproduce, la cosmología, las visiones y los principios esenciales del *sumak kawsay*” (INSTITUTO QUICHUA DE BIOTECNOLOGÍA SACHA SUPAI, 2017, s. p., grifo do autor).

Na BO, um dos exemplos de organização emblemático, nesse aspecto, é o Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), que pode ser entendido como o conselho boliviano de famílias andinas. Mais uma vez, porém, a tradução para os idiomas latinos coloniais corre o risco de ofender os presentes significados. O CONAMAQ demarca sua visão como:

[...] consolidada organizativa y políticamente, como la máxima instancia de representación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas de las tierras altas de Bolivia, con capacidad de transformación del actual Estado Uninacional, por otro Estado Plurinacional que asuma el buen vivir (*sumaj qamaña* o *allin kausay*), sujetos a la visión cósmica de *ayllu* (CONAMAQ, [2019?], s. p.).

Pode, ainda, ser incluída uma vertente do *Buen Vivir* encampado pelo movimento de mulheres indígenas, dentro da corrente do Feminismo Comunitário, que luta por demandas comunitárias que buscam sua liberação como mulheres, a partir da defesa de: alimentação e moradias dignas, emprego e saúde, educação não machista, direitos sexuais e reprodutivos, além de projetos econômicos com foco local (ECUADOR, 2014). A descrição dos objetivos do movimento reforça, mais uma vez, o vínculo que esse projeto político tem para com a questão do território e a perspectiva comunitária.

Mas não é apenas nos movimentos sociais organizados que os indígenas têm assumido a tarefa de compartilhar o real entendimento do *Buen Vivir*. Simón Yampara

Huarachi, intelectual aimara que se dedica à discussão desse tema, é um dos responsáveis pela Plataforma Buen Vivir e, juntamente, com outros pensadores indígenas, tem articulado um acúmulo teórico que ultrapassa a questão econômica/ produtiva ou jurídica de direitos.

Ao debater a ideia de progresso e desenvolvimento, o pesquisador também confere destaque aos *ayllus* andinos para a compreensão do paradigma de vida dos aimara, expresso no *summa qamaña*. A partir de uma “explicación conceptual, comprensión lingüística en la lógica andina” (YAMPARA HUARACHI, 2012 [2004], p. 1), ele explica a origem da palavra *qamaña*, que reside na cerimônia matrimonial andina: “De allí deducimos que corresponde al paradigma de vida del Pueblo aymara-kichwa, que es la consubstanciación con la madre naturaleza – *Pachamama* – el padre sol – *Willka Tata* – La biosfera cosmológica del *quqi* (género de especies de la naturaleza)” (p. 1, grifos do autor).

Na mesma discussão, Baspineiro (2016) entende que o desenvolvimento neoliberal, ou mesmo o desenvolvimento sustentável presente no neoliberalismo, não compreende os aportes da filosofia cosmopolítica do *Buen Vivir*, porque esse primeiro não está destinado a preservar os valores de uma convivência comunitária que dê valor a vida e ao cosmos e que pratique a solidariedade. Para o autor, o *Buen Vivir* seria mais complexo e profundo do que os conceitos neoliberalistas poderiam abarcar.

Todos esses elementos apresentados acerca do *Buen Vivir* já poderiam caracterizar esse projeto político como antissistêmico, pelo menos em teoria e nas práticas locais, já que “[...] la lucha del movimiento indígena se ha estructurado en torno del rechazo del proyecto capitalista neoliberal y del desarrollo, rechazo que a su vez constituye uno de los elementos centrales del concepto de Buen Vivir” (LE QUANG; VERCOUTAIRE, 2013, p. 25-26). Constatamos, assim, que o *Buen Vivir* – por conter a matriz comunitária como elemento constitutivo, matriz que ameaça os consensos criados na ideologia neoliberal, etapa atual do padrão colonialista de poder capitalista – é uma aposta de prática decolonial, provavelmente a que mais avançou, em termos de disputa, até o momento.

4.2 RÁDIO COMUNITÁRIA E A RETOMADA LINGÜÍSTICA

A cerca de la comunicación, sería todo lo que dicen mis compañeras. Que han aprendido hoy también aprendí. Tenemos que comunicar entre las mujeres. Puede ser en el minibús. Comunicar a las hermanas, las de polleras, sobre

todo. Ellas todavía no saben qué derechos tienen. Entonces yo trato de hacer eso: voy en el viaje, el minibús, el taxi. Veo señoras calladas. Hay otras que te conversan, así aprovecho hablarles acerca de los derechos de las mujeres, y como debe ser. Hay otras señoras que no saben, se quedan asombradas. Así podemos luchar, nos comunicar que se pierda la violencia, el patriarcado, el machismo. Des de que llegaron aquí los colonos y dejaron el colonialismo y también la misoginia que aplican, los hombres tratan de insultar a las mujeres. Eso tenemos que comunicar donde estemos, donde vayamos nosotros, para que ellas puedan hablar a sus amigas y de esta forma podemos luchar para que pierda esa violencia, que hoy en día hay mucho feminicidio [...].

**Julia Modesta Condori, reportera popular
da Rádio Atipiri, El Alto, Bolívia, 2019**

Em sua obra, Baspineiro (2016) dá centralidade ao direito à comunicação para uma política pautada no *Buen Vivir*. O autor propõe a “metodología de la convivencia comunitaria” para o exercício da “Comunicación para el Vivir Bien/Buen Vivir” (2016, p. 130, grifo do autor), em que esteja contemplado o caráter comunitário e participativo, com propósitos educativos.

E, ainda, essa comunicação se dará, inevitavelmente, nos marcos de uma modalidade popular e alternativa. Para isso, é indispensável que se desenvolvam conhecimentos entre agentes institucionais e os movimentos sociais que aportem na transformação das normas e práticas, transformação que possibilite a eliminação de monopólios, “[...] permitiendo la participación ciudadana en la emisión de su propia palabra” (BASPINEIRO, 2016, p. 113).

O projeto popular de sociedade construído pelos diferentes movimentos sociais, pelas comunidades engajadas, pelas construções alternativas de convivência não falhou em pensar qual tipo de comunicação social é possível para essa investida. Assim, o direito à comunicação está intimamente relacionado à *democratização dos meios de comunicação*, tema que aparece em grande parte dos movimentos interseccionais.

Aliás, a comunicação decolonial já é tema cunhado no continente, sobretudo pelos movimentos de comunicadores indígenas, feito que toma relevância com a construção das Cúpulas Continentais de Comunicação Indígena de Abya Ayala. Organizações, instituições, movimentos sociais, coletivos e comunidades pertencentes à diversas nações indígenas de todo o continente se organizam, desde 2010, nesse fórum internacional na região do Cauca, Colômbia.

Resultado do primeiro encontro foi gravado como um documentário curta-metragem. Em *Memoria Audiovisual / Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala*, vários depoimentos de comunicadores indígenas, pertencentes a diferentes

nações, apontam a comunicação indígena como forma fundamental para a luta dos territórios e seus direitos, que incluem os direitos da natureza e à uma comunicação que não reforce preconceitos de raça e gênero (MEMORIA..., 2010). O evento demonstra a potência do debate da comunicação para o integracionismo dos movimentos sociais, já que, segundo um dos depoimentos, mais de 150 povos de vários países participaram da Cúpula de 2010.

Três anos depois, a segunda edição toma lugar na cidade de Mixes, em Oaxaca, México; e em 2016, a III Cúpula Continental de Comunicação Indígena de Abya Yala trazia o tema “La Comunicación descolonizadora y transformadora, un instrumento de lucha de los pueblos del Abya Yala y el mundo”. Esses eventos evidenciam que a necessidade da decolonização, na Comunicação Social, já é pautado pelos movimentos sociais organizados, mas também nos movimentos de base, vide os materiais publicados pelos grupos que fizeram parte desta pesquisa.

O entendimento da centralidade da comunicação, para a constituição da cidadania, tem impulsionado a construção de novas trincheiras midiáticas em movimentos e comunidades de todo o continente. Os frutos dessa compreensão podem ser percebidos tanto nos movimentos pela democratização da comunicação, quanto em articulações comunitárias de meios de comunicação alternativos.

La radio nunca ha dejado de ser uno de los canales más importantes de vínculos de las comunidades. En el mundo rural, las radios son muy importantes, y Bolivia como un país minero, dentro de las minas, la radio acaba siendo una herramienta muy importante de comunicación y acción política. Entonces por toda esa tradición la radio comunitaria sigue siendo una expresión muy importante, y los grupos comunitarios, como el nuestro, por supuesto aspiran tener en algún momento una radio que funcione adecuadamente porque permite fluir una comunicación abierta, directa, horizontal, no esta intermediada por un empresariado o por la opinion de algún político de turno.

La radio acaba siendo una práctica muy libre cuando tú quieres que esa herramienta lo sea [...].²⁶

A escolha do formato rádio como objeto de estudo não é por acaso, e sim porque esse abrange, de forma especial, temas fundamentais para a defesa da comunicação social decolonial, que incluem: a histórica presença desse meio de comunicação entre setores populares urbanos e rurais; a facilidade de construção de uma rádio, o que lhe confere uma capacidade de atuação tática para contextos de ausência do Estado; por fim, a questão da oralidade e a possibilidade de uso de uma linguagem própria e comunitária. Neste estudo, será privilegiada a questão do uso dos idiomas.

²⁶ Entrevista concedida por Iván Nogales, da Rádio Trono e Fundação Comunidad de Productores en Artes (COMPA), El Alto, BO, 2019.

A rádio é o meio de comunicação marcadamente popular na América Latina. É uma tecnologia acessível tanto em termos de custo, quanto em termos de execução. Para ser realizada uma radiodifusão, ou seja, para uma transmissão de conteúdo sonoro por ondas hertzianas, são necessários, por excelência, apenas uma antena, um transmissor e um microfone, uma vez que os satélites só são necessários para transmissões de largo alcance.

À diferença das rádios comerciais, as rádios comunitárias – e também as rádios livres –, organizadas por comunidades engajadas, universidades, projetos sociais, organizações não governamentais (ONG's), associações de moradores, ocupações, coletivos, etc. existem em muitos espaços, também como projetos pedagógicos e formação política. Em muitos casos, surgem fruto de uma integração comunitária, ou seja, de um projeto coletivo que mobiliza uma comunidade ou um movimento social a engajar-se em processos coletivos de exercício de direitos.

Foi nesse sentido que pude apreender o contexto e a atuação das rádios que contribuíram, participaram ou me permitiram a realização desta dissertação. Contudo, para poder transmitir, as ondas hertzianas se locomovem pelo espaço na camada do espectro eletromagnético, onde se encontra um verdadeiro campo de batalha.

De forma generalizada, pode-se afirmar que, na América Latina, a legislação de acesso a esse pedaço do espaço foi utilizada como moeda de troca de favores, entre o setor político e a burguesia, durante o período das ditaduras militares. O papel que os conglomerados de mídia – que receberam as permissões dos regimes militares para emitir frequência – desempenharam, na implementação do Estado neoliberal, nos países da região, é tema de muitos estudos.

Justamente por essas e outras razões, o movimento de rádios comunitárias sempre esteve intimamente ligado aos movimentos de democratização dos meios de comunicação, em seus sentidos mais avançados, especialmente o de uma visão integrada da comunicação. As rádios comunitárias não temeram em ocupar a internet e reivindicar esse espaço também como do povo. Muitos são os coletivos de rádios comunitárias e rádios livres que declaram ter feito migração para *softwares* livres, somando-se também ao movimento de apropriação popular da computação e da internet.

Ações internacionais de pesquisa têm sido articuladas junto às bases. A página RadioLibres.net, por exemplo, publica o Mapa das Rádios da América Latina, que faz um percorrido das rádios que foram legalizadas, sendo o último mapa de 2017. Catalogavam-se, aproximadamente, 4 mil rádios comunitárias no continente, porém sem os dados de Argentina, nem América Central e Caribe. Também há ações como a

LiberaTuRadio.org, que se especializa nas interfaces possíveis entre rádios comunitárias e o uso dos *softwares* livres.

Rádios Livres são emissoras que atuam sem o aval do Estado, o que, em alguns países como BR e PY, configura um crime inafiançável. No caso brasileiro, o dispositivo legal é expresso no artigo 151, inciso IV do Código Penal (BRASIL, 2017 [1940]). Geralmente, possuem transmissores construídos por coletivo ou comprados e modificados, com pequenas antenas (até 10m) e baixa potência, para diminuir os riscos de serem encontradas pelas AR's.

Em alguns casos, essas emissoras buscam a legalização e regulamentação de seus canais, porém encontram dificuldades políticas para isso, já que o espectro é gerenciado por uma legislação que favorece as iniciativas comerciais. Confundidas ou conhecidas como rádios piratas, as rádios livres, geralmente, pressupõem uma quebra com o molde tradicional de comunicação, com propostas mais experimentais, apontando para tentativas de comunicação contra-hegemônica.

Nesse sentido, consta a Rádio Trono, em El Alto. Como vimos no capítulo anterior, a Rádio havia sido fechada por interferência da AR, mas ainda se mantinha ativa na época em que realizei a entrevista com Iván Nogales, o fundador da Rádio e da organização política à qual ela correspondia, a Fundación Comunidad de Productores en Artes (COMPA).

Dejamos de emitir frecuencia, pero hasta ahora tenemos en funcionamiento los equipos, porque lo que hacemos son una serie de pequeños programas, sobre todo con niños y algunas gentes del barrio, que más bien se emiten por la Radio Wayna Tambo. Seguimos haciendo muchos talleres para que los chicos disfruten del mito de la comunicación que solamente es un privilegio de gente que tiene plata, y que, con un poco de creatividad y voluntad en los guiones, hacemos estos talleres bastante simpáticos.²⁷

A fundamentação tática de um meio de comunicação não deve ser subestimada, ou tampouco fetichizada, mas entendida como uma ferramenta de descentralização do discurso e, em última análise, descentralização do poder. O conceito de Mídia Tática surge no final dos anos 1990, fruto do debate que tenta “nomear novas formas de ação política viabilizadas pela popularização das TIC's” (SANTOS, 2011, p. 8). Para Santos (2011), a primeira conceituação do termo consta no *ABC da Mídia Tática*:

Mídias táticas são o que acontece quando mídias baratas tipo 'faça você mesmo', tornadas possíveis pela revolução na eletrônica de consumo e formas expandidas de distribuição (do cabo de acesso público à internet), são utilizadas por grupos e indivíduos que se sentem oprimidos ou excluídos da cultura dominante. A mídia

²⁷ Entrevista concedida por Iván Nogales, da Rádio Trono e Fundación COMPA, El Alto, BO, 2019.

tática não apenas noticia eventos, porque elas nunca são imparciais, elas sempre participam e é isto que mais do que qualquer outra coisa as separa da mídia *mainstream* (GARCIA; LOVINK, 1997 *apud* SANTOS, 2011, p. 36, grifo da autora).

Muitos são os experimentos sendo realizados, diariamente, para descobrir formas, cada vez mais acessíveis, de montagem de uma rádio em frequência modulada (FM) (COMO..., 2016). Assim, muitos movimentos sociais, coletivos e ativistas têm se organizado pela construção e gestão de rádios, em diversos contextos, sobretudo de resistência e “onde há poder, porque ela [resistência] é inseparável das relações de poder (REVEL, 2005 *apud* SANTOS, 2011, p. 44).

A rádio tem mobilizado e organizado politicamente grandes quantidades de grupos e comunidades, mundialmente, como é o caso da Associação Mundial de Rádios Comunitárias, que tem escritórios específicos para países e a região da América Latina, com certo nível de estrutura. Esse movimento caracteriza o nível de acesso da população ao espectro magnético, compatível com o nível de liberdade de expressão de cada país.

Hoje, é possível dizer que a democratização da comunicação proposta pelo movimento das rádios tem aberto precedentes para outra quantidade de debates que giram em torno da globalização neoliberal e dos históricos monopólios de concessão de radiodifusão, na América Latina. Mais atualmente, essa democratização entra também como uma das vanguardas no debate de uso consciente da internet, com o emprego dos *softwares* livres, programação *open source* e as respectivas TIC's.

A respeito disso, as rádios têm cada vez mais ocupado o que chamamos de ciberespaço, a exemplo do site rizoma radiolivre.org²⁸, que “ocupa” a internet abrigando o site de dezenas de rádios comunitárias, livres ou não. A partir de servidores construídos de forma autônoma, o projeto consegue abrigar uma grande quantidade de sites de rádios que, dificilmente, conseguiriam fundos para manter uma página rodando. Também organiza uma série de publicações com caráter político sobre a democratização dos meios de comunicação, manuais de como instalar um Sistema Operacional Linux e informes da situação legal de muitas rádios ameaçadas.

A “reforma agrária do espectro” é outro tema que está em pauta, na América Latina. A presença das rádios, nos movimentos sociais, é outro sintoma do seu caráter popular e alternativo. No BR, ainda em 1996, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) já havia realizado seu I Laboratório de Radiodifusão e a articulação e manutenção de diversas rádios comunitárias, como o caso da Rádio

²⁸ <http://www.radiolivre.org/rizoma>

Camponesa, em São Paulo (MAIA, 1999). Também o movimento Zapatista, desde o início dos anos 2000, tem a Rádio Insurgente²⁹, transmitida pela internet, e atualmente a Rádio Zapatista³⁰, que produz e retransmite reportagens em diversos formatos, não só o áudio.

O fato de que todas as rádios comunitárias que fizeram parte da pesquisa têm um programa de Educação – de formas diferenciadas, mas ainda com propostas pedagógicas críticas aos modelos tradicionais de ensino, seja por problematizar a colonização do corpo, seja por debater a discriminação ou por alfabetizar em idiomas que circulam fora das políticas públicas – demonstra que o potencial educativo da rádio comunitária é realmente impressionante. Nesse contexto, alguns exemplos se destacam, como o caso da Rádio San Gabriel, na BO. A Rádio tem, em sua sede, uma grande quantidade de turmas de alfabetização bilíngue. Além disso, em vínculo com o Estado, consegue ter professores na folha de pagamento.

Con la fundación de la radio, que hoy cumple 64 años. Siempre ha llevado alfabetización y evangelización como dos temas fundamentales de inicio. Después ha aparecido el tema de autoeducación para adultos a la distancia, y poco a poco se fue implementando los cursos [...].³¹



Figura 1 – Página de livro de alfabetização bilíngue aimara-castelhano da Rádio San Gabriel, impresso por Originales Tiwancotas, em El Alto (BO), 2003
Fonte: Própria autora, por meio de digitalização (2019).

²⁹ <http://www.radioinsurgente.org/>.

³⁰ <http://www.radiozapatista.org/>.

³¹ Entrevista concedida por Justina Maquiera, programadora da Rádio San Gabriel, El Alto, BO, 2019.

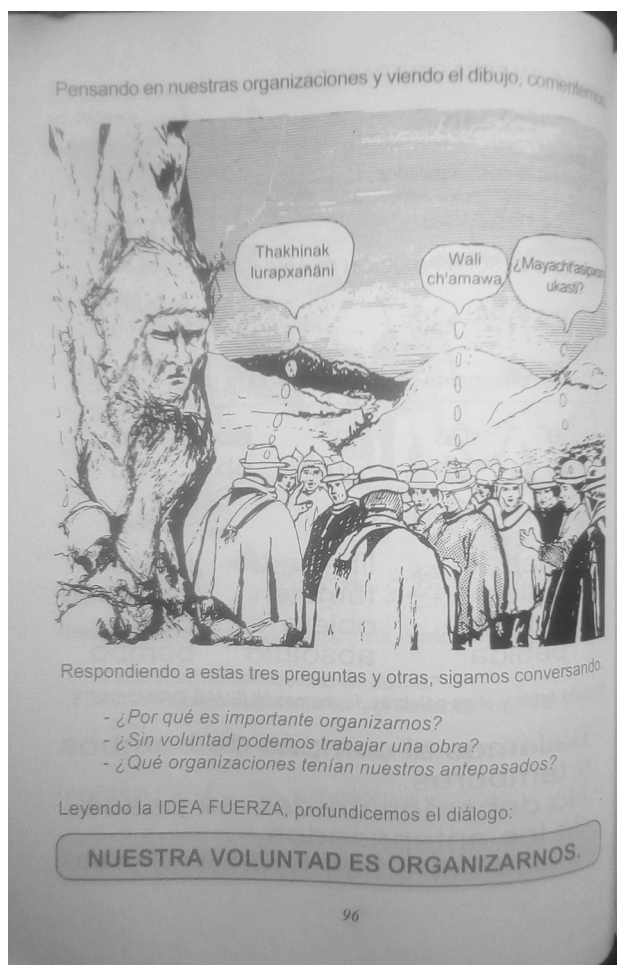


Figura 2 – Página de livro de alfabetização bilíngue aimara-castelhano da Rádio San Gabriel, impresso por Originales Tiwancotas, em El Alto (BO), 2003
Fonte: Própria autora, por meio de digitalização (2019).

As rádios comunitárias, nesse sentido, vão ocupar espaços que, muitas vezes, ficam no vácuo do Estado, e isso se evidencia no contato com essas emissoras. No PY, vimos a Rádio Nuestra Señora de La Asunción realizar informes comunitários, como a distribuição de cestas básicas e a oferta de postos de trabalho. Também a entrevista com a comunicadora Neyla Tamoyo, da Rádio Qhana Amazonia, de Caranavi, BO (**Apêndice U**), relata-nos as possibilidades de contribuir na auto-organização dos trabalhadores, a exemplo dos informes sobre o preço do café na Bolsa de Nova York, que a rádio compartilhava três vezes por dia e foi fundamental para esses trabalhadores poderem estabelecer o preço de seu trabalho para as distribuidoras, antes subvalorizado.

No caso das rádios indígenas, essas emissoras têm sido capazes de articular toda uma rede de coletivos e comunidades engajadas em torno da retomada linguística de seus idiomas. Nossa pesquisa foi capaz de promover³² uma experiência junto ao coletivo de comunicadores indígenas do Chaco paraguaio, que vieram a Foz do

³² Com apoio financeiro da Coordinación Nacional de Pastoral Indígena (CONAPI), entidade paraguaia, e do Prof. Dr. Pablo Félix, da UNILA.

Iguaçu, em setembro de 2018, palestrar no Seminário Latino-Americano de Estudos em Cultura (SEMLACult) sobre a defesa dos idiomas originários do PY.

Ainda cabe destacar a militância de comunicadoras e comunicadores indígenas que têm travado, através de rádios comunitárias, a luta pelo direito à palavra e o fim do silenciamento que sofrem, sobretudo as mulheres indígenas, historicamente e nos meios de comunicação de massa atuais. É o caso de Donato Ayma, comunicador aimara. Com a construção da CECOPI e uma série de programas pedagógicos em comunicação para as mulheres aimara da cidade d'El Alto, ele é sempre recordado pelas *reporteras populares*, em suas entrevistas (**Apêndice S**).

4.2.1 Pesquisa de campo no Paraguai: Alto Paraná e o Chaco

A presente seção tem por objetivo analisar impressões de uma pesquisa de campo realizada no PY que cataloga algumas experiências de radiodifusão em comunidades rurais indígenas. A pesquisa de campo em questão se refere ao acompanhamento realizado, desde o mês de abril de 2018 a dezembro do mesmo ano, de um grupo de trabalho de caráter militante, junto a 14 comunidades localizadas na região do Chaco e do Alto Paraná, em conjunto com comunicadores populares, a Coordinación Nacional de Pastoral Indígena (CONAPI), do Paraguai, e, por vezes, representantes do governo.



Fotografia 6 – Rádio Pa'i Puku (PY)

Fonte: Própria autora (2018).

A *observação comprometida*, praticada durante o período, permitiu perceber o grande valor que essas emissoras têm para as comunidades. E mais: o grande potencial que esses projetos têm, ou poderiam alcançar, caso a comunicação comunitária fosse uma área de compromisso político do Estado paraguaio.

A experiência compartilhada com essas rádios comunitárias evidencia que elas são importantes por aspectos de representatividade cultural, auto-organização comunitária, integração local e global, resgate linguístico, segurança, informação, entretenimento e educação. Corroboramos com essa visão, e este capítulo tem o intuito de servir de testemunho de um processo de resistência e resiliência de comunidades e indivíduos engajados no fortalecimento da comunicação comunitária no país.

Parte-se do entendimento de que o conhecimento adquirido graças às experiências compartilhadas não é de pertencimento da pesquisadora, e sim do conjunto de mobilizadores desta pesquisa, com os quais foram estabelecidos alguns acordos para o desenvolvimento do estudo. O primeiro acordo é que, por me permitirem frequentar as reuniões (fazer observações, tirar fotos e filmagens etc.), eu deveria oferecer algum tipo de retorno às comunidades.

Esse foi um acordo especial, estabelecido de forma oral, junto às comunidades chaquenhãs, na visita à comunidade Jotoicha, no departamento de Mariscal Estigarribia – especial porque, geralmente, o movimento indígena da região exige dinheiro aos pesquisadores que chegam à região. A partir de conversas realizadas com vários integrantes das comunidades, durante os meses de trabalho, bem como com os representantes da CONAPI, foi possível perceber que há uma grande e justificada desconfiança dessas comunidades com a figura, em especial, da/o antropóloga/o.

Há o argumento, ao que parece bastante acertado, de que pesquisas foram elaboradas junto a várias comunidades da região e, raramente, as comunidades são convidadas a debater os resultados ou os bônus financeiros produzidos. Alinhada à dívida histórica sentida em relação às pessoas de centros urbanos, especialmente de pele branca, a cobrança de dinheiro para participação em entrevistas ou visitas às comunidades foi o caminho de contrapartida encontrado pelo movimento, pois a questão indígena, no PY, é atravessada por severas dificuldades, como a violência e o abandono.

O Estado negligencia as precárias condições de muitas comunidades, as quais sobrevivem sem infraestrutura de saneamento, locomoção e subsistência. Caberia um trabalho específico sobre esse tema, mas, por ora, cabe refletir que essa foi uma

forma que as comunidades encontraram para arrecadar dinheiro que lhes é muito necessário.

Assim, durante algumas visitas, fiquei encarregada de fazer contribuições para compra de alimentos para as comunidades, ato realizado em parceria com a Pastoral Indígena. E, por fim, ao final de abril, ficou acordado que minha contribuição seria a realização de capacitações dos comunicadores populares indígenas, a partir da minha formação como jornalista e minha experiência numa rádio livre que foi legalizada, e que todo o conteúdo publicado sobre o grupo de trabalho não pudesse ser utilizado para prejudicar as comunidades.

O segundo compromisso firmado refere-se a alguns representantes das comunidades engajadas quererem vir conhecer a UNILA, onde elaboro a pesquisa, e falarem, em primeira pessoa, as suas experiências como comunicadoras/es. Com esse intento, foi realizada a palestra *La Integración de las Lenguas: Políticas lingüísticas en Paraguay y la resistencia de la cultura por el lenguaje*, durante o SEMLACult, entre os dias 25 e 28 de setembro de 2018.



Fotografia 7 – Oficina de Rádio Comunitária em Jotoicha (PY)
Fonte: Própria autora (2018).

Compareceram Lina López e Demetrio Rojas, duas lideranças do povo enxet-sur, além do diretor de comunicação da CONAPI, Pablo Bogado, e um membro da Secretaria de Políticas Sociolinguísticas do governo paraguaio, Ramon Barbosa.

O terceiro trato foi estabelecido não na mesma ocasião, mas junto ao diretor de comunicação da CONAPI, que também se ofereceu para custear as passagens de ônibus do BR até os locais dos encontros e reuniões, em troca de produção de materiais audiovisuais. Registrar todo esse procedimento pareceu pertinente no intuito de humanizar um processo de pesquisa.

Nada acontece de forma automática numa relação junto a comunidades vulneráveis e movimentos organizados, ainda mais quando nós, estudantes universitários, representamos uma parcela privilegiada da sociedade, que tem acessos que a maioria da população não tem, incluindo, em muitos casos (se não a grande maioria), aquelas pessoas que contribuem para o desenvolvimento da dissertação. Isso não deve ser interpretado como uma atitude caridosa dessas comunidades, mas como um ato estratégico e imbuído de um sentimento de esperança de que as investigações realizadas revelem as injustiças e os processos de luta vividos diariamente e possibilitem mudanças.



Fotografia 8 – Coletivo de comunicadores/as do Chaco paraguaio (PY)
Fonte: Própria autora (2018).

As atividades desenvolvidas pelo grupo de trabalho sobre o qual este texto se debruça foram realizadas em duas frentes: a primeira, nos territórios das comunidades integrantes, onde foram realizadas as capacitações das lideranças e demais interessadas/os no uso dos equipamentos de radiodifusão; e a segunda frente foram 3

encontros de todo o coletivo, para discutir estratégia de fortalecimento das rádios comunitárias indígenas no PY.

4.2.1.1 A situação das rádios comunitárias indígenas no Paraguai

As 14 comunidades participantes do grupo estão espalhadas pelo território paraguaio e compõem um grupo linguístico de 10 idiomas à parte do guarani oficial³³ e do espanhol. Ficou constatado que, dentre os comunicadores indígenas, a grande maioria é capaz de se comunicar em pelo menos 3 línguas: a língua materna, o guarani e o espanhol.

Rádio Comunitária	Distrito	Comunidade	População
Voces Nativas	Loma Plata	CayinOclin	Nivacle
Ypoty FM	Curuguaty	Fortuna	Avá guaraní
Anetyamalha FM	Tnt. Irala Fernandez	Armonia	Enxet
Kuetuvy FM	Curuguaty	Kuetuvy	Ache
Ara Poty	J.Eulogio Estigarribia	Cheiro Ara Poty	Mbyá
Kereymba	Mcal. Estigarribia	Santa Teresita	Guaraní occidental
Dos Palos Santos	Tnt. Irala Fernandez	El Estribo	Enxet-sur
Casanillo	Tnt. Irala Fernandez	Casanillo	Sanapá
Kaagu'y FM	Ybyrarobama	Arroyo Morotĩ	Avá guaraní
N. Sra de la Asuncion	Mcal. Estigarribia	Campo Loa	Nivacle
Nuevo Milenio	Mcal. Estigarribia	Pedro Pena	Nivacle, manjui
Tupa Rekove	Tnt. Irala Fernandez	La Herencia	Enxet-sur
San Jose	Missio San Leonardo	Fischat	Nivacle
Rádio Parroquial	Tava'i	Asociación Teko Yma Ja' Pave	Mbyá

Quadro 1 – Rádios comunitárias indígenas catalogadas pelo coletivo
Fonte: Própria autora (2019).

E, da mesma forma, a maioria das rádios também transmite ao menos em 3 idiomas, ainda que existam exceções, como o caso do *tekoha* Mba'ekatu, em Arroyo Morotĩ, da etnia Ava Guarani, no distrito de Ybyrarovana, onde funciona, há 5 anos, a Rádio Kaagu'y FM (91,5 FM) (**Fotografia 9**). Nessa comunidade, não há *hispano-hablantes*, sendo o guarani da variante Ava o único idioma falado e utilizado na rádio.

³³ O PY é um país que oficializou duas línguas: espanhol e o guarani. Conforme relatos *in loco*, o espanhol tem muitos privilégios em relação ao guarani, no sentido de prestígio e uso nas instituições públicas. Entretanto, o guarani paraguaio não é o mesmo guarani falado nos Tekohas ou Teko'as (comunidades Avas, guaranis Paĩ-Tavyterã e Mbya).

Ainda assim, condiz com a realidade de todas as rádios o caráter de intercâmbio cultural e fortalecimento linguístico para idiomas que estão à margem do sistema público. Inclusive, a defesa realizada pelos comunicadores indígenas das rádios comunitárias sempre inclui a questão do resgate e do fortalecimento linguístico como elemento fundamental de valorização cultural. No caso da Kaagu'y, a rádio funciona também como um espaço de reunião que a comunidade tem com famílias campesinas da região. Ali se realizam discussões de cunho político sobre o território, que atualmente vive um cenário de avanço de produtores brasileiros de soja.



Fotografia 9 – Rádio Kaagu'y, *tekoha* Katu (PY)
Fonte: Própria autora (2018).

Outro fato constatado, a partir da observação em alguns territórios, é que o número limitado de rádios comunitárias faz com que aquelas que existem e funcionam exerçam um papel fundamental de informação local. Isso ocorre em Jotoicha, por exemplo, que é uma comunidade que se identifica como bilíngue, sendo a primeira língua o nivacle e a segunda, o espanhol, ainda que existam pessoas na comunidade que também falam o guarani.

Por meio da Rádio Nuestra Señora de la Asunción (**Fotografia 10**), o diretor da rádio fez o convite para a capacitação de radiocomunicadores para toda a região de Campo Loa, onde se encontra sua comunidade, mas também algumas outras, bem como famílias campesinas. O pronunciamento é feito no idioma nivacle e depois em

espanhol. Ele ainda me pediu para fazer a tradução para o português, pois havia pessoas brasileiras que viviam na região que poderiam ter interesse em comparecer.



Fotografia 10 – Antena, placa solar e a Rádio Nuestra Señora de la Asunción, em Jotoicha (PY)

Fonte: Própria autora (2018).

No segundo dia, quando chegamos à beira de Campo Loa, a pelo menos 20 km de distância do nosso destino, paramos para pedir informações a duas pessoas que conversavam, e descobrimos que ambas já sabiam quem nós éramos, pois haviam escutado na rádio sobre a atividade. Ao chegarmos a Jotoicha, encontramos 17 pessoas interessadas em participar da atividade, vindas de diferentes partes da região.

Entre eles, estavam o professor da escola, lideranças de algumas comunidades vizinhas, o líder religioso de Jotoicha e o companheiro diretor da rádio. Todos os participantes já tinham tido experiências de produção de conteúdo de rádio, ainda que se tratasse da reprodução de música através de um *pen drive* plugado no computador da Nuestra Señora de la Asunción FM.



Figura 2 – Mapa de localização das rádios comunitárias indígenas no PY
Fonte: GOOGLE MAPS (2018, adaptado).

Para este trabalho, o exemplo de Jotoicha e Arroyo Morotĩ são de grande validade, por ter sido verificado que as rádios conseguem organizar uma audiência que compartilha território. Assim, ela é utilizada para a convocatória de um evento de

interesse da comunidade de cunho político e educacional, mobilizando diferentes atores da organização social de Campo Loa e Ybyrarovana a se reunirem com esse propósito.

Apesar dos grandes êxitos alcançados pelas rádios comunitárias, no sentido do engajamento que elas são capazes de articular, vale lembrar que todas/os as/os comunicadoras/es indígenas integrantes do grupo de trabalho atuam de forma voluntária. Esse cunho do trabalho nas rádios tem consequências para o engajamento interno e funcionamento efetivo, fatos comumente problematizados nas reuniões do grupo. Em vista disso, também se constatou que algumas rádios enfrentam dificuldades em manter uma programação ativa, pois os indivíduos encarregados precisam sair de seus territórios, em busca de vínculos empregatícios, ou exercem outras funções dentro da comunidade.

É o caso de Lina López, uma liderança das mulheres da comunidade de Estribo, da etnia enxet-sur. Além de ser uma liderança política e representante das mulheres na gestão da rádio, cumpre também a função de médica/socorrista, já que, para ter acesso a ambulâncias, o governo departamental de Presidente Hayes cobra \$ 85.000 (85 mil guaranis) para o custo da gasolina do transporte, pois não existe asfalto que ligue Estribo à rodovia Transchaco, e por isso o trajeto não é considerado oficial.

A manutenção dos equipamentos é outro entrave corriqueiro no cotidiano das rádios comunitárias. Não existe nenhum valor designado pelos governos local e federal para isso, que é uma condição básica para funcionamento de qualquer rádio. Aqui surge uma suspeita quanto à passividade das esferas responsáveis nessa questão. Não há dúvidas de que as autoridades competentes tenham conhecimento profundo da necessidade de se desenvolver mecanismos de manutenção para esses equipamentos. Contudo, a negligência opera no sentido de enfraquecimento das apostas de comunicação comunitária.

Geralmente, em uma rádio de qualquer porte, existe um departamento técnico voltado para esse fim, porém, tratando-se da radiodifusão de pequena ou média cobertura, que não tem a permissão de gerar arrecadamentos, isso se caracteriza praticamente como impossível. Assim, torna-se muito comum as pessoas desbravarem, de forma autônoma, soluções para essas questões ou, no pior dos casos, as rádios deixam de funcionar.

Nesse contexto, a rádio Nuevo Milenio, também localizada em Mcal. Estigarriba, está há cerca de seis meses fora de funcionamento. O relato oferecido por um dos radialistas nivaclés responsáveis pela programação da rádio é que a comunidade acompanhou o processo de compra dos equipamentos junto à Secretaria de

Comunicação e CONATEL, mas a instalação da antena foi mal realizada e tombou depois de alguns dias por causa dos fortes ventos – que são típicos nessa região do Chaco.

A questão técnica das rádios comunitárias é uma parte delicada, sendo que a problemática dos equipamentos, como visto, configura-se como um dos principais motivos de interrupção das programações. Mas, além disso, o uso de equipamentos, como os transmissores, permitidos pela CONATEL, e outros muitos detalhes de peças e regulagens que precisam de aval especializado, não raramente, também levam ao fechamento de determinada rádio.

O fato, mais uma vez, que sobressai dessa discussão é o grande empenho que a AR tem para fiscalizar, minuciosamente, tais obrigações dos usuários da radiodifusão e fazer cumprir a lei. Por outro lado, ao mesmo tempo, carece de eficiência na liberação de pedidos de concessão realizados, ou de fiscalizar o Estado no cumprimento de suas obrigações em “[...] asegurar la igualdad de oportunidades para acceso y aprovechamiento del espectro radioeléctrico”, conforme o artigo 2º, da Lei Geral de Telecomunicações (PARAGUAY, 1995, p. 1).

Um exemplo que chama atenção, nesse sentido, é novamente a comunidade de Jotoicha, que possui uma rádio com baterias importadas pelo governo, computadores, microfones e mesa de som, contudo não existe energia elétrica na comunidade. O cabeamento de energia elétrica alcançou todas as outras comunidades indígenas de Campo Loa, mas justo Jotoicha teve que se auto-organizar para a compra de painéis solares e geradores de energia a diesel para os dias nublados.

E esse fato é apenas um dos reflexos da falta de políticas que permitam às rádios comunitárias o desenvolvimento e oferecimento de serviços locais de comunicação. Fica evidente que não é de interesse desse Estado que essas emissoras substituam as emissoras comerciais nesse espaço. Essa questão se materializa sobretudo a partir de 2011, com a promulgação da Lei 4.179, que modifica a Lei Geral de Telecomunicações no que tange à radiodifusão de pequena e média potência, impedindo esta de ter fins lucrativos³⁴.

Ainda que, em grande medida, as rádios comunitárias existam graças a um programa de governo, a negligência deste se manifesta como um preconceito institucional. Mesmo na Secretaria de Informação e Comunicação, representantes têm exercido um tratamento desrespeitoso ao trabalho desses comunicadores

³⁴ “El objetivo de estos servicios consiste en emitir programas de carácter cultural, educativo, artístico e informativo, sin fines de lucro, ni comerciales. Estos programas no podrán ser objeto de arrendamientos, por el prestador. No podrán efectuar en ellos ni fuera de ellos, mención, publicidad o propaganda en ninguna de sus formas” (PARAGUAY, 2011, p. 1).

comprometidos. As rádios não são tratadas como meios de comunicações oficiais, não recebem os comunicados de imprensa dos governos, não são convidadas a comparecerem nas entrevistas coletivas, não são informadas de eventos e nem recebem documentos de imprensa oficial. Coube ao grupo de trabalho a confecção de crachás de jornalistas, para os comunicadores poderem ser reconhecidos com tal em espaços reservados à imprensa.

4.2.2 Trabalho de campo: El Alto, Bolívia

Bolívia tiene la ventaja de ser un país pobre en el sentido económico, pero muy rico culturalmente, y una riqueza muy potente en su tradición de lucha incesante, un ejercicio democrático incesante en las calles donde se conjuncionan 5 tipos de rebeldía muy potentes acá en El Alto de La Paz: memoria de rebeldía minera, memoria de rebeldía indígena, memoria de rebeldía femenina, memoria de rebeldía juvenil, y una que atraviesa a todas, que es la rebeldía de la creatividad permanente e incesante. En este contexto donde funcionan estos manantiales de profundas rebeldías, la radio es un hito muy importante en todos los tejidos comunitarios.

**Iván Nogales, da Rádio Trono e Fundação
COMPA, El Alto, BO, 2019**

A princípio, a pesquisa de campo ia se desenvolver apenas no PY, mas dois fatores tornaram possível avançar no território do Chaco e cruzar mais uma fronteira. O primeiro fator é que os círculos de convívio do trabalho realizado junto ao grupo de comunicadores paraguaios mostraram que a BO é um assunto recorrente para as pessoas estudiosas de retomadas linguísticas. Especificamente para o nosso grupo, o caso boliviano era tido como um exemplo a ser seguido, justamente pela também muito conhecida relação histórica da luta indígena com as rádios comunitárias. O segundo fator, também fundamental, foi a possibilidade de receber da UNILA um auxílio no valor de R\$ 1.500 (1.500 reais) para a pesquisa de campo.

Assim, quando soube que ia ser disponibilizado um valor por parte da universidade, veio a ideia de ir conhecer as tão faladas rádios dos altiplanos bolivianos. Tendo em vista as principais dificuldades que sofrem as rádios comunitárias indígenas no PY para se sustentar, a ideia de estudar formatos de financiamento era latente. E conhecer rádios comunitárias bolivianas, que atravessam décadas sem abrir mão de seus propósitos comunitários, mas que, ainda assim, conseguem ser estruturadas, era muito atraente, sobretudo porque o incentivo financeiro para pesquisas de campo tornava materialmente viável fazer a empreitada. Somado a isso, de todas as pessoas que

estavam engajadas no grupo de comunicadores (no PY), eu era a mais apta a fazer uma viagem como essa. E assim eu fui.

É evidente que R\$ 1.500 foram um aporte, principalmente para que eu conseguisse chegar na BO, mas tive que dar conta de manter formas de autofinanciamento durante os 75 dias. Assim, encontros produtivos me possibilitaram trabalhar vendendo doces na Praça São Francisco, um dos pontos mais movimentados de La Paz. Dessa forma, conheci as pessoas que me levariam ao Alto pela primeira vez. Também assim pude saber das rádios que eram mais conhecidas pelas pessoas aimara que vinham trabalhar em La Paz.

Depois de algumas semanas, tive o prazer de conhecer um assistente social, Willie³⁵, que trabalhava de forma autônoma. Então, eu o ajudava a distribuir cafés da manhã para pessoas em situação de rua ou abrigados pelo Estado, e a encontrar remédios para pessoas doentes, que, em geral, já conheciam a Willie e seu trabalho de ajudar as pessoas em troca de nada. Assim, também pude encontrar outro trabalho em um restaurante franciscano, que distribuía comida a pessoas idosas em situação de vulnerabilidade. Em troca, eu podia fazer todas as refeições do dia no restaurante.

Willie e as pessoas que ele ajudava eram figuras famosas da Praça São Francisco, mas que, por vezes, passam despercebidos do olhar apressado de quem está em trânsito por ali. Todo esse processo influenciou, de forma substancial, na pesquisa desenvolvida junto às rádios comunitárias.

4.2.2.1 O trabalho das rádios comunitárias na Bolívia

O principal objetivo da pesquisa de campo desenvolvida em El Alto, na província de La Paz, nos andes bolivianos, era mais o de aprender do que o de apenas observar. A observação comprometida aqui se dá no sentido mais geral de compromisso com a própria retomada linguística, ou seja, com a resistência à colonialidade cosmolinguística. O fato de a BO ter uma leitura de Estado diferenciada de qualquer outro país do mundo e o reconhecimento da (r)existência de mais de 30 idiomas pertencentes a nações originárias foram fatores cruciais para escolha do país como território para se desdobrar essa etapa da pesquisa.

A pergunta principal era básica: “Como se faz rádio comunitária na BO?”; e em seguida: “Como esses direitos conquistados pelos povos originários podem fazer

³⁵ Willie é um codinome que ele usava. Dizia que não queria que ninguém soubesse seu nome.

diferença na descentralização da política de comunicação e da política como um todo?”³⁶. Outros fatores históricos contribuem para essa força da comunicação popular no país: famosos episódios de rebeliões populares por demandas de direitos, a guerra da água de Cochabamba, o cerco de La Paz e as rádios mineiras de Potosí.

Diferentemente da pesquisa de campo realizada no PY, onde foram realizadas muitas viagens, de duração aproximada de 4 dias cada, ao longo de 7 meses, estive de forma contínua por exatos 75 dias, na BO. Essa distinção, desde aí, já significou uma grande alteração na metodologia. Além disso, outra modificação fundamental é na catalogação dos chamados dados de pesquisa. No PY, foram gravados vídeos de encontros/reuniões, além de fotografias. Na BO, as entrevistas foram registradas em gravadores de áudio.

Outro diferencial era o caráter “individual” da pesquisa: no PY, como já mencionei, eu integrava um grupo de comunicadores; já na BO, eu deveria estipular quais eram os pontos de interesse, quais eram as perguntas que eu faria sobre as rádios, deveria me apresentar a partir do meu próprio discurso, sem que ninguém mediasse os encontros. Das 5 entrevistas, 3 foram realizadas com a equipe de diferentes rádios comunitárias d’El Alto: Rádio Atipiri, Rádio San Gabriel e Rádio Wayna Tambo.

Também foi realizada a entrevista com Neyla Tamoyo, o relato de um árduo trabalho para a construção da rádio comunitária de Caranavi, uma província rural que liga os Andes com a Amazônia boliviana. E, por último, mas com igual importância, houve a entrevista realizada com o fundador da Fundação COMPA – onde funcionou a Rádio Trono, uma rádio livre, fechada pela ATT –, Iván Nogales, a quem este capítulo é dedicado, em demonstração de admiração e tristeza por seu falecimento, semanas após a entrevista ser realizada.

De forma não tão planejada, foram sendo esquematizados os contatos e a rede de relações entre as rádios comunitárias mais proeminentes da cidade d’El Alto. Desse modo, foram combinadas entrevistas nas sedes das rádios, onde comumente eu também assistia e participava de programas transmitidos.

Ainda que as entrevistas tenham sido semiestruturadas, o que abria espaço para muitas improvisações e perguntas diferenciadas para cada grupo, em geral, eu tentava dar conta das seguintes questões:

a) como se deu o processo de legalização, qual a relação com o Estado;

³⁶ Para a radiofonia, isso afeta substancialmente. Por exemplo, o até então estado de ocupação da radiodifusão sonora, no país, em 2008, era um universo de 1.027 emissoras AM e FM. 81% do espectro se encontrava sob competência do setor “privado comercial”, 4% para as “comunitárias” e outros 15% para aquelas abrangidas pelo “Artigo 41”, ou seja, meios oficiais – segurança e defesa nacional – e de caráter social relacionadas com educação e saúde (MALERBA, 2012).

- b) como é a questão do financiamento e manutenção de equipamentos e trabalhadores;
- c) a relação com a comunidade e a questão do idioma.

Em caráter de percepção explorativa, acredito que a disputa pela comunicação está em estágio avançado no Alto. As rádios comunitárias têm um papel altamente educativo com os territórios, por exemplo, com programas e atividades, como eventos de alfabetização, capacitações e programas infantis em pelo menos dois idiomas, inclusive a rádio paroquial.

Aliás, chama muito a atenção a presença da Igreja Católica nas comunidades. Assim como no PY, o Vaticano tem representantes em espaços muito íntimos da organização política e educativa dessas rádios. A questão é que, ainda assim, as rádios comunitárias têm de recorrer a financiamentos – muitos deles de organizações estrangeiras – para manutenções e pagamento de salários. Notadamente, o que falta é dinheiro, pois o trabalho realizado, pelo menos o que eu pude conhecer, é muito profissional e tem ampla audiência e respaldo dos territórios.

Outra situação que passou e chamou atenção foi que há a suspeita de que o fechamento de uma das rádios pela ATT, a Rádio Trono, mencionada há pouco, tenha sido motivado pela falta de afinidade com o programa político de Evo Morales. O fato leva à disparidade entre teoria e prática, já que, em teoria, a Lei boliviana é muito democrática, pautada em reconhecimento da matriz comunitária das sociedades bolivianas, mas o que acontece é que grande parte da programação das rádios comunitárias também fica a cargo de retransmissões das oficialistas. E esse processo de controle aumentou de forma proporcional à aproximação com as eleições.

A base de movimentos aliados do partido oficial é muito bem consolidada, e existe a prática de troca de favores, então as rádios comunitárias legalizadas, em grande maioria, compõem essa base de movimentos sociais que apoiam Evo. Muito dificilmente, os movimentos de base vão de encontro a Evo, de maneira pública, porque entendem que ele representa um avanço de direitos importante e histórico. Mas, sim, existe a preocupação a respeito de que ele não tenha construído uma sucessão viável.

Ainda assim, de uma maneira geral, as pessoas estavam com rechaço contra Evo, por ele não ter respeitado a consulta popular, no então 21 de fevereiro de 2016. Essa condição gerou o movimento “21F – Bolivia dijo no”, cujos integrantes foram os responsáveis pelo golpe e são totalmente afinados com a ultradireita do continente. Pude ir à manifestação desse grupo, a qual acontece, anualmente, todo 21 de fevereiro. No evento, distribuíram cartilhas que mencionavam o nome de Bolsonaro e Maduro,

sendo o primeiro tomado como exemplo, e o segundo, criticado. A manifestação do 21F foi notoriamente ocupada por uma elite branca, desacostumada a ocupar as ruas, em contraste com a tradição de luta das populações indígenas dos centros urbanos. Mas, de forma alguma, parecia-me um movimento majoritário àquela época.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tenho o entendimento de que a pesquisa se desenvolveu em três etapas: a primeira parte se deu no coletivo militante das rádios comunitárias indígenas no PY; a segunda foram as entrevistas com comunicadoras e comunicadores comunitários, populares e alternativos da cidade do Alto; e, finalmente, a terceira se constituiu pela pesquisa bibliográfica. Não obstante essas fases tenham estado, em alguns momentos, sobrepostas, este trabalho surge como fruto de contraste entre elas. Assim, algumas questões parecem sobressalentes, e aproveito este espaço para fazer algumas considerações finais, como também para passar por alguns assuntos que não dei conta de acrescentar no trabalho, mas que deveriam estar presentes.

Em relação à primeira etapa, no PY, considero que a situação atual das rádios é extremamente frágil, o que representa um sintoma da vulnerabilidade em que se encontram as comunidades indígenas que estão na zona rural do país. Não foram raras as vezes que – ao me deparar com as dificuldades que comunicadoras/es do grupo encontravam, para estarem presentes em algumas reuniões, ou em outros casos, na dedicação nos espaços em que organizamos as oficinas – eu me questionava “por que seguem vindo?”, “por que são tão extremamente comprometidos com o projeto da emissora, se nem água limpa está chegando lá? Se nem ambulância consegue chegar lá? Se nem mesmo energia elétrica eles têm?”.

Parece-me que a resposta é que, na realidade, ter água, ter acesso ao sistema de saneamento e saúde, energia elétrica são tão importantes para se viver quanto poder se comunicar. E não digo isso num sentido lúdico, mas materialista. Ou seja, realizar processos comunicativos, no âmbito da comunidade própria, muitas vezes, pode ser um fator determinante para a vida de membros da comunidade.

Também, de maneira menos imediata, a sobrevivência de uma comunidade está relacionada às possibilidades de viver, o que essa entende como experiência de vida. Nesse aspecto, refiro-me à ideia de cultura. Poderia acrescentar, também, as iniciativas pedagógicas e informativas que são executadas no espaço físico e com o uso dos equipamentos das rádios. As rádios comunitárias são muito mais que apenas emissoras – elas convergem uma rede de ações que se retroalimentam na ausência do serviço público.

Em termos de metodologia científica, entendo que tenha sido uma pesquisa de campo na qual a investigadora não tem a possibilidade de definir a metodologia, ou seja, esta deverá adequar-se a uma dinâmica exógena à pesquisa em si.

No caso, privilegiei estar atenta às demandas do coletivo e extrair daí as fotografias e as anotações. Essa etapa da pesquisa é, em grande medida, de caráter coletivo, sobretudo com a equipe de comunicadores da CONAPI. Como minha primeira experiência de pesquisadora, acredito que foi muito proveitosa.

Na segunda etapa da pesquisa, estamos em um cenário de rádios comunitárias muito mais estáveis. Não existe risco nenhum em afirmar que isso é um fator histórico na BO. Assim como afirmam muitas das entrevistadas, existe uma forte tradição que relaciona a radiofonia com os movimentos sindicais, sociais e indígenas.

Revisar a história da radiofonia boliviana é um grande desafio que gostaria de ter logrado, tendo em conta que a história da rádio está, sobremaneira, relacionada à história de todo o país. Donato Ayma Rojas, em artigo sobre a história da rádio boliviana, recorda a importância que teve a Guerra do Chaco para o investimento no setor, com a criação do Centro de Propaganda y Defensa Nacional, “con el único objetivo de montar una emisora de alcance nacional e internacional, para contrarrestar la propaganda bélica de los paraguayos que difundían a través de algunas emisoras de Argentina” (2011, p. 11).

Em relação às rádios aimara, especificamente, Ayma Rojas marca dois momentos chaves. O primeiro é em La Paz, nos anos 1950, quando começam a surgir as primeiras emissões de conteúdo na língua aimara, impactando na audiência urbana e rural. Essa audiência vai possibilitar, na década seguinte, a chegada de aparatos radiofônicos às zonas mais afastadas da área rural, fortalecendo ainda mais o uso das rádios em língua aimara. Rojas destaca o papel de comunicadores aimara:

Elías Ticona, en Radio El Cóndor y Altiplano, con su programa *Arunakasa*; también Genaro Quino Soto apodado el “Cóndor”, Telésforo Ascarrunz, Justino Quispe, este último en Radio La Cruz del Sur; Fidel Huanca Guarachi es otro de los pioneros en la radio aymara, inició su trabajo en Radio Altiplano en 1955 y posteriormente en Radio Méndez en 1962 (AYMA ROJAS, 2011, p. 11, grifos do autor).

O segundo momento seria na cidade de Oruro, onde ele próprio é o precursor da locução em língua aimara, e Patricio Sansute, em quechua, a partir de 1968, na Radioemisoras Bolivia y Educación Popular (AYMA ROJAS, 2011). Esse período está relacionado com a expansão das rádios de trabalhadoras das minas, na região de Oruro e Potosí, que conformam a Rede de Emissoras Mineiras, organização que participa, ativamente, dos rumos históricos da BO. Confere-se grande destaque para as emissoras

Rádio Pío XII e Rádio Siglo XX. Inauguradas no ano de 1959, ambas existem até hoje, vinculadas à Federación de Trabajadores Mineros de Bolivia.

Todo esse processo das rádios aimara, ligado à organização política de trabalhadores e trabalhadoras, explica, em parte, o sucesso organizativo das rádios comunitárias na cidade do Alto. Mas, outros fatores também fazem parte da equação comparativa, como o alinhamento dos últimos governos paraguaios com os propósitos neoliberais, em contraste com o tratamento que os movimentos sociais e o debate da cultura encontram na gestão de Evo Morales Ayma.

Outro fator fundamental: à diferença das rádios comunitárias indígenas do PY, as rádios do Alto, sobretudo as aimara, têm financiamento. Como consta nas entrevistas, a maioria das rádios tem uma forma diversificada de financiamento, o que demonstra que também é um desafio interno para os grupos e coletivos que dirigem os projetos. Em geral, há a combinação de financiamentos por organizações estrangeiras, editais e programas de incentivo à cultura e produtos de autofinanciamento.

É claro que não se trata aqui de defender que as rádios comunitárias tenham fins lucrativos, em sentido similar ao da indústria radiofônica do consumo, mas as restrições legais que operam nesse sentido não levam em contas circunstâncias de, por exemplo, propaganda do comércio local, que também poderia contar como projeto comunitário (de fortalecimento comercial, por exemplo). Mais que isso, deve-se levar em conta as reais possibilidades de uma emissora existir sem fundos, sobretudo em contextos de vulnerabilidade: integrantes voluntários não deveriam ser uma possibilidade em um contexto onde exista fome.

Num sentido básico de uma rádio comunitária, com financiamento, é possível pagar salário para as pessoas que vão se dedicar a fazer a rádio funcionar, é possível melhorar a formação de comunicadoras/es, elaborar cartilha de direitos, manuais de radiofonia; pode-se fazer manutenção de equipamentos e fazer propaganda da própria rádio. Muitos outros exemplos poderiam ser enumerados, mas a consideração que sugiro é que, sem financiamento e sem possibilidades de gerar fundos, a rádio comunitária não tem como trabalhar.

As políticas públicas, definitivamente, deveriam alcançar essa área, de forma objetiva, pois a comunicação comunitária é um direito social. Com todas as dificuldades, essas emissoras cumprem um papel fundamental de integração comunitária e, muitas vezes, são o único meio que garante o direito à informação. Os Estados democráticos, de fato, devem ter respeito pela comunicação comunitária e construir as

condições para que esta cumpra sua função social e tenha possibilidades de avançar. Nesse sentido, tem-se como recurso possível o financiamento.

Mário Kaplún (2002) sustenta que a comunicação social, para ser democrática e eficaz, deve ser construída com canais de diálogo que permitam uma troca real de mensagens com a sociedade e “[...] estar al servicio de un proceso educativo transformador, en el cual los sujetos destinatarios vayan comprendiendo críticamente su realidad y adquiriendo instrumentos para transformarla” (KAPLÚN, 2002, p. 61). Dessa forma, a comunicação popular garante uma série de direitos como o da liberdade de expressão, emissão e recepção de informações. E isso, necessariamente, desengancha um processo pedagógico para as comunidades urbanas e rurais.

Propostas como a da Educomunicação surgem, nesse sentido, para poder contribuir com respostas metodológicas para a necessidade de descentralizar os processos comunicativos. “Concebimos, pues, los medios de comunicación que realizamos como instrumentos para una educación popular, como alimentadores de un proceso educativo transformador” (KAPLÚN, 2002, p. 15).

Acredito que a Educomunicação é uma área de estudo de grande potencial para contribuir com sugestões e formulações que pensem a descentralização do manejo de ferramentas e equipamentos da comunicação. Ou seja, “como vou ser locutor da rádio da minha comunidade sem saber manejar um microfone, sem praticar uma linguagem radiofônica, ou sem saber ligar um transmissor?”, “como fazer um canal de TV comunitário sem manipular uma câmera?”. Pode parecer simples, mas esse é um dos fatores que, justamente, põem as iniciativas comunitárias em desvantagem em relação às mídias comerciais.

Essa proposta envolvendo a Educação Popular aliada a uma prática de comunicação tem impulsionado projetos muito interessantes, a exemplo de um do qual pude fazer parte, de forma concomitante ao mestrado, com uma equipe de educadoras/es da UNILA. Junto a dois *tekohas* guaranis (Añetete e Itamarã), em Diamante d'Oeste (Paraná), a ação está vinculada, desde 2017, ao projeto de pesquisa *Inovações no ensino da língua guarani: o desenvolvimento sustentável mediante a língua originária da região*. O projeto de pesquisa é coordenado pelo Prof. Dr. Mário Ramão Villalva Filho, a partir da pesquisa de doutorado de cunho interdisciplinar³⁷, realizado na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste).

³⁷ A tese “Educomunicação, Língua-Cultura Guarani, Sustentabilidade e *Teko Porã: Myasãimbo’e, Avañe’ẽ Ayvu-Arandu, Ñeñangareko ha Bom Viver*” foi defendida e aprovada em 2020.



Fotografia 11 – Oficina de Educomunicação no *tekoha* Itamarã (Paraná, BR)
Fonte: LUÍS CENTURIÓN (2019).



Fotografia 12 – Oficina de Educomunicação no Aty Guasu Mirin (BR)
Fonte: Material coletivo da oficina (2019).

Como conclusão e últimas considerações sobre a análise proposta na etapa bibliográfica, o objetivo era denunciar as estruturas historicamente construídas como mecanismos de silenciamento no Estado moderno. A intenção era desmistificar o discurso do Estado regulador como algo puramente técnico e eficiente, bem como

denunciar os interesses que motivam as instituições paraestatais, os quais, longe de incluírem o bem comum, reproduzem uma exclusão de sujeitos e comunidades como ponto emissor. Essa complexa teia de ferramentas operadas pelo poder impede o uso do conhecimento humano para fins de melhoramento da condição de vida das pessoas. Pelo contrário, ela gera morte, violências e guerra.

O aporte da “teoria decolonial” foi fundamental para que fosse viável visualizar, minimamente, implicações históricas nas dificuldades que encontravam os sujeitos desta pesquisa, em desenvolver as emissoras de comunicação comunitária. Acredito que o grande choque não é dar-se conta de que a colonização foi algo terrível, isso é bem fácil de ser concluído. O verdadeiro choque que o aporte decolonial traz é a percepção de que a maioria dos problemas que geram morte, violências, miséria e exploração da nossa atual sociedade é uma herança direta do processo colonial europeu sobre o atlântico.

Nesse sentido, estar em contato com experiências de resistências, ou de prática decolonial, foi muito relevante para ter uma noção um pouco menos superficial de quais são as demandas que ficam no vácuo do Estado e qual é a construção histórica que está ligada a esse abandono; também, para poder estudar estratégias que passam por fora do institucional. Essas estratégias tratam-se de recursos criativos usados por essas comunidades para poder dar seguimento ao projeto das emissoras e, sobretudo, para confirmar a hipótese de que existe uma possibilidade de a comunicação comunitária ser o melhor modelo de comunicação para uma função social democrática e a construção das diversas cidadanias, de fato.

Por outro lado, ao retomar os trajetos percorridos, tanto geograficamente, quanto na bibliografia que me apoiou para a dissertação, pergunto-me sobre o uso que eu fiz dos “dados qualitativos” da pesquisa de campo. A indagação surge porque, no campo da Antropologia, é praticamente um “clichê” fazer pesquisa indo a campo para trabalhar com comunidades tradicionais, quilombolas, indígenas, entre outras. Foi assim que se deu o surgimento dessa “disciplina”. Sabemos que, durante tempo demais, essas pesquisas contribuíram para o aperfeiçoamento de mecanismos de violência contra as comunidades.

O revisionismo ético dos catedráticos surtiu efeitos e, atualmente, encontramos um cenário um pouco mais amistoso entre antropólogas/os e comunidades tradicionais, ainda que resista uma parcela “mal-intencionada”, assim por dizer. Mas, por outro lado, pergunto-me se a Antropologia (a parte bem-intencionada) não deveria voltar mais os olhos para os “comportamentos”, “condutas” de sujeitos coletivos como as

empresas ou os departamentos jurídicos, os órgãos estatais, isto é: será que eu, na qualidade de pesquisadora, deveria ter solicitado entrevistas aos diretores das AR's, na tentativa de entender como instituições tão desumanizadas podem ser controladas por seres humanos?

A verdade é que conhecer as experiências de emissoras comunitárias nos dá a perspectiva do movimento dialético “ação-reação”, colonialidade/decolonialidade, hegemonia/contra-hegemonia, e este era o objetivo da pesquisa de campo: dar protagonismo aos atores da resistência. Mas, vendo o resultado do estudo, acredito que os apontamentos sobre o Estado Regulador contribuem para a imagem de um Estado que funciona como uma máquina robótica, uma caixa preta. Gostaria de aprofundar o estudo dessa caixa preta, a fim de entender as brechas possíveis. De toda maneira, as constatações e os encontros foram muito mais proveitosos nas visitas às rádios comunitárias.

Acredito, também, que me faltaram pernas para conseguir criar um diálogo teórico entre o que tem sido chamado por movimentos sociais e teóricos contemporâneos de *necropolítica* de Estado. Essa formulação se tornou uma espécie de emblema teórico para descrever as operações policiais dos centros urbanos, em favelas e outras zonas de periferia. Porém, o termo é demasiadamente afirmativo e nos dá os elementos constitutivos de sua base, que são a morte e a política – a política da morte, o que também é objeto de análise dentro do paradigma de guerra (MALDONADO-TORRES, 2008) da colonialidade do poder (QUIJANO, 2007): o Estado se utiliza de seus aparatos e recursos para matar uma parcela da sociedade, mirando a garantia dos privilégios de classe da elite. Sobre o tema, a artista brasileira Bia Ferreira recentemente publicou:

NECROPOLÍTICA

Correria tu se vira
Bobeou eles atira
Eles nem são bons de mira
Mas a ordem é matar
“Se não é alvo, aniquila
Porque o alvo é a melanina
Pode estar com a família,
Menino ou menina”
E na favela é mais uma chacina
Necropolítica

No hospital
Não tem respirador e maca
Tá faltando luva e máscara
Quando que isso vai melhorar?
Indígenas exterminados
O garimpo liberado

Na terra que seus antepassados começaram a plantar.

Lamas varrendo cidades
 Aviso prévio da morte
 Agora pensa se VALE
 Calcular e deixar a sorte
 Decidir quando estoura
 Toda essa bomba relógio
 Isso é Necropolítica
 Pro estado, um negócio
 Democracia hipócrita
 Ideias tão inóspitas
 água e comidas tóxicas
 Querem te intoxicar
 Tem mais manada que gente.

E o governo defende:
 “Pode tacar fogo em tudo
 Porque o boi tem que pastar”
 E muita gente doente
 Sem médico pra cuidar
 E nenhum centímetro a mais pra terra indígena
 A cada 23 minutos, mais uma mãe preta chora
 Coração apertado e ele só foi jogar bola
 Se tiver atrasado, devagar, não corre agora.

A polícia não viu que era roupa da escola?
 Necropolítica é isso,
 Te incomoda?!
 Mbembe me ensinou
 E eu to repassando agora!
 Cheguei falando alto, agora tô fazendo alarde
 Espero que entenda e comece a sua parte!

Porque
 Não vai chorar sua mãe
 Nem vai chorar a minha
 Povo preto se armando
 Com a palavra e a escrita
 Não vai chorar sua mãe
 Nem vai chorar a minha
 Povo preto se armando
 Conhecimento é a saída.

(FERREIRA, [2019] *apud* SILVA; BATISTA, 2020, p. 192).

REFERÊNCIAS

AASEN, Bernt. Apresentação. *In*: SICHRA, Inge (coord./ed.). **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina**. Cochabamba: UNICEF/FUNPROEIB Andes, 2009. *E-book*.

ARGUMEDO, Alcira. Las matrices de pensamiento en el mundo central. *In*: ARGUMEDO, Alcira. **Los silencios y las voces en América Latina**: notas sobre el pensamiento nacional y popular. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional, 1993. cap. 3, p. 93-134.

AYMA ROJAS, Donato. La radio en Bolivia. **La Patria**, Oruro, 16 jan. 2011, p. 11. Seção Revista Dominical. Disponível em: <https://impresa.lapatria.bo/noticia/55323/la-radio-en-bolivia#articulo>. Acesso em: 12 jan. 2020.

BASPINEIRO, Adalid Contreras. **La palabra que camina**: comunicación popular para el buen vivir/vivir bien. Quito: Ediciones CIESPAL/ALER; Bogotá: FES Comunicación, 2016. (Comunicación para el Buen Vivir, 5).

BENITES, Tonico. Trajetória de luta árdua da articulação das lideranças Guarani e Kaiowá para recuperar os seus territórios tradicionais tekoha guasu. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 4, n. 2, p.165-174, jul./dez. 2012. Dossiê Espaços em conflito: temas indígenas contemporâneos. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/83>. Acesso em: 10 jul. 2020.

BENTO, Leonardo Valles. Parâmetros internacionais do direito à liberdade de expressão. **Revista de Informação Legislativa**: RIL, Brasília, v. 53, n. 210, p. 93-115, abr./jun. 2016. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/53/210/ril_v53_n210_p93. Acesso em: 14 jan. 2021.

BOLÍVIA: Nos gobierna el miedo. **Resumen Latinoamericano**, Buenos Aires, 13 mar. 2020. Disponível em: <https://www.resumenlatinoamericano.org/2020/03/13/bolivia-nos-gobierna-el-miedo/>. Acesso em: 20 abr. 2020.

BOLÍVIA. Ley nº 164, de 8 de agosto de 2011. Ley General de Telecomunicaciones, Tecnologías de Información y Comunicación. **Gaceta Oficial de Bolivia**. ed. 287NEC, 8 ago. 2011. Disponível em: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/view/139394>. Acesso em: 10 set. 2019.

BOLIVISIÓN. Morales saludó en Aymara y Quechua. [S. l.: s. n.], 02 fev. 2019. 1 vídeo (2 min). Publicado pelo canal Noticias Bolivisión. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fXWv-K4PsFU>. Acesso em: 13 ago. 2019.

BORON, Atilio A. La verdad sobre la democracia capitalista. *In*: ILEYS, Colin; PANITCH, Leo (ed.). **Socialist Register 2006**: Diciendo la verdad. Buenos Aires: CLACSO: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2007. cap. 2, p. 45-78. (Programa de edición y distribución cooperativa de CLACSO). *E-book*.

BRASIL. [Código Penal (1940)]. **Código Penal**. [Decreto-lei nº 2.848/1940]. Brasília: Senado Federal/Coordenação de Edições Técnicas, 2017. *E-book*.

BRINGEL, Breno; VARELLA, Renata Versiani Scott. A pesquisa militante na América Latina hoje: reflexões sobre as desigualdades e as possibilidades de produção de conhecimentos. **Revista Digital de Direito Administrativo**, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 474-489, 2016. Especial: Direito e Desigualdades. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rdda/article/view/115609>. Acesso em: 6 jun. 2020.

CECOPI. **Manual de capacitación sobre el Derecho a la Comunicación, para líderes y lideresas en los municipios de El Alto, Pucarani, Viacha y Tiahuanacu**. El Alto: CECOPI, [2014]. *E-book*. Disponível em: <https://waccglobal.org/manual-de-capacitacion-sobre-el-derecho-a-la-comunicacion/>. Acesso em: 12 ago. 2019.

CECOPI. “**Yo siempre te he oído, ahora te toca escucharme**”: el decir y la comunicación en el proceso de emancipación de las mujeres aymaras en el contexto patriarcal y colonial andino. El Alto: CECOPI, 2011.

COMO fazer uma Radio FM caseira com um microfone sem fio. [S. l.: s. n.], 24 nov. 2016. 1 vídeo (16 min). Publicado pelo canal jose luiz da silva correia. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xvDF3qqdFt4>. Acesso em: 22 fev. 2020.

CONAMAQ. **Vision**. Challapata, [2019?]. Disponível em: <http://www.conamaq.org/vision/>. Acesso em: 28 nov. 2019.

COUTINHO, Carlos Nelson. Gramsci, o marxismo e as ciências sociais. *In*: COUTINHO, Carlos Nelson. **Marxismo e política**: a dualidade de poderes e outros ensaios. São Paulo: Cortez, 1994. cap 2, p. 91-120.

CRIC. **VI Conversatorio sobre Salud Indígena**: Territorio sano para un buen vivir. Popayán, 18 set. 2014. Disponível em: <https://www.cric-colombia.org/portal/vi-conversatorio-sobre-salud-indigena-territorio-sano-para-un-buen-vivir/>. Acesso em:

CRUZ, Verônica. Estado e regulação: fundamentos teóricos. *In*: RAMALHO, Pedro Ivo Sebba (org.). **Regulação e agências reguladoras**: governança e análise de impacto regulatório. Brasília: Anvisa, 2009. p. 53-86. *E-book*.

DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. *In*: DAGNINO, Evelina (org.). **Anos 90**: política e sociedade no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 103-115.

DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del otro**: Hacia el origen del mito de la modernidad. 3. ed. Quito: Abya-Yala, 1994.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales (Perspectivas latinoamericanas). Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 41-53.

ECUADOR. Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo. Consejo Nacional de Igualdad de Género. Comisión de Transición para la Definición de la Institucionalidad Pública que Garantice la Igualdad entre Hombres y Mujeres. **Agenda Nacional de las Mujeres y la Igualdad de Género**: 2014-2017. Quito, 2014. *E-book*.

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL. Primera Declaración de la Selva Lacandona. **Enlace Zapatista**, [s. l.], 01 jan. 1994. Disponível em:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>. Acesso em:

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008. *E-book*.

FARINA, Bernardo Neri. **El periodismo de guerra**. Asunción: El Lector/ABC Color, 2013. (Coleção 150 años de la Guerra Grande, 9).

FREIRE, Diego. Pesquisas podem ajudar a salvar línguas indígenas da extinção. **Agência FAPESP**. São Paulo, 24 mar. 2016. Disponível em: <https://agencia.fapesp.br/pesquisas-podem-ajudar-a-salvar-linguas-indigenas-da-extincao/22904/>. Acesso em: 22 abr. 2020.

FUNDACIÓN COMPA. Calle de Cultura. **Fundación COMPA**. El Alto, [2018?]. Disponível em: <http://www.fundacioncompa.com/espacios/calle-de-cultura>. Acesso em: 28 nov. 2019.

FURTADO, Celso. **Formação econômica da América Latina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lia, 1970.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno [una redefinición]. In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (comp.). **La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 409-434. (Coleção Campus Virtual). *E-book*.

HAMEL, Rainer Enrique. Relaciones entre lenguas y políticas lingüísticas en la globalización. In: SBERRO, Stéphan & HARPELLE, Ronald N. (ed.). **Language and Power: a linguistic regime for North America**. Thunder Bay: Lakehead University Centre for Northern Studies, 2013. p. 28-53.

HARVEY, David. **A brief history of neoliberalism**. New York: Oxford University Press, 2007. *E-book*.

HERAS, Carlos. 500 línguas nativas correm perigo na América Latina. **El País Brasil**, Cidade do México, 15 abr. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/03/29/internacional/1553860893_490810.html. Acesso em: 14 set. 2019.

IBGE. Censo 2010: população indígena é de 896,9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. **Censo 2010: Notícias**. [s. l.], 10 ago. 2012. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?idnoticia=2194&view=noticia>. Acesso em: 14 out. 2019.

INSTITUTO QUICHUA DE BIOTECNOLOGÍA SACHA SUPAI. Con sus prácticas de vida los pueblos construyen milenariamente el Sumak Kawsay. **CONAIE - Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador**. Quito, 19 maio 2017. Disponível em: <https://conaie.org/2017/05/19/practicas-pueblos-y-nacionalidades/>. Acesso em: 10 ago. 2019.

JORDANA, Jacint; LEVI-FAUR, David. **¿Hacia un Estado Regulador Latinoamericano?** La difusión de agencias reguladoras autónomas por países y sectores. Barcelona: CIDOB, 2005. (Série América Latina, 7). *E-book*.

JUBRAN, Safa A. Abou Chahla. Para uma revisão da situação linguística no Mundo Árabe: a diglossia. **Língua e Literatura**, São Paulo, n. 25, p. 113-125, 1999. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/linguaeliteratura/article/view/104906>. Acesso em: 12 ago. 2020.

KAPLÚN, Mario. **Una pedagogía de la comunicación** (el comunicador popular). La Habana: Caminos, 2002. *E-book*.

LA PRESSE asphyxiée et cible systématique d'attaques. **Reporters sans Frontières**: Pays et régions: Amériques: Bolivie. Paris, 2021. Disponível em: <https://rsf.org/fr/bolivie>. Acesso em: 20 abr. 2021.

LEDEZMA, Gerson Galo; GUANAES, Senilde Alcântara. Cultura: olhares sob a perspectiva do ICAL e a linha de pesquisa Cultura, Colonialidade/Descolonialidade e Movimentos Sociais. **RELACult**: Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, Foz do Iguaçu, v. 2, p. 19-41, dez. 2016. Edição Especial: II EHM. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/380>. Acesso em: 14 set. 2019.

LE QUANG, Mathieu; VERCOUTÈRE, Tamia. **Ecosocialismo y buen vivir**: diálogo entre dos alternativas al capitalismo. Quito: IAEN, 2013. (Cuadernos Subversivos, 1). *E-book*.

LEME, Alessandro André. Estado e agências reguladoras: história e problematização. **e-I@tina**: Revista eletrônica de estudios latinoamericanos, Buenos Aires, v. 9, n. 34, p. 20-37, jan./mar. 2011. Disponível em: <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/article/view/6122>. Acesso em: 14 out. 2019.

LEÓN NÚÑES, Ronald. **El pensamiento político y económico de José Gaspar Rodríguez de Francia**: 1814-1840. 2015. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8137/tde-05112015-144136/pt-br.php>. Acesso em: 22 out. 2019.

LÓPEZ, Luis Enrique. Pueblos, culturas y lenguas indígenas en América Latina. In: SICHRA, Inge (coord./ed.). **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina**. Cochabamba: UNICEF/FUNPROEIB Andes, 2009. t. 1, cap. 2, p. 19-99. *E-book*.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero09/colonialidad-y-genero/>. Acesso em: 12 jul. 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Against war**: views from the underside of modernity. Durham: Duke University Press, 2008.

MALERBA, João Paulo. Panorama da situação legal na América Sul. **Observatório da Imprensa**, São Paulo, ano 12, n. 712, 17 set. 2012. Seção Interesse Público. Disponível em: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/interesse-publico/_ed712_panorama_da_situacao_legal_na_america_sul/. Acesso em: 14 set. 2019.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Tradução de Felipe José Lindoso. São Paulo: Expressão Popular/CLACSO, 2008.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Cultura, hegemonia e cotidianidade. In: MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**: comunicação, cultura e hegemonia. 4. ed. Tradução de Ronald Polito e Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006. p. 111-133.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011 [1960]. (Coleção Marx-Engels). *E-book*.

MELIÀ, Bartomeu. Paraguay. In: SICHRA, Inge (coord./ed.). **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina**. Cochabamba: UNICEF/FUNPROEIB Andes, 2009. t. 1, cap. 4: Chaco Ampliado, p. 173-195. *E-book*.

MEMORIA Audiovisual / Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala. [S. l.]: Observatorio Audiovisual e Investigativo sobre Procesos Comunitarios y de Resistencia/Asociación Campesina de Antioquia, 23 nov. 2010. 1 vídeo (15 min). Publicado pelo canal Producciones EL RETORNO. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=f8-BwWyEKdE>. Acesso em: 11 out. 2019.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade [Introdução de “The darker side of western modernity: global futures, decolonial options”, 2011]. Tradução de Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, jun. 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092017000200507&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 14 out. 2020.

MIGNOLO, Walter D. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales (Perspectivas latinoamericanas). Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 55-85.

MITIC contradice al canciller. **La Nación**, Fernando de la Mora, 8 maio 2021. Disponível em: https://www.lanacion.com.py/politica_edicion_impresa/2021/05/08/mitic-contradice-al-canciller/. Acesso em: 14 abr. 2021.

NOBBS-THIESSEN, Ben. Reshaping the Chaco: migrant foodways, place-making, and the Chaco War. **Journal of Latin American Studies**, New York/Cambridge, v. 50, n. 3, p. 579-611, ago. 2018 [2017]. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-latin-american-studies/article/reshaping-the-chaco-migrant-foodways-placemaking-and-the-chaco-war/B50DFA1959426C9471CEF6D98B95646C>. Acesso em: 14 out. 2019.

PARAGUAY. Poder Legislativo. **Ley n. 642 de 29 de diciembre de 1995**. De telecomunicaciones. 26 p. Asunción, 29 dez. 1995. Disponível em: <https://www.bacn.gov.py/archivos/2452/20141013101650.pdf>. Acesso em: 14 out. 2019.

PARAGUAY. Poder Legislativo. **Ley n. 4.179 de 28 de marzo de 2011**. Que modifica y amplía los artículos 57, 58, 70, 73 y 100 de la Ley nº 642/95 “de telecomunicaciones”. 2 p. Asunción, 28 mar. 2011. Disponível em: <https://www.bacn.gov.py/archivos/3601/20150717084006.pdf>. Acesso em: 14 out. 2019.

PARRA HINOJOSA, Daniela. **Las apuestas de la comunicación alternativa para la integración popular Latinoamericana**. 2015. Dissertação (Maestría en Estudios

Latinoamericanos) – Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/ficha/379596>. Acesso em: 10 ago. 2019.

PUENTE, Rafael. “Vivir Bien” y descolonización. *In*: FARAH H., Ivonne; VASPOLLO, Luciano (coord.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?** La Paz: CIDES-UMSA/ Universidad de Roma “La Sapienza”, 2011. *E-book*.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (comp.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Universidad Central/ Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/ Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar, 2007. p. 93-126. *E-book*.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Racionalidad/Modernidad. **Perú Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2019.

QUIJANO, Aníbal. El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en America Latina. **Tareas**, Panamá, n. 119, p. 31-61, jan./abr. 2005. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=535055627003>. Acesso em: 12 abr. 2020.

QUIJANO, Aníbal. El trabajo al final del siglo XX. *In*: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder**. Selección de Danilo Assis Clímaco. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 263-284. *E-book*. (Antologías).

QUINTERO, Pablo. Buenos vivires: Matrices culturales, estructuras económicas e interculturalidad crítica en Abya Yala. *In*: WALSH, Catherine (ed.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Abya-Yala, 2017. t. 2. p. 425-440. *E-book*. (Série Pensamiento Decolonial).

RETOMADA Takuara Guarani Kaiowa. [S. l.: s. n.], 17 fev. 2016. 1 vídeo (8 min). Publicado pelo canal CINZASEM FILTRO. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mStq0DdCY78>. Acesso em: 20 maio 2020.

ROLON, José Aparecido. **Paraguai: Transição democrática e política externa**. 2010. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-30042010-114706/pt-br.php>. Acesso em: 22 set. 2019.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. 1. reimpr. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Anne Danielle Soares Clinio dos. **Mídias táticas no Brasil: dinâmicas de informação e comunicação**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Faculdade de Administração e Ciências Contábeis, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://ridi.ibict.br/handle/123456789/752>. Acesso em: 10 ago. 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad/Programa Democracia y Transformación Global, 2010.

SE VA Peralta Vierci, pero quedan los leales. **La Nación**, Fernando de la Mora, 8 fev. 2021. Disponível em: <https://www.lanacion.com.py/investigacion/2021/02/08/se-va-peralta-vierci-pero-quedan-los-leales/>. Acesso em: 14 abr. 2021.

SECRETARÍA GENERAL IBEROAMERICANA. **Agenda**: Reunión de Cooperación Sur-Sur para avanzar en la creación del Instituto Iberoamericano de las Lenguas Indígenas. Madri, 13 jun. 2019. Disponível em: <https://www.segib.org/agenda/reunion-de-cooperacion-sur-sur-para-avanzar-en-la-creacion-del-instituto-iberoamericano-de-las-lenguas-indigenas/>. Acesso em: 11 ago. 2019.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial [Tradução de Rose Barboza]. **e-cadernos CES** [online], Coimbra, n. 18, p. 106-131, dez. 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 10 jun. 2020.

SICHRA, Inge. Bolivia Andina. In: SICHRA, Inge (coord./ed.). **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina**. Cochabamba: UNICEF/FUNPROEIB Andes, 2009a. t. 2, cap. 7: Andes, p. 559-572. *E-book*.

SICHRA, Inge. Introducción. In: SICHRA, Inge (coord./ed.). **Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina**. Cochabamba: UNICEF/FUNPROEIB Andes, 2009b. t. 1, cap. 1, p. 1-17. *E-book*.

SILVA, Millen Carvalho; BATISTA, Elena de Medeiros. Poeta-Opositor: estratégias de enfrentamento nas experiências de racismo cotidiano. **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**, Salvador, v. 9, n. 2, p. 190-198, jul. 2020. Disponível em: <https://www5.bahiana.edu.br/index.php/psicologia/article/view/2995>. Acesso em: 10 out. 2020.

SOUZA, Nilton Araújo de. América Latina: as ondas da integração. **Oikos**, v. 11, n. 1, p. 87-126. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2012. Disponível em: revistaoikos.org/seer/index.php/oikos/issue/view/23. Acesso em: 14 out. 2019.

STIGLER, George J. The theory of economic regulation. **The Bell Journal of Economics and Management Science**, v. 2, n. 1, p. 3-21. Santa Monica: RAND Corporation, primavera 1971. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3003160>. Acesso em: 14 out. 2019.

SVAMPA, Maristella. Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina. **OneWorld Perspectives: Working Papers**, Kassel, n. 1, p. 1-26, 2010. Disponível em: <https://kobra.uni-kassel.de/handle/123456789/2010110334865>. Acesso em: 12 ago. 2019.

THE CORPORATION. Direção: Mark Achbar e Jennifer Abbott. Produção: Mark Achbar e Bart Simpson. Roteiro: Joel Bakan, Harold Crooks e Mark Achbar. Nova York: Zeitgeist; Big Picture Media, 2004. 1 DVD (145 min), son., color., 35 mm.

UN SOBRINO de Vieri será el zar de las comunicaciones del nuevo gobierno. **La Nación**, Fernando de la Mora, 22 jul. 2018. Disponível em: https://www.lanacion.com.py/politica_edicion_impresa/2018/07/22/un-sobrino-de-ieri-sera-el-zar-de-las-comunicaciones-del-nuevo-gobierno/. Acesso em: 14 out. 2020.

UNE REGION frontalière qui échappe à tout contrôle. **Reporters sans Frontières**: Pays et régions: Amériques: Paraguay. Paris, 2021. Disponível em: <https://rsf.org/fr/paraguay>. Acesso em: 20 abr. 2021.

UNESCO. About IYIL 2019: Action Plan for IYIL2019. **2019 - International Year of Indigenous Languages**. [s. l.], [2018?]. Disponível em: <https://en.iyil2019.org/about/#action-plan>. Acesso em: 14 out. 2019.

WIZIACK, Julio. 90% dos canais abrem sinal em satélite sem aval. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, ano 93, n. 30.832, p. B5, 01 set. 2013. Seção Mercado. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mercado/126974-90-dos-canais-abrem-sinal-em-satelite-sem-aval.shtml>. Acesso em: 11 set. 2019.

YAMPARA HUARACHI, Simón. ¿Desarrollo / progreso ó summa qamaña de los ayllus andinos? **Plataforma Buen Vivir**. El Alto, 15 abr. 2012 [2004], p. 1-6. Disponível em: <http://www.plataformabuenvivir.com/2012/04/yampara-desarrolloprogreso-summa-qamana/>. Acesso em: 14 ago. 2019.

APÊNDICES

**APÊNDICE A – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:
ANTENA DA RÁDIO PA'I PUKU (PY, 2018)**



**APÊNDICE B – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:
RÁDIO KAAGU'Y, *TEKOHA KATU* (PY, 2018)**



**APÊNDICE C – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:
EQUIPAMENTOS DA RÁDIO KAAGU'Y (PY, 2018)**



**APÊNDICE D – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO: OFICINA
DE RÁDIO COMUNITÁRIA DA RÁDIO KAAGU'Y (PY, 2018)**



APÊNDICE E – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:
***TEKOKA KATU* EM REUNIÃO SOBRE A RÁDIO**
COMUNITÁRIA DA RÁDIO KAAGU'Y (PY, 2018)



APÊNDICE F – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO: NO DIA QUE CELEBRA O FIM DO COMBATE, CRIANÇA CHAQUENHA EXIBE UNIFORME DE COMBATE, EM PRAÇA DE FILADÉLFIA (PY, 2018)



Sentimento de orgulho é inspirado no PY, em relação à Guerra do Chaco.

**APÊNDICE G – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:
PLACAS FOTOVOLTAICAS DA COMUNIDADE JOTOICHA, NO CHACO (PY, 2018)**



**APÊNDICE H – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:
CAMINHÃO LEVA TRABALHADORES PARA POSTO
DE TRABALHO, EM CAMPO LOA (PY, 2018)**



**APÊNDICE I – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:
OFICINA DE CAPACITAÇÃO PARA RADIALISTAS
COMUNITÁRIOS, EM JOTOICHA (PY, 2018)**



**APÊNDICE J – FOTOGRAFIA DO TRABALHO DE CAMPO:
CRIANÇA NIVACLÉ ASSISTE À OFICINA PELA JANELA
DA ESCOLA, EM JOTOICHA (PY, 2018)**



**APÊNDICE K – PALESTRA LA INTEGRACIÓN DE LAS
LÉNGUAS: POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS EN PARAGUAY
Y LA RESISTENCIA DE LA CULTURA POR EL
LENGUAJE, REALIZADA NA UNIOESTE (2018)**



APÊNDICE L – LINA LÓPEZ, LIDERANÇA DA COMUNIDADE ENXET-SUL DOS PALOS SANTOS, AO CENTRO; À ESQUERDA, RAMON BARBOSA, DA SECRETARIA DE POLÍTICAS LINGÜÍSTICAS DO PY; E À DIREITA, DEMETRIO ROJAS, DA RÁDIO DOS PALOS SANTOS, NA UNIOESTE (2018)



**APÊNDICE M – TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA I:
RÁDIO SAN GABRIEL (BO, 2019)**

A entrevista transcrita a seguir foi realizada no dia 14 de março de 2019, com uma das principais programadoras da Rádio San Gabriel, Justina Maquiera. A entrevista foi feita na própria rádio, localizada na Praça da Paz, cidade d'El Alto, na província de La Paz (BO).

Me cuente un poco de tu trabajo acá en la radio.

Bien, hermana. Buenos días, yo soy de La Paz, de la provincia de Laza. Yo soy docente también, estamos trabajando con cursos, talleres, programas, cuentos, novelas, y demás, no solamente uno hacemos. Nos apoyamos.

¿Son talleres de capacitación?

Sí.

¿Cómo es?

Los talleres que hacemos de capacitación... Vamos a las provincias, vamos a las zonas, en organizaciones, centro de madres, con la juventud... ¿Qué temas llevamos? Llevamos liderazgo, oratoria, después con tejido, corte y confección, pollería, gastronomía etc.

¿Y entre estos programas hay también reporteros populares?

¡Sí! Hay también reporteros populares de distintas provincias [que] se reúnen y pasamos los talleres con ellos.

¿Y después se suman al trabajo de la radio?

Se forman ellos desde las provincias, y las hermanas les llaman, cómo está en la provincia, qué novedades hay o qué preocupaciones a ellos hacen a conocer a La Paz, a Bolivia, y otros países también porque salimos por la internet también.

¿Hace cuánto tiempo que hacen este trabajo fuera de la radio con las comunidades?

Mucho tiempo es... Con la fundación de la radio, que hoy cumple 64 años. Siempre ha llevado alfabetización y evangelización como dos temas fundamentales de inicio. Después ha aparecido el tema de autoeducación para adultos a la distancia, y poco a poco se fue implementando los cursos que ahorita te mencioné.

¿Y son 64 años en este mismo local?

No, antes estábamos en el centro de La Paz.

¿Y hubo algo en especial para que vinieras al Alto?

Sí, porque la gente migrante donde más se acerca a la radio San Gabriel ahí... Entonces, como son migrantes aquí en El Alto, el director he preferido venirse al Alto, entonces de esta manera venimos también. Un poco lejos era la ciudad para los hermanos de las provincias.

¿Son muchos, muchos años, pero sabes cómo ha nacido la radio San Gabriel?

Había empezado en la provincia de Los Andes. Ahí se había iniciado con algunos hermanos de la Sal. Mirador, y luego quien ha manejado, el hermano José Kanu, y después otros hermanos también, el hermano de Perú que está como director.

¿Siempre fue del pueblo aymara?

Sí, siempre.

¿Y cómo se da este tema de la valoración de la cultura aymara?

Vienen los hermanos invitados que conocen también del tema... más en el idioma aymara. Estamos diciendo cómo va ser el día. Los temas tocamos el *ayni*, cómo es, si estamos recordando para continuar con nuestra cultura. No dejamos estos temas.

Acá en Bolivia el tema del Buen Vivir.... Y yo estoy intentando comprender qué sería esa comunicación para el Buen Vivir. ¿Qué es para ti esta comunicación del Buen Vivir?

Para Vivir Bien tendrás que estar en la provincia, dicen los hermanos. No tener problemas, vivir en paz, trabajar, trabajar, trabajar.

Una curiosidad en este trabajo que estoy haciendo: conocí muchas radios en Brasil y Paraguay que enfrentan dificultades con el tema de financiamiento de la radio. ¿Cómo es este tema en la San Gabriel?

Estamos acá en la San Gabriel docentes y trabajadores. Docentes quien nos pagan es el Estado, y a los trabajadores es la radio. Hay pues *jingles*, algunas propagandas, hay tenemos teatro y alquiler en las tiendas. Mediante eso se financia los trabajadores.

¿Como un autofinanciamiento?

Claro, pero los profesores el Estado les paga.

Bueno, Justina, yo estoy satisfecha. Si hay algo más que quiera hablar...

[Fala em aimara] Te puedo decir que yo como boliviana, como aymara, si estamos en otros países, tantas culturas tenemos. No debemos olvidarnos quiénes somos, de dónde venimos. Ahí demuestra la cara, ahí demuestra la vestimenta. Clarito nuestros rasgos. Entonces no debemos olvidar, y decir a los brasileños que ellos fomenten más su cultura, porque finalmente si nos olvidamos, olvidamos de nuestra cultura, nuestro papá y nuestra mamá.

¿Una breve traducción?

He dicho a las hermanas y hermanos de Brasil que tiene más de 200 culturas que continúen. Y luego también he dicho hermanas y hermanos jóvenes de Brasil estudien, se preparen para ayudar sus hermanas y hermanos.

Yuspagarra, Justina.

APÊNDICE N – FOTOGRAFIA: ENTREVISTA A JUSTINA MAQUIERA (BO, 2019)

APÊNDICE O – FOTOGRAFIA: ESTÚDIO DA RÁDIO SAN GABRIEL (BO, 2019)

APÊNDICE P – TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA II: RÁDIO TRONO FM (BO, 2019)

Esta entrevista foi realizada com Iván Nogales, da Fundação Comunidad de Productores en Artes (COMPA), em 13 de fevereiro de 2019, em El Alto, Ciudad Satélite, La Paz (BO).

Te escucho, compañero Iván.

Estamos en la Casa COMPA. “COMPA” significa Comunidad de Productores en Artes. Este proyecto surgió hace 30 años con el Teatro Trono, que es como la punta de lanza de todo eso que te voy comentar. Teatro Político en las décadas 1960 e 1970, yo vengo de esta tradición del teatro político de las décadas 1980, finalizando en el año 1989 después de trabajar con mineros, campesinos, cholas, mujeres de polleras, chicos de la calle, nasce el Teatro Trono como centro de rehabilitación para chicos de calle. Nos independizamos y creamos la fundación COMPA por el éxito inicial del grupo de teatro. Crecemos de una manera increíble en el contexto boliviano, donde no hay muchos teatros. Este grupo acaba siendo un grupo muy importante.

El éxito e impacto en la comunidad del grupo permite que después tengamos un teatro camión, un tráiler de 16 metros donde hemos hecho muchas cosas importantes, viajado mucho el país, sobremodo. Hemos logrado que esta calle sea declarada la primera calle peatonal de cultura de Bolivia³⁸. Hemos construido esta casa de siete pisos toda en base de material reutilizado, reciclado. Tenemos otra casa en El Alto, una sucursal en Cochabamba, otra en Santa Cruz. Incluso tenemos una sucursal en Alemania, en Berlín, porque el grupo ha viajado mucho a Europa, 27 veces a Europa, algunas veces a Estados Unidos, América Latina fue un montón. Incluso, en América Latina, fue justamente a Brasil el año 2012 con el teatro camión que se llamó Caravana por la Vida de Copacabana a Copacabana. Del Lago Titicaca hasta Rio de Janeiro, teniendo un vínculo muy potente con muchos puntos de cultura de Brasil. Eso posibilitó que el tejido continental de cultura viva comunitaria nos propone a nosotros y nos obligan de alguna manera a que organicemos el primer Congreso Latinoamericano de Cultura Viva Comunitaria. Así lo hicimos en 2013. Esto es un poco el panorama grande.

No me gusta mucho hablar de manera personal porque es una experiencia muy colectiva, pero acabé siendo el más viejo, el fundador de esta experiencia. En toda esa experiencia

³⁸ Ver Fundación COMPA ([2018?]), para conhecer mais sobre a Rua 17 -B, a primeira rua peatonal de cultura da BO.

de teatro, música, video, fotografía, grafiti, murales, talleres de descolonización del cuerpo, una red de escuelas amables y seguras en torno de la ciudad d'El Alto, por supuesto que la radio comunitaria es una palanca, una acción fundamental en un país como Bolivia. Bolivia tiene la ventaja de ser un país pobre en el sentido económico, pero muy rico culturalmente, y una riqueza muy potente en su tradición de lucha incesante, un ejercicio democrático incesante en las calles donde se conjuncionan 5 tipos de rebeldía muy potentes acá en El Alto de La Paz: memoria de rebeldía minera, memoria de rebeldía indígena, memoria de rebeldía femenina, memoria de rebeldía juvenil, y una que atraviesa a todas, que es la rebeldía de la creatividad permanente e incesante. En este contexto donde funcionan estos manantiales de profundas rebeldías, la radio es un hito muy importante en todos los tejidos comunitarios.

En Bolivia, las radios mineras, por ejemplo, tienen una tradición muy potente, a pesar que el cine, la televisión, la internet que entra ahora con una fuerza urbana fundamentalmente que arrasa con toda otra forma de comunicación. La radio nunca ha dejado de ser uno de los canales más importantes de vínculos de las comunidades. En el mundo rural, las radios son muy importantes, y Bolivia como un país minero, dentro de las minas, la radio acaba siendo una herramienta muy importante de comunicación y acción política. Entonces por toda esa tradición la radio comunitaria sigue siendo una expresión muy importante, y los grupos comunitarios, como el nuestro, por supuesto aspiran tener en algún momento una radio que funcione adecuadamente porque permite fluir una comunicación abierta, directa, horizontal, no esta intermediada por un empresariado o por la opinion de algún político de turno.

La radio acaba siendo una práctica muy libre cuando tú quieres que esa herramienta lo sea, y que no es muy complicada, tampoco muchos equipamientos, sólo una cantidad de personas que saben que esta palanca, esta herramienta, esta acción puede permitir una resonancia de los mensajes comunitarios en otros ámbitos de diferentes comunidades. De esa manera que decidimos, en el 2002 o 2003, hacer el vínculo con algunas radios comunitarias. En Chicago, en los Estado Unidos, nos donaron una cantidad de equipos. Ellos vinieron para acá, hicimos unos talleres internos del funcionamiento de la radio, y así tuvimos una pequeña radio desde el 2008, y funcionó por algunos años.

¿Disculpe, pero sabes el alcance?

Los detalles técnicos soy muy malo, pero teníamos con un alcance de la mitad de la ciudad d'El Alto. Estamos hablando por lo menos unos 6 km alrededor. Nos dijeron que

eso era susceptible de ser aumentado en el futuro, pero eso ya fue problemático para nosotros porque, con la emisión de esta cantidad de kilowatts que nuestra emisora difundió, por supuesto que interfería con algunas otras radios comerciales que tienen la licencia oficial de funcionamiento. Entonces recibimos algunas amenazas de algunas de estas radios, cambiamos la frecuencia, intentamos no estar muy expuestos a estas otras radios. La nuestra era bastante política, pero bastante educativa también. Porque todo tiempo hacíamos un montón de programas con niños, jóvenes, que intentaban ser mensajes muy suaves, no de política explícita abierta.

Créamos nosotros que una manera de hacer política muy profunda era hablar de las sensibilidades, de los dolores, las pasiones de la gente de la propia comunidad – sin hacer política partidaria, política sindicalista muy explícita. Pero era bastante crítica, había por supuesto programas que tienen una opinión más profunda, de política explícita. Pero andaba bien la radio por un tiempo. Pero el tema de nuestro país es que las frecuencias están más o menos saturadas, y el gobierno actual decidió hacer una nueva ley del funcionamiento de las radios. Como una reglamentación intentando combinar los que son las radios comerciales y oficiales con todo un espectro de radios comunitarias en el dial.

¿La ley de la equidad?³⁹

Sí, más o menos 35% del espectro para cada sector. Es muy interesante, pero el problema es que nos denunciaron, que vino la ATT, que es la superintendencia de telecomunicaciones, y prácticamente nos amenazaron de invadir la casa y nos iban a despojar de todos los equipamientos. Y la gente se asustó y dijimos: “Vamos competir más bajo”. Porque tenemos la referencia de que hicieron eso en otras radios. Con la policía entraron, sacan los equipos, los llevan a dependencia del gobierno y no las puede recuperar. Entonces bajamos el perfil y dejamos de emitir con frecuencia. Era justamente la 107.01 FM, Radio Trono. Era un buen dial.

Dejamos de emitir frecuencia, pero hasta ahora tenemos en funcionamiento los equipos, porque lo que hacemos son una serie de pequeños programas, sobre todo con niños y algunas gentes del barrio, que más bien se emiten por la Radio Wayna Tambo. Seguimos

³⁹ Referimo-nos à “Ley General Telecomunicaciones, Tecnologías de Información y Comunicación do Estado Plurinacional de Bolivia”, Lei n. 164/2011, no Artigo 10 – Distribución de Frecuencia para Radiodifusión, inciso 1º: “La distribución del total de canales de la banda de frecuencias para el servicio de radiodifusión en frecuencia modulada y televisión analógica a nivel nacional donde exista disponibilidad, se sujetará a lo siguiente: 1) Estado, hasta el treinta y tres por ciento; 2) Comercial, hasta el treinta y tres por ciento; 3) Social comunitario, hasta el diecisiete por ciento 4) Pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas hasta el diecisiete por ciento” (BOLIVIA, 2011, s. p.).

haciendo muchos talleres para que los chicos disfruten del mito de la comunicación que solamente es un privilegio de gente que tiene plata, y que, con un poco de creatividad y voluntad en los guiones, hacemos estos talleres bastante simpáticos. Eso es lo que la Radio Trono hace ahora: talleres de comunicación y emisión por otras radios.

¿Usted tiene una opinión sobre este cambio de Estado? Te cuento que para nosotros el tema es como la configuración del Estado no permite que estos proyectos que se desarrollen justamente que va en contra los intereses de un mercado ya arreglado juntamente al Estado. Entonces, acá en Bolivia – así miramos desde afuera – hay un Estado un poco distinto, “El Estado Plurinacional”, que el tema de la cultura, por lo menos como veo y puedo estar equivocada, es más valorada. ¿Así te parece?

No. Yo creo más bien, y respetamos mucho los avances que el gobierno ha puesto en los últimos años, una legislación maravillosa en muchas cosas, con mujeres, con niños, jóvenes, los derechos de la Madre Tierra. Hay una legislación increíble ahora. Es un producto de una gran cantidad de gente del gobierno, pero también es mucho la fuerza de la sociedad civil que ha logrado todo eso. Más bien, toda esa lógica con los estados siempre acaba siendo muy perjudicial para las comunidades.

Esa legislación es dividida en tres partes, y una de esas partes es radios comunitarias. Es muy linda en el papel, pero en la práctica tiene un problema: con esa cantidad de 35%, han abierto una gran cantidad de radios nuevas, pero todas vinculadas con el gobierno. Entonces son muchos nuevos sindicatos, lo que me parece muy bueno, pero la gente, como nosotros, que estamos trabajando hace muchos años en una modalidad que no sea el discurso oficial del gobierno, quedamos fuera. Una trampa porque nosotros también quisimos acceder a estos 35%. Incluso tenemos mucho más tiempo, el grupo tiene 30 años. Dijimos pues nosotros tenemos trayectoria y podríamos darnos una mano para que nuestra radio pueda funcionar adecuadamente.

¿Ustedes intentaron legalizarse entonces?

Sí, claro. Hemos hecho los papeles, todo. Pero todo hay una serie de trampas legales por lo tanto hay preferencias muy marcadas a la lógica estatal. Pero las radios comunitarias no son tan independientes, están afiliadas a la lógica del gobierno. Ahí yo creo que hay un error. Creo que la mirada del gobierno no está siendo tan imparcial, sino hay un filtro de

un control excesivo en funcionamiento, en este caso, de las radios gubernamentales afiliadas en la misma línea con las radios comunitarias. Sin embargo, claro que es una época muy interesante, con el Estado Plurinacional, que estimula – supuestamente – la implosión de las diversidades culturales, ojalá en condiciones más igualitarias que antes. Eso todavía es en el papel, pero acá podemos hablar un montón, y antes un otro tema que es casi una evaluación de la práctica del gobierno en la administración del estado los últimos 13 años.

Hay un déficit. No creo que el gobierno haya subsanado en muchos temas muy candentes, y más bien creo que ha hecho de lado muchas prácticas comunitarias intentando que solamente estén a la altura de la práctica o el discurso gubernamental. Hay una cooptación de muchos de los movimientos de la sociedad civil y otros movimientos comunitarios a las prácticas estatal gubernamental.

APÊNDICE Q – TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA III: RÁDIO WAYNA TAMBO (BO, 2019)

Foram duas entrevistas realizadas nesta rádio, com Juana Tambo Gomes e Lucy Condori, evento acontecido no dia 21 de fevereiro de 2019, na Rua 8, El Alto (BO).

¡Es un gusto estar acá en la Wayna Tambo, tan famosa! Me gustaría pedirte que se presentase y que me cuentes cuál es tu rol acá en la radio.

[Juana Tambo Gomes] Igual un gusto. Mi nombre es Juana Tambo Gomes. Yo he llegado aquí hace como 10 años ya deben ser, pero mi ingreso debe ser como hace poquito, venía un poquito y logo me han invitado a hacer un programa de radio con gente de afuera. Hacíamos nuestro programa que salía a las 6 de la mañana, lo que significa que tendríamos que salir a las 5h30 de nuestras casas. Pasando el tiempo, me han invitado a hacer parte del equipo del Wayna. Y al inicio creo que es importante compartirte que el Wayna más que tener alguien que maneje la totalidad y dice que hacer a todos, es un equipo. Siempre hablamos de Wayna como un equipo. Por eso es importante para mí decirte que ahora yo soy parte del equipo.

He conocido y he estado como responsable por varias áreas. El Wayna tiene, por ejemplo, la casa, que se encarga de las actividades culturales. Tiene como otro espacio que es la comunidad de saberes y aprendizajes, donde realizamos talleres diversos y son espacios donde podemos conversar, proponer, discutir y vamos construyendo muchas de las producciones para Radio y para Tele, etc. Después tenemos el área de radio de comunicación, ahí es donde funciona la radio que ya debe – no estoy segura de las fechas, pero ya tiene como 13, 14 años.

Luego de a poquito hemos incursionado en la televisión, lo que significa que hacemos videos también. Ahora muchas televisoras, de las emisoras televisivas, les interesa mucho el ingreso que puede proporcionarte un programa por la publicidad, pero la mirada de Wayna no era esa, entonces ahorita ya no estamos en televisión, pero sí, digamos, estamos saliendo con fuerza en el YouTube y otras redes más libres, y en eso estamos trabajando. Ahora tenemos otro espacio que reciencito le hemos dado más fuerza, que es el *qhatu* de Wayna Tambo.

¿Él qué?

[Juana Tambo Gomes] El *qhatu* está en aymara, que así en genérico sería como una feria, un lugar donde se puede encontrar varias cosas. Y hemos sacado las cosas que produce el Wayna Tambo. Desde su inicio ha empezado a producir. Siempre música, discos y apoyando sobre todo a los artistas que no tienen la posibilidad, digamos, como un grupo de famosos que puede sacar sus discos fácilmente. No es muy fácil en el país sacar música porque cuesta caro. Entonces Wayna ha apoyado en eso y tiene su productora. No tiene sus estudios gigantes profesionales, recorrimos a otros para eso, pero sí, digamos, hacemos como *aynis*⁴⁰, apoyos económicos para que salgas más producciones. Entonces el *qhatu* lo que quieres es eso, poner en vitrina – por decirlo así – las cosas que producimos: libros, discos...

Ahora estamos incursionando en el tema de los alimentos también. Y no solo de Wayna, sino hemos abierto a que otras producciones, otros colectivos, otras personas traigan lo que producen en la línea de Wayna. O sea, no vamos a recibir una caja de *Coca-Cola* para vender, no, porque son mundiales. Además de las cosas que contienen y que están por detrás, pero sí, vamos apoyar producciones ecológicas de miel que estamos recibiendo de Tarija, producciones artesanales de jaleas de coca, galletas de cañahua con miel que traje una compañera que los produce... Entonces cosas así. En tema artístico también. Hay gente, por ejemplo, el Tabla Roja que hace teatro, ha fabricado las narices de payaso y los ha traído acá para vender. Entonces el *qhatu* es esa área del Wayna, y eso es básicamente como se compone el Wayna Tambo.

Ahora, hace muchos años que el Wayna viene trabajando el tema educativo, comunicativo y cultural. Estos son sus 3 pilares de trabajo. Y lo que trabaja en el espacio físico, porque trabajamos en la calle, trabajamos con otros espacios, se amplifica a través de la radio. Básicamente la programación de la radio está compuesta por eso: por los trabajos que realizamos en la Wayna Tambo, por las opiniones, las discusiones, las propuestas que pueden generar Wayna Tambo. No tenemos publicidad. Más ponemos ahí, cuando las radios se van a corte comercial, nosotros ponemos las cosas que producimos: pastillitas, cuñas, mensajes.

¿Esto es una opción de ustedes, “no tener publicidad”?

[Juana Tambo Gomes] Sí. Ahora, no es que no cerramos del todo, por ejemplo, si hay que una publicidad sobre la trata y tráfico, prevención de algo, lo hacemos. Eso sí lo hacemos.

⁴⁰ *Ayni* é um conceito filosófico de grande importância entre os aimara. Grosso modo, pode ser traduzido como solidariedade/reciprocidade.

Porque es una cosa que nos interesa en el común. Pero no vamos hacer una propaganda de una telefónica transnacional, de bebidas ni refrescos transnacionales que están por todo el mundo... Eso no lo vamos hacer. Eso es algo que hemos decidido no apoyar. Entonces eso es lo que hacemos. Nuestros medios de comunicación, la radio, el video etc. amplifican el trabajo que hacemos más en el campo, en la casa, en la calle, en los otros barrios...

¿Y hacen transmisiones de programas de gobierno o discursos oficiales?

[Juana Tambo Gomes] Los que son “obligatorios” – entre comillas – por ejemplo, el mensaje presidencial, que se hace cada vez que se celebra el día del Estado Plurinacional, el 22 de enero, todos los medios de comunicación lo deben hacer. Entonces eso así sale. El mensaje presidencial, algún acto, por decirte, que se celebra el aniversario patrio de Bolivia, el 6 de agosto, el mensaje que van a dar... Esos sí. Porque tienen que salir porque son normas de todo los medios de comunicación y las instancias de comunicación: la ATT que se encarga aquí en el país. Pero, propaganda y publicidad de partidos políticos, declaraciones de partidos políticos, eso no vamos hacer. Lo que si, digamos, si acontecen cosas en nuestro país hacemos una especie de reflexión, crítica, debate, propuestas, hacemos en nuestros espacios.

Quería volver un poco a tu presencia acá. ¿Sois comunicadora de la radio, pero cómo has conocido la radio?

[Juana Tambo Gomes] Yo no soy comunicadora, yo soy educadora. Yo he conocido el Wayna a través de uno de los integrantes del equipo en la universidad. Nos ha invitado a mirar películas, porque aquí también hacemos ciclos de cine. Así yo conocí el Wayna. Y luego de a poquito salimos armando proyectos de programas de radio. Y desde la educación, tú sabes que va de la mano con la comunicación, entonces hemos hecho propuesta de programa de radio con una chica que estudiaba derecho, otra chica que estudiaba, no sé, una otra carrera y yo, educación. Y hemos hecho un programa. Y hemos venido aquí en Wayna, hemos abierto la puerta, nos hemos integrado. Y me pareció interesante todas las cosas que trabajaban, cómo intervienen en el tema de género, por ejemplo (no se trata de negociar, es más que todo buscar la equidad). ¿Cómo se discute el tema de medio ambiente? A mí eso me ha llegado. Porque a veces podemos ser muy fachendoso e inconscientes sobre cómo estamos conservando nuestra propia

vida y de los que vienen, entonces son cosas así que se van trabajando no así directamente, académicamente, sino desde lo cotidiano, desde lo que sabes, y son esas cosas que me han atrapado.

Otra cosa que es así muy marcante es el tema de la música, o sea, aquí he aprendido que si existe música, que es un abanico gigante. No es una cosa que sólo la música autóctona de tu comunidad y después todo lo demás es radio comercial, y lo de afuera, que sea el éxito último, el tema mundial.... ¡No! Hay otro tipo de música, y música que habla de lo que tú sabes. Aquí he conocido el rock con más fuerza, y que no es este ruido, que te puede proponer y decir cosas; el hip-hop en aymara. A mí me ha gustado mucho cuando ha venido acá una vez a Wayna, y he visto un *quarter* hacer hip hop en aymara, y yo le entendía perfectamente, porque mi abuela era aymara, aymarista neta, entonces le he entendido. Inmediatamente me he conectado y dicho: “Sí, esto escuchara mi mama...”. Entonces son esas cosas que como te alimentan, y vas crescendo en eso, y es lo que me ha atrapado del Wayna.

Antes que empezáramos a hablar, estaban acá dos chicos pensando en hacer un programa... Entonces te quería preguntar: ¿La radio es abierta a quien quiera hacer un programa? ¿Cómo es eso?

[Juana Tambo Gomes] Sí, es abierta, pero tiene sus límites. El Wayna trabaja mucho con el tema de la diversidad, pero hemos discutido muchas veces aquí que la diversidad tiene sus límites. Puedes hacer un programa que hable de las cosas que pueden llegar al común, al cotidiano de la gente. Pro no creo que puedas hacer un programa que apoye un partido político. O no me imagino en el Wayna un programa que hable de las gaseosas, las beneficiosas que son, o poniendo el último tema musical y diciendo que eso es lo mejor, o que vayamos a cierta fiesta... No lo imagino así, porque no lo he visto así.

Se puede decir que hay un propósito comunitario, entonces.

[Juana Tambo Gomes] Sí. La radio es algo que amplifica las voces, tienen que ser voces de nuestro cotidiano, de cosas que nos interesan y que nos ayuden. Porque después hay muchas radios cumbieras, chincheras, lo que quieras y tienen alto espacio. No estamos en contra de esa música, pero si ya tienen un espacio.... Este espacio está para otras cosas.

Una curiosidad que tengo, y no por casualidad, claro, es que yo vengo de un país donde las radios comunitarias están luchando para poder existir. Igual tengo un trabajo en otro país que lo mismo se pasa. Y lo que nos hemos percatado es que las radios están bien, los comunicadores son increíbles, saben hacer el trabajo, pero les falta financiamiento porque el estado no lo hace, y, a veces, tampoco los deja que se autofinancien, no pueden tener fines lucrativos, como en el caso de Brasil y Paraguay, para que la gente de verdad pueda trabajar en la radio comunitaria y no quedarse sin puestos. ¿Mi curiosidad en este sentido es cómo es el financiamiento del Wayna, cómo se sostiene?

[Juana Tambo Gomes] Es difícil hablar por separada de la radio porque para nosotros el Wayna es un todo. El Wayna, básicamente la idea, el propósito es que sea autofinanciado. La idea es que no tengamos una dependencia, y la política es que el 50% de las cosas que podemos hacer el Wayna, no dependa de algo o de fondos. Porque si dependiera los fondos se acaban y ya no podríamos hacer más nada. Entonces la idea es que no dependa, pero sí tenemos apoyo. No gubernamental, en algunas publicidades. Ahora sí, recién en estos últimos tiempos está ingresando a través de la radio, como te decía hace rato, estas cosas sí nos interesan difundir, sí, por eso recibimos algo, sí, nos ayuda. Y ahora también estamos recurriendo a los colectivos que tienen programa para que nos ayuden a pagar el mantenimiento: luz, energía, internet, etc.

A parte el Wayna también tiene proyecto con la Fundación Rosa Luxemburgo. La comunidad de saberes y aprendizajes, los talleres que hemos realizados nosotros para producir, nos apoya La Fundación Rosa Luxemburgo. No es grande el apoyo, el Wayna nunca ha tenido grandes apoyos, las cosas se han construyendo desde la gente, y mucho aquí en Wayna se habla del tema de la militancia, por ejemplo, los proyectos ya no vienen con salarios, o sea, los proyectos no te financian, “hay que pagarle a la persona z, a la persona x”, los proyectos ya no vienen así, vienen para actividades, para acciones. Eso es lo que no sostiene.

¿Sabes el alcance?

[Juana Tambo Gomes] Donde yo vivo no llega, por ejemplo. Ahora estamos haciendo el esfuerzo de comprar equipos. Una cosa difícil para nosotros es adquisición de los equipos, entonces estamos en el esfuerzo. Pero en los últimos años hemos incursionado en el tema de internet y ahí sí. Hemos lanzado la radio por la internet. Llega, no como

quisiéramos, pero llega. Porque viene gente de afuera: “Ah yo he escuchado por la internet”.

Tengo más dos preguntas. La primera es lo qué piensa del proceso de legalización de la radio. Desde tu mirada o lo que sepas... ¿Hoy la radio está legalizada?

[Juana Tambo Gomes] De lo que nos han contado los que están desde los inicios la Wayna Tambo, fue adquirido a través de una compra hace años. Era una radio comercial. No vamos hablar de la radio, pero de la frecuencia. Eso se fue adquirida así, comprando de un socio que ya no podría sostener la radio. Se ha adquirido y todo este tiempo se ha intentado legalizar. Recién, hace dos, tres años que se ha logrado legalizar, porque hace mucho tiempo este traspaso de compras, no estaba, no era lo correcto, o sea, antes se podía hacer, muchos vendían, se compraba radios, las frecuencias se podían comprar, pero ahora ya no, se está siendo controlado por la ATT, que es la instancia acá en Bolivia que controla los diales, las frecuencias de todas las radios. Se ha ingresado una etapa de ordenamiento, si quieres decir, de las frecuencias, inclusive han intentado que varias piratas, como se las denominan vayan cerrando.

Lo que han hecho en los últimos años con este gobierno actual es democratizar la llegada de los medios de comunicación a las comunidades. Se les han dado radio a las comunidades, se ha equipado las comunidades. Pero ha faltado un poco el tema: “¿Y con qué llenas?”. Porque una cosa es tener radio y otra cosa es como sostiene. Es como tener una conversación con alguien, la radio... ¿Y si te quedas callado? Por ejemplo. Una cosa buena que ha pasado en términos de comunicación es que se ha democratizado, ha llegado mucha las radios, muchos lugares con equipamiento, la señal, muy buena la señales, pero no se ha pensado en el contenido, el sostenimiento de estas radios, muy pocas han logrado congrega a sus comunidades y salir con eso. El resto ha terminado copiando o siendo retransmisoras de otras radios comerciales.

Solo una cosa sobre eso: ¿Esos equipamientos que llegaron, quién los regaló?

[Juana Tambo Gomes] El Estado, el gobierno.

¿Y sabes cómo fue las elecciones de quien iba a lograr los equipamientos?

[Juana Tambo Gomes] Lo que interesaba mucho, o sea, la lógica a groso modo es que se pueda democratizar la comunicación, y lo que han hecho fue equipar de radio y equipos a las comunidades. Un ejemplo son las organizaciones sociales. Por ejemplo, las bartolinas, a ellas se han adoptado una radio, organizaciones cocaleras se han adoptado otra radio, alguna u otra organización guaraní... se han ido democratizando hasta ahí. Las limitantes han sido “que le pongo, que salen, que pongo, con quien...”, pero creo que ahí están sobreviviendo muchas radios, están saliendo, pero muchas han terminado siendo retransmisoras de otras grandes radios.

Hablando justamente del Estado... El Estado de Bolivia está configurado de una forma distinta como el Estado Plurinacional y la política del Bien Vivir.... Esto me gustaría intentar entender mejor desde acá: ¿qué para vos o para el Wayna es la comunicación para el Buen Vivir?

[Juana Tambo Gomes] Esto es muy interesante. Creo que con el gobierno se ha puesto el título de Vivir Bien. Pero esto era un elemento que estaba presente y está todavía presente en nuestras vidas del nuestro cotidiano. Cuando se habla del Vivir Bien y has debido escuchar nuestro canciller Choquehuanca que ha expandido el tema. Incluso me acuerdo había hecho postulados de “qué es Vivir Bien”⁴¹. Pero este era una cosa que se vivía a cotidiano en las comunidades y en las ciudades, pero cuando aparece el tema del Vivir Bien... Es que este es el motivo... Es cómo ha ingresado el actual gobierno por la primera vez... ¡Era el motivo! Que reconocimiento, muy emocionante... Quién ha ganado las elecciones no fue Evo Morales, fue el pueblo, la gente... ¡Nosotros! Muy emocionante. El tema del Vivir Bien viene colado a eso... Desde el inicio se ha romantizado mucho la idea... El vivir bien, ¿qué es eso? Es estar en el pueblo, estar en armonía con la naturaleza, con tu pareja... El *chacha-warmi*, *ayni*... etc. Y ha sido muy distinto, sólo a las comunidades rurales, y la gente clase mediera se ha apostado de aquí, es del campo... del pueblo. Se ha abierto una pelea más fuerte con el tema de las clases sociales. Creo que es importante, que un punto alto de manejar el vivir bien de este gobierno, un aporte muy fuerte es ese... el reconocimiento y la valoración de las comunidades, las identidades culturales, de mi cultura, qué como, qué produzco. Bien fuerte y presente... ganador, porque como te decía, no es que ha ganado Evo Morales, ha ganado uno mismo. Eso es

⁴¹ David Choquehuanca, então ministro de relações exteriores do Estado Plurinacional da Bolívia, em entrevista, estipulou 25 postulados para o *Vivir Bien* (CHOQUEHUANCA, 2010 *apud* PUENTE, 2011, p. 359-363).

que cosa muy fuerte que ha golpeado y que ha reconfigurado nuestra valoración de lo que somos y lo que podemos hacer... ¡Muy fuerte! Ya ha habido peleas, diputas, ya debe haber escuchado de la discriminación etc. A mí me ha parecido así un auge fortísimo.

Pero aquí en la Wayna ya yendo ahí en el tema de Vivir Bien. Tenemos nuestras raíces indígenas, abuelos, tatarabuelos, como quieras... Incluso actualmente, tenemos contacto con el campo, pero no vivimos en el campo. Vivimos aquí. ¿Y qué es Vivir Bien para nosotros? Es estar bien, tener salud. Aquí discutimos de todo: es comer bien, no un pollo inflado, es saber lo que se come. Hemos discutido mucho, y hemos nos dado cuenta que es una cosa que está con nosotros, y tenemos que hacerlo aquí donde vivimos en la ciudad.

Hace 4 años que estamos trabajando el tema: “¿Qué es vivir bien para y en la ciudad?”. Es consumir lo que produce mi vecina que viaja al campo, eso es, lo reconozco así. Es poder decir las cosas en la radio como las pienso y como las siento, eso es. Reconocemos que tenemos nuestros ancestros, nuestros cejos, nuestras montañas, tenemos nuestra mesita donde agradecemos etc. Es para nosotros estar bien, entonces es vivir bien. Esto estamos trabajando en el Wayna constantemente. Y no es sólo un título y para un lugar, sino que hay que estar donde estamos, con lo que tenemos, y tener la posibilidad de decidir si estas bien, entonces es vivir bien. Eso estamos trabajando, y nos ha ayudado mucho con la entrada de este gobierno. Pero hay cosas que están mal. Muchas disputas de brazo, hay errores sociales, colectivos, individuales...

¿Y tú Lucy, nos puede contar un poco de tu historia en el Wayna Tambo?

[Lucy Condori] Estoy desde el año 2002, cuando se logra tener la radio, soy una de las fundadoras de la radio Wayna Tambo. No teníamos antes la radio, teníamos otros programas que hacíamos en otros medios. Y justo cuando estábamos haciendo nuestro programa en otro medio, que era “El Nuevo Amanecer”, ahí conocí la radio Wayna Tambo. Yo soy comunicadora, entonces estaba haciendo mis primeras armas en temas de comunicación. Tenía mi programa de radio pero en otro medio de comunicación, y como tenía un programa cultural, y les escuchaba, siempre escuchaba las radios, y ellos tenían un programa “El Hueco en el Muro”, y justo invitaban, porque iban hacer su festival de invierno, yo me fui porque hacía un programa cultural y pensé que me podría servir, porque iban hacer proyecciones de cine con cineastas bolivianos, también con videos de la Universidad Mayor de San Andrés, iban estar así artistas de renombre de nuestro país, me llamó por la atención y les vine buscando desde la Ceja. Buscando calle por calle

hasta que he llegado acá, he entrado acá, y me he interesado. Yo les invité a mi programa, y me han invitado también a participar hacer parte del Wayna. Estuve apenas 1 año y me fui a trabajar en otros lados. Estoy de retorno ahora, después de 10 años. Volví hace 2 años.

Estoy haciendo una vez más en vivo por la mañana, de 9h30 a las 11h30, “El Hueco del Muro”. Con música alternativa, hay un panorama de noticias... Que no sea muy político... Nos mandan también de lo interior y de afuera informaciones. Desde Tarija, nos mandan las informaciones de cómo están los movimientos sociales, los movimientos indígenas, así es el programa. Música e información. Tenemos actividades culturales... ¡Cómo una agenda! Hay también un bloque que viene de Argentina, de cosas del continente, de lo que pasa de una posición crítica y social... Muy bueno ese programita que nos mandan en dos bloques. Ya es el segundo año que están con nosotros. Y yo también envío desde La Paz cosas que están pasando, algunas notas de diversidad, tejido culturales... Por ejemplo, este año va pasar el Congreso de Cultura Comunitaria en Argentina... También tenemos entrevistas... Mañana, por ejemplo, tenemos acá un concierto de rock, entonces preguntamos de dónde viene la banda, las músicas, que hacen de videos...

APÊNDICE R – SEDE DA RÁDIO WAYNA TAMBO (BO, 2019)

APÊNDICE S – TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA IV: RÁDIO ATIPIRI (BO, 2019)

Foram 8 entrevistas realizada na Rádio Atipiri, inicialmente com suas *reporteras populares*; em seguida, com a produtora do Centro de Educação e Comunicação para Comunidades e Povos Indígenas (CECOPI), Ximena Kuno; e, por fim, com o jovem repórter Erlan Pachar. O encontro aconteceu no dia 21 de fevereiro de 2019, na região conhecida como Curva Atipiri, no bairro de Sankata, na cidade El Alto, província de La Paz (BO).

A) ENTREVISTA COM AS *REPORTERAS POPULARES*

Vamos hacer así: empezamos por vos, preséntate, y después la compañera al lado, y seguimos así hasta que termino yo. Si quieren presentarse en aymara, me gustaría de escucharlas y aprender también. Y hacemos así: yo hago primero la entrevista y ustedes despues si quieren mi pregunten cosas también.

[Elena Miranda Rojas] Mi nombre es Elena Miranda Rojas, he nascido en una de las provincias aquí de La Paz, y ahora yo radico aquí en la ciudad d'El Alto. La ciudad d'El Alto tiene 14 distritos y yo vivo en el distrito 4. [Fala em aimara] ¡Bienvenida a Bolivia y buenas tardes!

Yuspagarra.

[Julia Modesta Condori] Muy buenas tardes, hermana, yo también soy una reportera popular. He nascido en la provincia Pacajes, y me radico aquí en la ciudad d'El Alto. Mi nombre es Julia Modesta Pacasi Condori y vivo aquí. Le doy una bienvenida que viniste conocer Bolivia. [Fala em aimara]

[Rosmery Cruz] Buenas tardes, mi nombre es Rosmery Cruz y soy también reportera popular. Tengo un programa aquí en la radio, mi programa es el “Rompiendo el Silencio”. Estoy viviendo aquí en El Alto, pero soy de Oruro. Mis papás también son de Oruro. Sé hablar quechua también algunas palabras. Digo aquí por la mayoría de los oyentes son aymara, entonces algunas cosas sólo hablo en quechua, hablo más en castellano. [Fala em quechua]

[Betzabé Bustillos Flores] Muy buenas tardes, hermana Luciana. Le damos una cordial bienvenida a nuestro programa en la Radio Atipiri, la cual nos ha corrido también a cada una de nosotras nos ha abierto las puertas, es como nuestro hogar ahora. Mi nombre es Betzabé Bustillos Flores. Yo he nacido aquí en La Paz, en la provincia Murillo, y encuentrome enterada de la radio, del programa. Me ha acudido a la rápido: cómo es, qué experiencias... Y he llevado muchas y lindas experiencias de aquí. ¡Gracias por su visita y gracias por la entrevista!

[Maruja Silvestre Clares] De esta manera les mando saludos también a Brasil, a las hermanas quienes también se esfuerzan para encontrar la equidad de género que tanto las mujeres procuramos, y queremos que surja. Muchas gracias hermana Luciana. [Fala em aimara]

[Hirma Tanga Marca] Buenas tardes, hermana Luciana, bienvenida a Bolivia. Espero que las pase bien. Yo he nacido en departamento de Oruro, pero desde los 10 año vivo aquí en La Paz, ya tengo una familia hecha con dos hijos. Entonces, por esa oportunidad que Radio Atipiri y CECOPI nos brinda, a las mujeres, yo he sido una afortunada y he también participado de la capacitación como reportera popular y la oportunidad de conducir un programa y todo que se refiere a eso. Una vez más sea bienvenida ya gracias por la entrevista.

Yuspagarra a todas las hermanas reporteras populares. Yo agradezco mucho la oportunidad de sentarme en la mesa con ustedes. Yo también me voy presentar para que se quede registrado. Me llamo Luciana, soy de Brasil. “Obrigada a todas por me receberem”. Hago esta investigación sobre comunicación popular y radios comunitarias, entonces ya trabajé con radios en el país hermano Paraguay, igual en Brasil hago parte de un colectivo de una radio, y la intención acá es de cambiar saberes, aprendizajes. Yo espero contribuir con algo y creo que ya aprendí un montón y voy seguir aprendiendo con todas ustedes.

Bueno, me gustaría empezar preguntando a las hermanas, de dónde viene las ganas de volverse reporteras, hacerse escuchar, participar de una radio... ¿Cómo fue este proceso? ¿Podemos comenzar por el otro lado y hacemos la vuelta?

[Hirma Tanga Marca] Bueno, hermana Luciana, como tu decía: “¿Por qué vinimos nos capacitar como reporteras populares?”. Yo primeramente estudié la carrera lingüística y,

como soy vecina de acá, soy vecina de la radio, siempre estaba escuchando. Mi papá también sintoniza la Radio Atipiri. Yo escuché de los cursos de capacitación gratuitos, que no existen mucho acá en Bolivia. Los cursos gratuitos que ofrecen no son en todos lugares. Y como te dice tengo dos hijos y no tengo dinero para estudiar, hacer estos cursos. Si no tienes mucha plata, no puedes estudiar, aunque quieras, y como yo soy vecina, aproveche la oportunidad. Y a mí me llamó mucho porque me gusta mucho los medios. No soy profesional de comunicación social, pero me gusta mucho los medios. Me llamó más que todo de comunicación como reportera, y dije: “¿Que es reportera?”. Entonces vine, me capacité, me enseñaron cómo hacer un reporte, cómo hablar por la radio. Ha sido lo más lindo. Por ejemplo, en Oruro, me han podido sintonizar, o sea, mandé saludos, mi familia me dice “que bien”, recibí felicitaciones para que siguiera adelante... así fue.

[Maruja Silvestre Clares] Como se sabe yo he vivido en un mundo de patriarcado, mi papá era machista y me esposo también. Y me sentía relegada, como baja autoestima. Una vez escuché de la radio la propaganda del curso y dije: “Voy a ir. Me va ayudar, me va ayudar a cambiar algo”, y claro, yo era tímida, tímida. De las clases tampoco participaba, no me gustaba que sacasen las fotos.

Vino con la intención de aprender mis derechos. Estos que nos han enseñado. Y posterior, nos han enseñado a hacer reportajes, nos llevaron a la Ceja, nos hicieron practicar. Y nos invitaron para el programa “Rompiendo el Silencio”, y preguntaron qué es lo que habíamos aprendido. Ahí a los primeros días estábamos temblando sin saber lo que decir, luego nos han invitado la productora para hacer programas de un día por semana... Y así nos fuimos acostumbrando. Hasta ahora nos has gustado. Ya me ha gustado este momento de transmitir una pequeña experiencia, que puedes ayudar a una otra mujer que esté sufriendo, así como nosotras. A lo que veo, estos programas, estas experiencias a una mujer... Bueno, le da este ánimo, este valor para continuar. No sentirse relegadas, en esta forma es como nos ha ayudado estos programas de capacitaciones y el programa de la radio. Esta es mi experiencia.

[Betzabé Bustillos Flores] Yo voy a compartir algo de igual forma. Yo estaba encerrada a trabajar bordando dentro de mi casa; salía, entregaba mi trabajo, me volvía a la casa, iba a la feria comprar los productos y volvía a la casa... Esa era mi trajín. A la medida que me estaba cerrando, así me volvía más tímida. Ya no podría conversar con las personas, conversaba unas, dos o tres palabras y ya me callaba. No sabía que contestar, que decir.

Hasta que mis hijos, ya universitarios, ellos conversaban entre ellos unos temas que yo desconocía. Entonces una tarde me acerqué a ellos y les pregunté “¿Y cómo es eso?”. Ellos me miraron y dijeron: “Hum... No nos vas entender...”, queriendo decir: “No sabes”. Entonces yo me sentí muy mal en este momento. Eso me dolió bastante. Y también el trato que me daban afuera, y yo me sentía impotente a todo.

Una de esas tardes, estaba sola en el lugar, estaba bordando mi trabajo y escuche en la radio, el anuncio era que iban a recibir [na rádio], no importaba si había estudiado, tampoco importaba la edad, eso me llamó bastante la atención. Anoté el número, solamente no sabía dónde que era, y esperé sentada junto a la radio y volví a escuchar y tomé más apuntes, inmediatamente llamé. No sé si quien me contestó fue la hermana Ximena, o la hermana Lidia, entonces quien me atendió y me dijo: “Se puedes venir, pase esta tarde...”, y me indicó. Tenía miedo por la edad, pero me vino.

Después de una semana, creo que fue lo que vino. Entonces hable con la hermana Jessica, y ella me dijo que se no importaba la edad, que deje mis documentos, entonces ahí casi salto de felicidad que ya no importaba la edad, yo deje [os documentos]. Feliz me volví a mi casa. Nos les dije nada a mi esposo o mis hijos. Luego ya empezó las clases, ahí recién les dije: “Me voy a estudiar, voy a pasar unas clases, no me van a detener”. Ellos se rieron de mí: “¿Cómo va a salir?”. No lo tomaron bien en serio todavía. Pero yo me puse fuerte este día y me salí, ya estaba con la moral baja.

Empezaron las clases gracias la hermana Carmínea Galarza, la que nos instruyó sobre la autoestima y todo eso en los primeros días. Realmente me levantó los ánimos, me levantó la autoestima. Porque yo no me valoraba. Yo misma me despreciaba por ter sido así: “¡Inútil!”, me decía, cosa que no era así. Ella me hizo pensar diferente. Y yo dije en eso momento: “¡Yo voy a poder, y si no puedo, voy a poder! ¡Voy intentar hasta donde yo pueda!”. A las dos semanas ya estaba a punto de abandonar nuevamente, pero algo me hizo volver... Pensé: “No voy dejar a medios, voy a seguir”. Eso me ayudo bastante y las clases de reporteras. Las clases nos dio la hermana Delis. Nos hizo practicar ya en la Ceja junto al hermano Vladimir. Eso me levantó el entusiasmo más y ya he perdido el miedo de hablar frente a las personas, cosas que antes no podía. Es roto este silencio que había en mí. Ahora estoy aquí en el programa, sigo disfrutándolo, quiero seguir, quiero ayudar otras mujeres que nos escuchen, que ellas también rompan el silencio, este miedo, esa baja autoestima. Nosotras podemos, ellas también pueden. Esa es mi historia.

[Rosmery Cruz] Al igual que mis compañeras yo también he escuchado por la radio el anuncio y me he animado a venir. Aquí he aprendido muchas cosas sobre la autoestima.

Nos dijeron primeramente en la charla que siempre debemos tener, como mujer, nuestra autoestima alta. A veces con algunas palabras nuestra autoestima se baja y no sabemos qué hacer. Y también nos enseñaron sobre los derechos de las mujeres, que derechos tenemos. También a cerca de la violencia, yo conocía unas cuantas violencias, no más, pero habían existido unas 17, que la mayoría de las mujeres no deben conocer. La ley 348 que nos dice que tenemos que denunciar.

Mucha de nosotras no nos animamos de denunciar por el miedo, de que nos vuelva a pegar nuestra pareja, o [de lo] que dirá la familia, los vecinos. Y por esas cosas no nos animamos a denunciar tampoco a hablar sobre eso. Y también con respecto al programa, al micrófono, al principio tuve miedo, nos admiramos: “Ella primero, o ella, cualquiera”. Tuvimos que empezar a hablar, había un nerviosismo, pero ahora ya no. El micrófono es nuestro amigo, no hay más este miedo.

[Julia Modesta Condori] Voy a contar mi experiencia de cómo vine acá la radio. En realidad, yo vivo aquí en el distrito 8, más antes, el dueño de la radio que ya es finado, Donato Ayma, antes trabajaba en la radio San Gabriel, que se escucha en todas las provincias del departamento de La Paz. Ahí informaba él, en los informativos, y desde niña conocía su voz. Desde unos 10 años o más ya tenía su propia radio, y así ya llamaba las mujeres: “Vengan las mujeres a perder el miedo”. Entonces yo era bien miedosa. Por ejemplo, en las reuniones, yo pensaba, pero la mayoría de los hombres participaban, ellos tenían la palabra, y yo también veía que los hombres siempre mienten, no dicen la verdad. O sea, yo escuchaba y pensando que iba decir lo que yo había escuchado o visto. La persona que es indicada, un varón, ya no dices la verdad, siempre dices la mentira, o tapando lo malo. Entonces yo, si quería participar, no sé, poder sin tener un miedo que me reventase la garganta, así como algo te puedes estar agarrando en la garganta.

Viniendo aquí, como decían mis compañeras, en las clases de autoestima, y entonces nos hacían participar en juegos, baile de la silla, también un tipo de muñecos y con las preguntas y las palabras responder. En esos momentos yo perdí el miedo, ya lo dejé el miedo. Una vez lo vencí ya no tuve más. Y también conocí mis derechos. Las mujeres tenemos los mismos derechos de los varones. Donde antes nuestros papás no nos decían eso, decían que las mujeres no podemos estudiar, sólo los varones. Las mujeres son para la casa o criar wawas. No podemos ni participar de las reuniones. Era así. Hoy en día sigue habiendo eso, hermana. No sé cómo se puede. Por ejemplo, Bolivia es un país machista del patriarcado. Conociendo otros países y no es así.

En Bolivia se ha empoderado el machismo, y saben que es malo, los hombres. Pero no quieren reconocerlo, no lo ponen en práctica. Sigue habiendo el machismo hoy en día en Bolivia. Así entonces, también nuestros hermanos de Bolivia se han ido a migrar a Brasil, a Chile, a Argentina... En ahí no es así, dicen, el machismo no existe ahí. Por ejemplo, antes, aquí, un hombre que va manejar fácilmente la wawa o el hijo no podría comprar.

Pero hoy en día, nosotras estamos luchando con nuestra ley, que también nos sacó nuestro presidente, el presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, la ley 348, pero ni eso lo practican. Hay también los funcionarios de la alcaldía, del Estado, no lo quieren practicar. Y sigue habiendo machismo, y no sé qué se puede hacer y seguiremos luchando, ¿no? Y como hay veces que participo de reuniones y ya perdí mi miedo. Hay también denuncias de las señoras que los hombres les atropellan y tienen ganas de denunciar, y entonces yo soy una reportera popular, las grabo no más.

En estos dos meses ya no estoy entrevistando, yo entrevistaba en las calles, en las provincias, o sea, donde esté, donde se pueda hacer entrevista, yo mandaba por WhatsApp a la radio y salía las denuncias. Esta es mi experiencia que puedo compartir. Yo perdí el miedo, completamente, ya no tengo miedo de entrevistas a las autoridades, hasta el presidente, a ver si voy a poder entrevistarlo. Estoy buscando eso. ¡Eso sería! ¡Gracias!

¿¡Vamos juntas!?

[Elena Miranda Rojas] He llegado a esta radio, también, como las compañeras han dicho, yo también he llegado escuchando Donato Ayma, ahora fallecido. Estaba una mañana hablando de las personas que no han tenido oportunidades de estudiar, aquellas mujeres aymaras... Sí, tienen el derecho de aprender, de estar en la radio, hacer locución.

Yo he vino más por la discriminación, el racismo. Nos discriminaban a las mujeres, especialmente que vestimos polleras. Nosotras salíamos a las marchas de las zonas.... ¿Qué hacían los periodistas? Entrevistaban al dirigente que estaba con su poder, el dirigente varón. Pero a nosotras, queríamos que nos entrevisten, nos digan: “¿Por qué hemos salido?”, si estamos saliendo obligados a la marcha o si estamos saliendo por voluntad propia. A veces los dirigentes, como son dirigentes de nosotras, nos dicen: “El que no va a la marcha, va pagar su multa”. Por eso muchos iban. En una oportunidad nosotros le decimos: “¿Por qué no nos piden entrevistas a nosotros?”. Nosotros sabemos porque estamos saliendo a la marcha. Siempre había eso.

Y yo alegre me he venido aquí. Ojalá, pero debe ser, yo igual que he tocado el timbre: “Debe ser aquellas personas que son universitarias, yo no creo que me reciban, además yo soy de edad, no me van querer, y soy de pollera”. ¡Pero no! Le pregunté y he escuchado “sí”, me dicho: “¿Puedo?” – “¡Sí, puedes! Venga mañana con tu carnet”. Alegre yo he venido entonces, y yo aquí he aprendido como nosotras estamos así discriminadas, oculta en la autoestima. Uno tiene que aceptar eso, como es, la autoestima, los derechos de la mujer, derechos humanos, la igualdad, la equidad de género. Hemos aprendido eso todo y al final hemos aprendido a hacer reporteros como reporteras.

Hemos salido, hemos venido a hacer nuestra práctica, no hemos salido aquí a hacer locución, sino directo a las calles nos hemos salido. Nosotras buscábamos nuestras fuentes, mandábamos... De mi experiencia ha sido. La primera vez mandaba mi despacha a la radio licenciado Donato con agradecemos y muchas agradecen, y yo he ido, mandaba y nos decían “Está mal. ¡Eso está mal!”. Entonces, así mi primera vez cuando he salido había un paro cívico. Estaba en mi zona, he salido, tenía que mandar en vivo, pero que es lo que me he pasado. El celular sale de mi mano, estaba entrevistando a un dirigente – y la gente... – y que hago, y todo mi cuerpo a temblar... ¡Eso me ha pasado! Y para despedirme me han fortalecido. Y ahora como mi compañera dice, yo voy hacer esas entrevistas al dirigente, a la autoridad, donde sea, no tengo miedo.

Hablo a veces si yo quiero hacer en aymara hago en aymara, o español, yo agradezco, yo no he entrado a la universidad, nada, pero ahora sí... También lo que hemos aprendido de la violencia, en nuestras zonas cuando hay estas reuniones zonales, el varón, cuando nosotras pedimos la palabra, dicen: “Que van hablar?”, se dan la vuelta y se van así. Entonces esta es mi voz: ¡Nosotras, sí, tenemos derecho! ¡Nos van a tener que escuchar! Escuche o no escuche, esos son nuestros derechos. Igual a los varones no podían hacer eso. Yo ya sabía que he venido a la radio, que nosotras tenemos derechos, pero sí.

Cuando he venido aquí en la radio, las que no han capacitado eran profesionales, nos decían: “Esos son sus derechos, pueden ir a denunciar”. Dónde y cómo... “Eso...”, pensaba, “...está bien”. Aquellas mujeres que estaban sufriendo esa violencia, yo les decía: “Cuando tu esposo te va a pegar, tocarme la puerta, yo le voy a denunciar a tu esposo. Yo le voy hacer, no tu”. Muchas de mis compañeras, mis vecinas también ahora están, ya no sufren más esa violencia. Les dicen: “Ya no venga más. Si me vas a seguir pegando, le voy a decir a dueña Elena”. Entonces por eso yo agradezco mucho a la Radio Atipiri, que muchas mujeres nos hemos formado. Y muchas mujeres son líderes, son

aconsejadas, así son, entonces yo agradezco mucho. Yo sé mis derechos y no puedo dejar en ninguna parte alguien varón o quien esté maltratando.

Agradezco mucho. Escuchar todo eso es emocionante de verdad. Es emocionante ver un proceso de mujeres que se fortalecen a través de la palabra. La palabra tiene una fuerza que a veces no nos damos cuenta, de hablar y también de escucharse, ¿no? Voy dejar el micrófono abierto a quien quiera hablar sobre eso...

[Elena Miranda Rojas] Qué hablamos en aymara nosotras? Aquí en Bolivia, aquí en el departamento de La Paz hay veinte provincias. En esas provincias la gente habla el idioma aymara. Por eso nosotras hablamos aymara. Cuando nos escuchan, ellos se informan.

Nosotras hablamos de la violencia, en donde pueden denunciar, a donde ir y cuáles son sus derechos. ¿Y cuáles son las personas más vulnerables? Los niños, la mujer y aquellos de la tercera edad. [Fala em aimara].

Para aquellas personas que no entienden el castellano, nosotras hablamos en aymara, y para a aquellos que no entienden el aymara, de castellano. De dos idiomas siempre.

Y quechua también, ¿no?

[Elena Miranda Rojas] Quechua también. Lo hacemos es informar, las leyes o donde hacer las denuncias, y cuales son las leyes que tienen los niños o los de tercera edad, o las mujeres, la ley 348 aquí en Bolivia.

[Julia Modesta Condori] Nosotros hablamos la lengua aymara. Ese es nuestro idioma madre aquí en el departamento de La Paz. Por ejemplo, mi papá y mi mamá hablan aymara. En ese momento me prohíben a mí de hablar el aymara, pero ahora me doy cuenta que el aymara es muy importante para sacar informaciones de los hermanos que están en la provincia y las personas de tercera edad, ellos hablan en aymara. Por ejemplo, va un ingeniero o un profesor a las provincias, explican en castellano y los hermanos no entienden. En ese momento nosotras ya traducimos al castellano o el aymara lo hacemos entender a los hermanos de la provincia o, más que todo, a las hermanas que no entienden el castellano.

Es muy bonito el aymara, sólo que es muy difícil de escribir. Es casi como el inglés, parecido es. Es bonito el aymara. Yo cuando hago en entrevistas les pregunto: “¿Quieren

en aymara o castellano?”. Entonces ellos dicen “aymara” o “castellano”. Es así el aymara. Nosotros no estamos sacando, no estamos olvidando el aymara, donde antes prohibían y querían que si pierda la lengua aymara.

Yuspagarra.

[Betzabé Bustillos Flores] Lamentablemente no puedo el aymara. Entiendo, pero no puedo hablar. Pero sé que junto a mis compañeras que saben el aymara voy lograr a aprender. Yo agradezco mucho a la Radio Atipiri que nos ha acogido acá como una mamá. Nos ha recibido en sus brazos, más en el programa “Rompiendo el Silencio”, ahí estamos participando como reporteras, como locutoras, enseñando diferentes temas como las violencias, diferentes violencias, que también había habido, cosa que no conocía. Solamente conocía dos, pero existen 16. Eso también estamos haciendo conocer con nuestra hermana Lidia, que es la productora. Estamos dando esos mensajes para las mujeres, para que ellas aprendan y puedan defenderse, o llegar también aquí. Así como nosotras hemos aprendido ellas también van a aprender. Solamente en castellano yo hablo en la radio.

Sí, ¿y ya te he escuchado tu propia voz en la radio?

[Betzabé Bustillos Flores] Sí, un día, mi esposo y mi hija me había grabado mientras yo estaba aquí en los primeros días que había salido en la radio. Todavía tenía errores. Y ellos, como al principio no creían, habían escuchado y grabado en el celular. Cuando yo llego me dijeron: “¡Tienes que mejorar, tienes estas fallas!”, y yo: “Porque si no querían que yo vaya...”, les digo. Y ellos me dicen que “si quieres ser locutora, tienes que mejorar, no tienes que hablar así”. Ahí fue cuando me escuche, y se tenía errores, todavía de repente debo seguir teniendo, yo no sé, ahora no hay quien que me grabe en la casa. Cuando me escuche, yo misma me admire: “¿Cómo fue parar ahí si tenía tanto miedo?”. Y realmente ha sido un cambio para mí, ahora estando en el programa “Rompiendo el Silencio”.

Todo eso es un cambio que ha dado mi vida, ahora estas fechas el año pasado no era nada todavía y ahora, ya estoy aquí con ustedes... Yo tenía miedo al micrófono, ahora lo enfrento, es mi amiga. Si estoy aprendiendo más es gracias a la Radio Atipiri, a la CECOPI, etc... Yo estoy muy agradecida.

[Maruja Silvestre Clares] Bueno, yo cuando he entrado a la radio hablaba castellano. Al posterior la hermana me he dijo que cambiara al aymara. Pero como todos hablaban castellano mezclado con aymara... Por esta razón, una vez, mi hermano me comentó una vez: "Está mezclando con castellano". Es la costumbre que nosotros desde pequeñito ya tenemos. Antes era aymara neta. En el colegio era prohibido hablar aymara. A la fuerza hemos tenido que aprender el castellano y olvidar el aymara. Claro, en actualidad aprende aymara desde el Ministerio de Educación, con la ley 13.070. Ya está incluido como materia, ellos están llevando el aymara, pero me olvidado cómo hablar el aymara fluido, he tenido que meterme a un curso de aymara para aprender a escribir más. Es lo que me falta: hablar un aymara fluido.

Bueno, a mí me ha gustado esta experiencia de hablar en aymara de los derechos, derechos de las mujeres, en la actualidad, cómo que aumenta el feminicidio, por qué, dónde tenemos que ir hacer denuncias, en cuánto a las mujeres sufren de violencia. Hemos tenido que leer. Nosotras no sabíamos, estar en la radio, uno tiene que estar enterado, uno no puede estar suponiendo, y esas cosas. También hemos comentado de la ley 243 sobre la participación política de las mujeres. Ahí hemos tenido que comentar de la alternancia y la paridad que tiene que tener en la participación política en Bolivia, pero esto no está sucediendo, ¿no ve? Y la estructura de cómo estaban las mujeres dentro de eso hogares, qué roles no más tenían que cumplir. Y con esta ley de los derechos de participación de las mujeres, cómo las mujeres están enfrentando para participar de un espacio político. Todas estas estructuras hemos tenido que desarrollar.

A mí ya me ha gustado, ya me ha interesado hablar el aymara, sabiendo que esta radio está saliendo más a la provincia, nos escuchan. A veces nos llaman de las provincias hermanas que hablan aymara y nos dicen: "¡Siguen adelante! ¡Ustedes nos están ayudando, nos están orientando!", a pesar que nosotras no somos profesionales, no hemos entrada a la universidad a estudiar comunicación o derecho, nada. Solamente, a base de nuestra experiencia y de obtener un poquito de lectura nosotras hemos tenido que desarrollar.

Yo creo que el trabajo de ustedes es muy importante, a veces más importante que mucho de esos profesionales logran hacer. Pues la comunicación es eso, una herramienta para hacerse escuchar y hablar de los derechos. Es más que profesional, es su función social. Tengo una pregunta más: estamos en Bolivia, que es un país distinto de los demás de Latinoamérica, pues es dicho Estado Plurinacional. Muchas naciones son reconocidas, con sus lenguas oficializadas.

Por ejemplo, de donde yo vengo son más de 200 lenguas habladas, pero sólo la lengua que viene de Europa es oficializada. Entonces por eso pregunté sobre la palabra. ¿Para ustedes que es la comunicación para el Buen Vivir?

[Maruja Silvestre Clares] Al respecto esa comunicación para el Buen Vivir, antes como te decía en el mundo andino, la vida era complementaria, o sea, *chacha-warmi* con la naturaleza se complementaba. Una mujer sin varón no tenía hijos, tampoco un hombre sin mujer podría reproducirse. A la vez el ser humano tampoco puede vivir sin naturaleza. Además, si es que viviera como en la actualidad se ha roto esta estructura del andino. El varón se cree superior. Hay un censo de machismo que ha llegado con los españoles que antes no era así. La mujer y el varón vivían en equidad.

Hasta los meses del año vienen así estructurado: las épocas secas representan a los varones, las épocas reproductivas a las mujeres, así viendo a la naturaleza e interrelacionar con la naturaleza para que haya armonía. En este sentido, nosotros estamos aquí fortaleciendo para fomentar esta armonía y el vivir en complementariedad.

[Betzabé Bustillos Flores] Estamos en este camino para que volvamos a vivir como antes de la llegada de los españoles. Yo creo que va durar mucho tiempo, pero... Es mi sueño que volvamos a vivir todos de esa misma forma. Para eso, necesitamos poner mucho de nuestra parte. No solamente nosotras, pero también enseñar a nuestras hijas, a nuestro hijo como es el respeto a una mujer, y también a la mujer enseñar el respeto al varón. Porque ambos necesitan el respeto. Ahí vamos enseñar a vida con equidad de género. Necesitamos ejercitar, practicar, porque sin practicar no vamos llegar a nada. Nuestro propósito es eso: mediante la radio, enseñemos estos temas.

[Rosmery Cruz] Estamos comunicando también a las mujeres, sobre la violencia, la autoestima, los derechos de la mujer. Si estás sufriendo violencia, que denuncien también, que se animen, porque muchas mujeres no se animan. Hablando pautas así de cada una de las violencias, estamos tratando que conozcan a las violencias, que tipos de violencias hay. Por ejemplo, yo por mi parte no conocía todos los tipos. Conocía dos o tres, como la física y psicológica, ahora se de la patrimonial, la laboral, la económica... Decir “no” a lo hombre cuando no queremos tener relaciones. Estas cosas también estamos haciendo conocer por la radio, para que sepan nuestros derechos.

Vivir bien sin derechos no es posible, ¿cierto?

[Julia Modesta Condori] A cerca de la comunicación, sería todo lo que dicen mis compañeras. Que han aprendido hoy también aprendí. Tenemos que comunicar entre las mujeres. Puede ser en el minibús. Comunicar a las hermanas, las de polleras, sobre todo. Ellas todavía no saben qué derechos tienen. Entonces yo trato de hacer eso: voy en el viaje, el minibús, el taxi. Veo señoras calladas. Hay otras que te conversan, así aprovecho hablarles acerca de los derechos de las mujeres, y como debe ser. Hay otras señoras que no saben, se quedan asombradas. Así podemos luchar, nos comunicar que se pierda la violencia, el patriarcado, el machismo. Des de que llegaron aquí los colonos y dejaron el colonialismo y también la misoginia que aplican, los hombres tratan de insultar a las mujeres. Eso tenemos que comunicar donde estemos, donde vayamos nosotros, para que ellas puedan hablar a sus amigas y de esta forma podemos luchar para que pierda esa violencia, que hoy en día hay mucho feminicidio, mucho infanticidio.

Ya no hay respeto, ya no es como antes. Por ejemplo, antes había mucho respeto a los mayores. Hoy está perdido. Yo quisiera rescatar lo de antes, como dijeron mis compañeras. Era bien porque no se hacía la diferencia a la mujer y al hombre. Todos era por igual. Desde que llegaron a los colonos, se quedó aquí, porque ellos también los trataron así, y aplicaron a sus esposas, y no han hecho a estudiar a sus hijas.

Por ejemplo, nosotras en gestación quedamos 9 meses y después damos de lactar, pero no llevan nuestros apellidos. Aquí en Bolivia siempre lleva el apellido del varón. Hasta en la invitación lleva el nombre del varón. Yo les digo: “¿Por qué? Yo te estoy recibiendo, pone mi nombre”. Por ejemplo, cuando nace el hijo, está preocupado con el apellido si es hombre, pero si nasce mujer ya no. Eso así en Bolivia.

B) ENTREVISTA COM A PRODUTORA XIMENA KANU

Bueno, Ximena. Para empezar, me gustaría conocer un poco más de la historia de la creación de la radio, de dónde surge las ganas de crear una radio comunitaria en esta parte de la ciudad.

Muchas gracias por la entrevista, Luciana, y bienvenida a la radio Atipiri acá en el distrito 8. Como te has dado cuenta, estamos un tanto alejadas de lo que significa el centro de la ciudad de La Paz. La ciudad d'El Alto tiene su propio centro, y nosotras estamos en un costado. Has visto las condiciones en las cuales si encuentran el barrio en que funcionamos como medio, las calles, has conocido seguramente la gente también al

caminar. Y bienvenida a esta que es su casa, siempre hemos abierto las puertas a la gente que es estudiante, están interesados en la experiencia de Atipiri.

Distintas universidades del mundo ya han visitado la casita de Atipiri, y que también tiene una mamá, que es la CECOPI, una ONG que trabaja con proyectos sociales dirigidos a beneficiar poblaciones vulnerables como son las mujeres aymaras, como son niños y niñas, adolescentes y personas adultas. Nuestra visión es lograr en construir una sociedad en la que los pueblos indígenas, las mujeres, los niños puedan ejercer sus derechos de manera igualitaria, trabajamos con ese fin.

La Radio Atipiri nace el 7 de febrero de 2006, hace 13 años, con un equipo de comunicadores sociales que estaban reunidos en el entorno a Donato Ayma Rojas, que es el fundador. Es un comunicador, sociólogo aymara que ha implementado el primer noticiero en aymara al nivel del departamento de La Paz, el primer comunicador aymara en graduarse de una universidad en todo el territorio nacional. Es una larga trayectoria la que tiene Donato.

La Radio ha sido creada con el propósito de democratizar la comunicación para los pueblos indígenas con énfasis en las mujeres aymaras. Y así un grupo de comunicadores se reúne para poder abrir la emisora que al principio funcionaba con bocinas, o alta voz. Solamente teníamos un alcance de 5 cuadras aquí en la redonda. Entonces los programas que se controlaban desde la Radio si difundían para los vecinos alrededor, noticieros, programas con niños... Así se involucraron mucho la gente de la gente. Hace 13 años este barrio no era así como ahora. Parecía más una comunidad alejada porque no había tantas casas como hay ahora, era más rural. Ahí instalan la antena, ponen la bocina, y empezamos a transmitir los programas...

Siempre se ha caracterizado la Radio por ser bilingüe: aymara y castellano. Y desde el principio se ha dado cabido espacio a las mujeres con distintos programas: "Yo siempre te he oído y ahora te toca escucharme", un espacio conducido y dirigido por mujeres aymaras. ¿Cómo que llegan a participar de estos espacios las compañeras? Pues a través de procesos formativos que CECOPI abre para mujeres. Nosotros hemos dado, desde la fundación, cursos para las mujeres en el ámbito de la comunicación radial. Y el propósito de este curso es que las mujeres se apropien y ejerzan el derecho a la comunicación, que es la bandera que manejamos. Que ellas puedan acceder a información y luego puedan expresar sus opiniones, sus conocimientos, sus experiencias a través del medio como Atipiri.

Las mujeres han sido silenciadas por mucho tiempo por fracciones de machismo, colonialismo, ¿no? En Atipiri tienen un espacio propio para poder expresarse donde nadie

les corte, nadie les restrinja la palabra. Así nace con la bandera de la democratización de la comunicación todos los proyectos que elaboramos y luego presentamos para los financiadores. El núcleo central es trabajar el tema de la comunicación, pero ligada a la interculturalidad y al género, que es nuestras tres áreas de trabajo.

¿Del tema de interculturalidad, que eso significa para la Radio?

Viendo el tema del concepto nato, el tema del relacionamiento que existe entre las culturas: la cultura aymara, y en este caso quechua porque el fundador viene de ambas, inclusive más quechua porque él nació en una comunidad de Oruro donde se habla más quechua. Entonces llegan a la emisora y a la CECOPI gente de distintas culturas. Acá nos interrelacionamos, empezamos a juntar nuestras culturas, nuestros usos. Igual la Radio es vehículo – por el que la gente que viene de distintas regiones puede comunicarse, puede comunicar también sus experiencias, compartir, o quizás complementar, algunas estaciones que las señoras comparten. Entonces es así. Todos los proyectos toman en cuentan la trayectoria de las mujeres.

Para esta investigación, este tema es muy importante. Yo supe que ayer fue marcado como el Día Internacional de las Lenguas Originarias, y ustedes hacen los programas en dos lenguas. Me gustaría saber de la importancia de hablar la lengua materna en la Radio.

Claro, es uno de los fundamentos que el fundador de la Radio, Donato, nos ha dejado establecido como una condición de funcionamiento de la Radio. La Radio no puede ser sólo castellano, este no es el propósito. Creemos que la información que se transmite de la emisora sobre derechos humanos, prevención de violencia tiene que ser difundido también en aymara. Porque las culturas aymaras, los pueblos originarios no acceden esta información por otros medios que son solamente castellano. Entonces una consigna que el compañero Donato ha puesto como condición para las compañeras que entran para la radio es que no dejen de hablar su idioma, que no tienen que permitir que este idioma desaparezca; que ellas como mujeres procedentes de la cultura aymara son responsables de la preservación de este idioma, que es parte de la identidad.

Nosotros creemos que es fundamental que todos los programas que participan las mujeres, los niños y los jóvenes hablando el idioma aymara, incluso el programa de niños que teníamos, que era “La Hora del Recreo”. Los niños, si bien no hablaban muy bien el

aymara, sabían canciones en aymara que rescatábamos y compartíamos, o chistes en aymara. De esta forma logramos que la misma gente que escucha, participa pues en aymara, porque, claro, siente confianza de expresarse en un idioma que está escuchando el locutor de la radio, o canta en aymara cuando llaman.

Es bien comunitario, son muy comunitarios nuestros programas. Somos parte de la familia de la audiencia. Ellos se sienten parte de la familia de la Radio, entonces nos contamos de todo: “Ha salido mi hijo del cuartel”, le felicitamos; “Se va casar tal persona”, le felicitamos, que es más el sentido del comunitario – compartir lo que se está sucediendo en nuestro rededor – y cantamos, contamos leyendas, historias – rescatar los usos y costumbres de los pueblos. Porque el fundador de la radio ha recorrido todo el departamento de La Paz con el grabador en mano, iba hablar con las abuelas y abuelos para rescatar esa idiosincrasia que ellos guardan, y traía la grabadora y reproducía por acá por la Radio.

Este es un tema, ¿no? Cómo involucrar a los más grandes y también los niños. ¿Justamente sobre eso, cuáles son los impactos para la comunidad? ¿Crees que la Radio ha generado algún cambio?

Tenemos de nuestra limitante como medio de comunicación es el hecho de que estamos en la amplitud modulada (AM), que sería nos favorecer para la llegada al área rural. En el área rural del departamento no llegan las radios FM, las radios grandes, de alcance masivo. No llegan porque solo tienen el alcance en el centro, en lugares urbanos. Al ser AM, sí, podemos llegar a estas comunidades, pero en las ciudades donde queramos cultivar más público no podemos porque la AM se está de alguna manera desapareciendo. Está siendo consumida primero por las radios FM y segundo por las digitales que ahora también están entrando con fuerza. Estas son nuestras limitantes.

Entre nuestras fortalezas, es que al difundir programas hechos por gente como la casera de la esquina, que puede estar hablando acá mismo, hay mujeres u otros hombres que escuchan y que dicen: “Sí, la compañera está hablando, entonces yo también puedo, tengo este derecho de ir y participar de la radio”. En estos programas que las compañeras hacen, cuentan todas sus experiencias de haber atravesado situaciones complejas, como la violencia o la discriminación, pero haber logrado salir de eso y ahora están empoderadas.

Hay compañeras que han escuchado 1 año el programa, y después de un año recién vienen y dicen: “Yo también quiero lograr este cambio que ha logrado la locutora”. No las

conocen como personas, las reconocen por su voz: “Tú eres Elena, te he escuchado por la radio, me ha gustado que habla en aymara”. Varias veces llaman para felicitar el hecho que sigamos manteniendo el aymara como pocas radios. Y además un aymara que no esté distorsionado porque eso pasa en otros medios también, el aymara castellanizado, y es algo que a los que tienen como su primera lengua, la lengua materna, lo siente como algo ofensivo el hecho que no respeten a la estructura. Entonces acá felicitan a las compañeras porque su lenguaje en aymara es muy originaria.

Ente los cambios, nosotros siempre apuntamos el hecho lograr la tradición, construir una sociedad donde la igualdad sea una realidad. Y lo hemos logrado a hacer grupos focales con oyentes, hemos logrado que de alguna manera al menos conozcan que la violencia es un delito. Que, si bien para ellos estaba naturalizado: “Es parte de la vida la violencia que yo vivo”. Empezaron a romper con estos esquemas de violencia de discriminación. Te puedo decir que las reuniones que tuvimos con oyentes algo hemos cambiado. No es una tarea fácil, nuestro medio hace el tema de educación constante, pero hay otros medios de alcance masivo que están muy bien al envés de informar, desinformando, o reforzando situaciones como del machismo. Entonces ese es nuestra lucha diaria.

C) ENTREVISTA COM O REPÓRTER COMUNITÁRIO ERLAN PACHAR

Vamos empezar por tu presentación, tu nombre y edad, pues sé que es muy joven. Y también cómo se ha convertido reportero popular acá en la Radio Atipiri.

Buenas tardes, mi nombre es Erlan Pachar. Nací aquí en El Alto de la provincia Murillo. La verdad es que fue una gran experiencia estar aquí en la emisora de la Radio, nunca pensé que llegaría tan lejos. Yo empecé simplemente en un programa ahorita que están saliendo los jóvenes. Yo estaba ahí, saliendo como casi todos días, cuando escuché del proyecto mismo de las reporteras populares, entonces dice: “¿Por qué no me animo?”. Siempre me animo a cosas que no soy capaz, me dicen algunas personas. Proponerme es lo más interesante. Fue un poquito raro porque las mujeres estaban ahí hablando, digamos sobre ellas, y también como era hombre... Este choque de cosas, pensamientos, ideologías. Entonces fue ahí que dije: “¿Por qué no a ver tratar de entender un poquito de lo que dicen ellas, entender lo que sea la violencia, cómo un hombre debe tratar una mujer?”, todos estos tipos de cosas... Fue ahí que traté de aprender varias cosas sobre lo que es la violencia.

¿Te hizo cambiar tu mirada hacia las mujeres?

Sí, muchísimo. Porque la verdad es que yo creía varias cosas. La verdad hay varios mitos de machismo que están bien, pero bien escondidos entre nuestro diario vivir. Por ejemplo, hombre hay que comer más que la mujer. Que pasa las mujeres, segundo he escuchado, tienen menos agua en su cuerpo, entonces son más propensas a recibir daños, son más vulnerables, por eso no tienen fuerza. Yo digo que hay cosas machistas escondidas en nuestro diario vivir, y es difícil detectarlos.

Y cuando empezó a hacer las clases con las hermanas de la radio – ahora es un reportero joven –, ¿has estudiado también de tus derechos de un joven, derechos de los niños, de los adolescentes?

La verdad es que los derechos de los adolescentes y los jóvenes es importante estudiar. Yo ahora tengo 16 años. Entonces hay que conocer nuestros derechos, pues hay personas adultas que nos discriminan, nos ven como personas que todavía falta madurar, nos falta mucho de la vida, entonces nos tratan como personas discapacitadas, o con otra visión, pero no nos consideran parte de ellos, de la sociedad. Nos dicen: “Eres tú joven, porque vas hacer eso?”, o “Tú por qué estás hablando?”. Hay, por ejemplo, reuniones de vecinos y te dicen: “Eres joven, ¿tú por qué opinas a ver? Todavía no es grande”. No necesita ser grande o mayor de edad para opinar algunas cosas. Sí se necesita experiencia, de leer, tener conocimiento, en especial de lo que somos y de lo que tenemos derechos.

¿Hablas aymara?

De todo un poco. Puedo entender, pero hablar... Es que mi lengua no se entiende. Algunas palabras puedo hablar, pero no todo.

¿Pero tiene abuelos?

Ellos si hablan. Mis abuelos son netaymaras.

¿Te gusta hacer parte de este proyecto con las dos lenguas?

¡Demasiado! La verdad, me encanta hacer parte de un proyecto el cual que me mantenga lejos de cosas malas que hay en esta juventud en especial. Me encanta la experiencia de sentirme útil, de poder ayudar en algo, aunque sea con un granito.

Te agradezco mucho, es muy linda tu experiencia.

La palabra es que es inexplicable. Es una experiencia bonita meterte en esta experiencia.

APÊNDICE T – SEDE DA RÁDIO ATIPIRI (BO, 2019)

**APÊNDICE U – TRANSCRIÇÃO DE ENTREVISTA V:
RÁDIO QHANA AMAZONIA (BO, 2019)**

Entrevista realizada com a comunicadora Neyla Tamoyo, sobre a construção da rádio comunitária Qhana Amazonia, na província de Caranavi, que fica a 150 km da cidade de La Paz (BO), em uma região de microclima temperado e, por isso, de grande tradição agrícola. A entrevista foi realizada em um estabelecimento localizado em La Paz.

Neyla, si me puedes comentar la historia de la formación de la radio comunitaria Qhana, en la provincia de Caranavi, la cual, como ya me habías comentado, estuviste involucrada, te lo agradecería mucho.

A ver. También con un antecedente histórico, empezando por lo macro, que es Bolivia, tiene una historia riquísima en radio FM. Y yo diría, en mi opinión personal, que la radio en Bolivia nace precisamente en los sectores más populares. La base de la radiofonía boliviana está en las radios populares: Radio Nacional, Radio Cóndor, son radios que han marcado la historia en Bolivia porque son y han sido siempre inclusivas del idioma materno, sobre todo el aymara. Pero luego de eso viene una ola también que viene con las dictaduras, y eso para mí es un punto de inflexión para la radiofonía.

En la década de 1970, ya había un panorama de radios privadas – una estatal, pero también de otros sectores, por ejemplo: los militares que tenían su propia radio; la radio del Estado era Radio Illimani; la Radio Continental pertenecía de los obreros; y estas otras que, entre comillas, “eran en el idioma aymara”, que estaba exclusivamente para el campesino, lo que no tenía mucha influencia de lo mediático, aunque en ese entonces no hablaba de mediático, pero poquito para configurar esa idea.

Luego de eso, en la dictadura creo que ha sido el punto de inflexión porque aparecen las radios de frecuencia modulada (FM). Estas radios, en mi idea, son las que han introducido realmente una radio alienante, a pesar de la cadena que hacia el Estado para todas las emisoras, por ejemplo, en el noticiero que eran en cadena nacional [...]. Bolivia siempre ha sido un país de generación joven, entonces han pensado muy bien las dictaduras cuando han implementado las radios de frecuencia modulada. Su programación era musical, el formato era musical, mucha música en inglés, poco contenido educativo, cultural, nada de identidad cultural, y era una especie de videoke de radio.

Y esas radios llegaban a provincias igual o solo...

Como era frecuencia modulada, era solamente en capitales de departamentos. Ellas tenían influencia en los jóvenes de la ciudad, a pesar de esa contradicción de ir alineando los jóvenes más al estilo norteamericano, porque hacían la base en un estilo norteamericano. Estas otras radios tenían incidencia a nivel nacional, porque hasta entonces la frecuencia era amplitud modulada (AM), y la onda corta, que casi llegaba a todas las áreas rurales. Y esa onda corta casi estaba en idioma aymara, sobre todo aymara y quechua, por entonces el guaraní no tanto. Entonces, al introducir las radios FM, va perdiendo un poco la característica AM, y los jóvenes siempre escuchaban AM.

Entonces todo va poco a poco hacía a un lado, todo lo que era información y noticia, para que los jóvenes estén distraídos, ni siquiera entretenidos, sino que distraídos en la música, y el contenido musical de pura música en inglés, que no entendían, pero el ritmo les atraía. Entonces va separando esa idea porque en los años 1970 la Universidad Pública tuvo una gran influencia contra la dictadura. Las aulas universitarias eran espacio de formación política de los estudiantes. Mucha gente que está en ese gobierno actual ha salido de las aulas universitarias desde la época de los 1970, 1980, algunos meses más, diría yo, hasta la época del 1990, y luego desaparece. Entonces, atacó a los jóvenes la dictadura con la frecuencia modulada. A partir de eso, la frecuencia modulada se vuelve la radio preferida de las ciudades. Y las AM van de barrada, o sea, van desapareciendo poco a poco.

Entonces, en ese sentido, la persistencia de muchas radios, yo diría – por entonces no se hablaba de lo alternativo, empezó en el 1970 la aparición del popular y lo alternativo – yo diría que un poco la influencia han sido las radios mineras en Bolivia, y también un poco de la influencia de Cáritas, que también es una institución católica, una ONG, que tenía educación, que se llamaba era educación a distancia, “Educación por la Radio”, alfabetización por la radio, y tuvo también una fuerte influencia en la parte rural.

Pero esta Cáritas tenía una diferencia, que era comprometida por el proceso de recuperación de la democracia y antidictaduras, entonces eso tuvo una gran influencia en la parte rural, y las radios mineras, que ha sido el pilar fundamental de la comunicación popular y alternativa. Entonces la raíz de eso va creciendo esta idea del popular y alternativo, a pesar de nuestra experiencia como país, en radio como Nacional, radio Cóndor, radio Continental, que era de los obreros, se va fortaleciendo esa idea.

Entonces, ahí ingresan muchas ONG's, en la que yo estuve... ¿desde el año 2002?... Sí, desde el 2002, primero como voluntariado, para conocer un poco, yo ya tenía experiencia

en radios, pero casi ninguna en alternativas... Pero en radios diferentes. Pero esa institución por el compromiso con el revolucionario....

¿Cómo era el nombre?

Qhana, que en el idioma aymara significa “nuevo amanecer”. La radio también se llamaba Qhana, cómo la institución. Entonces, yo ingresé a Qhana por invitación de una compañera, que tenía un programa musical alternativo, y luego empezamos a trabajar en un proyecto para esta radio... Teníamos un programa de radio de música alternativa, y el contenido era contestatario, porque justo estábamos hablando del 2012/2013, el espacio del proceso de cambio en Bolivia. Entonces, el compromiso que yo siempre tuve de la izquierda, del social, del común se va plasmando en el programa musical. Y luego de ahí saltó a la programación, en realidad a la institución me contrató como comunicadora y empiezo a trabajar en la radio.

Entonces, entré con programa que se llamaba Escenario Político. El contenido era entrevista, y los temas que se trataba era los temas de coyuntura, por ejemplo: el tema de la política gasífera en Bolivia, la economía, el tema político mismo, la democracia. Personajes muy importantes han estado en el programa. Entonces, todo ese potencial la radio vio en mí y me contrataron para ir a Caranavi, que es una provincia que está al norte de la ciudad de La Paz, que está a más de 290 km de La Paz está.

Entonces yo entro a ese proyecto y me voy a Caranavi, y el proyecto estaba con la cooperación de Ayuda en Acción, que es de España. Entonces ese proyecto tenía 4 o 5 áreas, que eran educación y fortalecimiento educativo, salud, fortalecimiento organizativo y comunicación, y las otras áreas más. Entonces, en fortalecimiento organizativo, se proyectó la idea de hacer una radio comunitaria en Caranavi, porque si bien en la provincia tenían 5 emisoras locales, frecuencia modulada, y precisamente una de ellas... dos de ellas, diré, las más importantes en ese contexto, que era una subsidiaria de la radio Fides, que era de la Iglesia Católica, y la otra que era de la Iglesia Adventista. Entonces, esas dos radios eran un poco, de las más importantes en la provincia, pero todas eran en frecuencia modulada, el resto eran más musical, y como algún noticiario de mediodía.

Entonces nosotros empezamos a trabajar en un proyecto primero viendo, observando, *in situ*, que les interesaba, aún que nosotros teníamos la idea de hacer una radio alternativa, porque era una provincia muy importante, Caranavi, porque es la puerta a la Amazonia, entonces te conecta con toda la Amazonia, entonces para nosotros era importante llegar a

la Amazonia, hacer una articulación del occidente y del oriente a través de la Amazonia. Entonces, en principio la propuesta era hacer una frecuencia modulada. Sin embargo, yo sugiero que se queremos tener alcance, haremos amplitud modulada, pero la opinión generalizada sería: “Pero la amplitud modulada está de bajada, está desapareciendo, nos va absorber”. Yo tenía la idea, y estaba bien segura que en el área rural era más importante una amplitud modulada, precisamente por el tema de comunicación terrestre, que era casi escasa en esos entornos.

¿Comunicación terrestre?

Es decir, caminos... Eran muy pobres los caminos. La gente no llegaba muy rápido a las rodovías, para llegar al oriente, entonces yo decía: “La mejor manera de comunicarse es con radio. Con la radio podemos llegar a otros contextos”. Entonces fue largo y duro la pelea para implementar una amplitud modulada. Al final de cuentas, todos dijeron: “Sí, no está mal la idea. Y podemos llegar y ver cómo vamos hacer con gente... ¿Quién se va a hacer cargo de la radio en otras comunidades?”. Y yo había tenido la experiencia... Bueno, por lecturas, por experiencias de leer que em otros lugares, países, que tenían como “periodistas” en el área rural. Bueno, y yo dije: “No, para mí no eran periodistas, porque, para ser periodistas, necesitan tener formación técnica”. Y ahí se ocurrió la idea de reporteros populares.

Entonces, el director de la institución – y es un comunicador muy conocido a nivel latinoamericano, muy muy conocido –, Adalid Contreras, él ha escrito mucho sobre comunicación... em... Ahorita voy acordar la teoría que está trabajando... Es *suma qamaña*, pero en comunicación. Con él nos sentamos, horas largas de charlar, sacamos la propuesta de formar reporteros populares. Empezó ahí la implementación de la radio.

Era em convenio con los agricultores, o sea, con la Federación de Cafetaleros de Caranavi y con la Federación de Colonizadores de Caranavi. La radio iba a estar en manos de la institución con unos 5 a 10 años, hasta posicionarla, estructurar a la emisora, conseguir personal, y luego se les iba a entregar a manos de las dos federaciones las radios.

En ese momento, empezamos a trabajar sin tener una idea clara todavía de la programación, si no que de la instalación y del equipamiento de la radio. Las radios se compran, en Argentina, en amplitud modulada, pero los compañeros decían: “No tiene sentido solo ser amplitud modulada porque la gente aquí...”, porque Caranavi es una provincia muy grande, que tiene un centro, que es el pueblo mismo, pero tiene

comunidades alejadas, entonces la gente una vez a la semana sale al pueblo. Entonces dijeron: “La gente del pueblo no va a escuchar, porque escucha FM”, por toda la imposición de contenidos que tenían las otras radios. Bueno, entonces para no pelearnos, dijimos: “Haremos las dos, la frecuencia modulada y la amplitud modulada”, cosa que luego pensemos la programación entre horarios para el pueblo y horarios para las comunidades, pero eso lo dejamos a fruto de hacer una diagnosis. Entonces empezamos a hacer el equipamiento...

Yo no conocía, la verdad es que yo no conocía Caranavi, jamás en mi vida fui a los Yungas. Es como que hoy día me proponen y de en 2 días ya tenía que estar, y como yo no conocía el contexto, no conocía la historia, no conocía nada de Caranavi, el único reto era “iba ir y trabajar por radio”.

Entonces, cuando llego a Caranavi, con toda la idea de ir y equipar la radio, sabes, esa visión, a veces tan corta de que es muy fácil de equipar a una radio en la ciudad con esa idea, y me fui allá. Y en transcurso del tiempo me di cuenta, primero, de la topografía del lugar... eh... porque es un monte, entonces no había una altura para la planta, para poner la antena. De toda la programación de tiempo que teníamos para la instalación de la radio, nos llevó mucho más, casi más del 30% de tiempo porque no encontrábamos a un espacio para la instalación de la antena. Al final, buscando, encontramos un lugar que quedaba a unos 300m de altura, que era lo más alto que pudiéramos haber encontrado, y todo material llevábamos de La Paz, o sea, como diría yo, los problemas que tropezamos eran ese del personal, del trabajo de albañilería. Personas que hagan de albañiles para levantar la infraestructura no había allá, la gente no tiene costumbre de trabajar.

Otra vez regresar a La Paz, contratar gente aquí... Mucha gente tenía miedo porque había el temor de las enfermedades de esos lugares cálidos, y eso tenían miedo de enfermarse, porque les decíamos que íbamos entrar al monte y trabajar. Tenían mucho miedo y nos costó mucho conseguir gente que fuese a trabajar, conseguimos 3 personas. Llevamos a esas 3 personas y ellos no conocían el lugar, hasta que conozcan el tema del calor, y todo eso, entonces, fue otra vez un espacio de ambientamiento. No había material de construcción allá.

¿Y cuánto tiempo llevo eso?

¡Nos ha llevado casi medio año! Lo que estaba planificado para 3 meses nos ha llevado para casi medio año. Al final de cuentas, se llevamos material. Y cuando tienes compromiso, digo yo, cuando tienes compromiso con lo que estás haciendo, dejas de ser

un poco técnico y se pone el zapato de obrero, entonces yo siempre hacía eso, me hacía de albañil, de personal eléctrico, hacía de llevar la comida, de llevar el agua... hacía de todo.

Entonces instalamos la antena y subir el material, o sea, porque no hay caminos, no había caminos, por entonces. Entonces, como dicen aquí, “a la espalda de mula” llevábamos. Entonces cargamos en espalda el material de construcción. ¡La antena tuvimos que llevar por partes! No pudimos, imposible llevar la antena instalada, o sea, hecha, trabajada.

¿Cuántos metros?

300 metros teníamos que subir, pero la antena tenía 62 metros. Entonces, por piezas, claro, porque no nos daba mucho la altura para mandar la señal, entonces la antena tenía que ser un poco más alta. Entonces, por piezas llevamos la antena para construir, y nuestro ingeniero, que era ingeniero de telecomunicaciones, tampoco conocía el contexto. Para todos fue una gran sorpresa trabajar y llegar allá.

Lo que nos costó mismo fue llevar el equipo pesado de la radio, es decir, el equipo técnico, el transmisor. No recuerdo cuantas toneladas tenía, lo que nosotros le decíamos, la “caja negra”. No sé cuánto, más de una tonelada pesaba, porque era un equipo grande, realmente el alcance de la radio era... Amplio, sí. Volvimos a épocas antiguas, a poner troncas con cintas de amarres, y todos rallando para subir los 300 m con el equipo, y tratar de no golpearlo ni deteriorarlo ni que se te venga encima, porque era una empinada. Instalamos allá. Vino la época de lluvias, que nos evitó continuar. Fuimos despacio, otra vez. Realmente fue muy duro hacer una radio ese contexto. Finalmente lo logramos.

Instalar las cabinas en el pueblo – ese fue otro reto porque allá, por el calor y por el clima, no hay mucho equipo de ventilación. Las casas están todavía hechas de adobe⁴², todas cerradas con ventanas pequeñas, puertas pequeñas. Conseguimos una casita, la que tuvimos que adecuar toda para hacer, y no teníamos ventilador porque el ventilador venía desde el Brasil, y había que traerlo por Santa Cruz, no llegaba.

Pero ya la radio tenía que salir. El tiempo se nos estaba yendo y, claro, cuando es proyecto, hay que cumplir con los tiempos. Entonces instalamos de toda la radio, la equipamos, hicimos una cabina de producción, una de locución, una de prensa y, mira, para un pueblo, estaba muy bien distribuida la radio. Y además que la institución

⁴² Barro misturado, principalmente com fibra de grama. Conforme observado *in loco*, em casas feitas assim, as estruturas, preenchidas pelo adobe, são feitas à base de cana-de-açúcar ou milho. Seu sistema de sujeição é, geralmente, de cordas, tampas de refrigerante e prego.

funcionaba en la misma casa de dos pisos. Pero sin ventilación ahí adentro, y cerrar las puertas para evitar la acústica, era cómo entrar a un horno. Entonces, de rato en rato, teníamos que hacer un cortecito en la emisión de la radio para poner musiquita, abrir las puertas y las ventadas para que se ventile la radio. Y toda esa experiencia, yo decía, no valía la pena hacer solo con técnicos, profesionales, sino que la gente se apropie y se empodere de la radio, y en algún momento que les toque administrar, que la cuiden y preserven también.

Entonces, fueron partícipes ahí y empezamos a incluir ahí a los cafetaleros, a los colonizadores, que se llamaban... Ahora son comunarios, empezamos a incluirlos en el trabajo. Ellos venían, nos ayudaban a llevar a veces los materiales, veían cómo se estaba haciendo la estructura.

¿Cómo llegaron a ellos?

Es que la institución ya trabajaba previamente. Previo a mi llegada, la institución ya tenía años de trabajar en el área, entonces ya tenían coordinación con las federaciones, con las comunidades, con la alcaldía, con otras ONG's, y había un trabajo previo a mi llegada. Eso facilitó mucho, entonces había mucha expectativa. Realmente se creó una expectativa impresionante en el pueblo porque ellos veían todos los camiones que llegaban con el equipo. Nunca en su vida había visto un equipo tan, tanto equipo de una radio para un pueblo que ellos pensaban que era tan pequeño, y que no tenía mucha trascendencia. Entonces, una expectativa en los campesinos y ... fue un proceso que se hagan parte, de la radio. No fue que “instalamos, vengan y ahora entren en la cabina y abran”, o sea, hicimos un proceso con ellos.

A la par, trabajamos fortalecimiento organizativo, es decir, fortalecer a las organizaciones sindicales, de cafetaleros, de todos productores, de cítricos, de todo – cosa de que ellos pueden entender la importancia de lo que iba a ser la radio, para que entiendan un poco y que vayan entendiendo el objetivo de lo que era la radio y para que queríamos instalar una radio en una provincia. Entonces se hacía un proceso paralelo entre la instalación y el equipamiento de la radio, empezar a trabajar la programación de la radio, e incluirlos, sobre todo a la gente de allá. Dijimos: “Nada de traer gente de La Paz, nada de periodistas, nada de comunicadores, excepto los que habíamos ido” y que yo era la única comunicadora, no había más, y el resto entre funcionarios de todas las áreas y los campesinos a hacer... construir la radio, desde sus bases.

Y fue un 10 de mayo, que es precisamente en Bolivia se celebra el Día del Periodista, del Trabajo de Comunicación, de la Prensa... El 10 de mayo, en el 2004/2005, fue inauguración de la radio. A esa inauguración le antecedió una programación de... como que para ir adquiriendo experiencia, ¿no? Primero pusimos música para hacer los ajustes técnicos en la señal, todo eso, y recibir reportes, hasta donde llegaba la señal de radio, y cada quien nos llegaba un reporte nos impresionaba porque, desde Pando hasta el lago Titicaca, la radio se escuchaba. No habíamos pensado nosotros la radio para el occidente sino para el oriente, o sea, La Paz y el oriente, la Amazonia, por eso se llamaba Qhana Amazonia la radio. Pero nos sorprendió que nos llegaba reportes de Allacachi, del Lago, de Huarina, de Peñas, y ni lo nosotros habíamos calculado, o sea, Copacabana había superado nuestras expectativas en la emisión experimental que hacíamos por entonces. Entonces, en esas emisiones experimentales, fuimos haciendo la programación y, bueno, lamentablemente, desde de La Paz se impuso un comunicador... Impusieran un comunicador de la ciudad que vino con mentalidad terriblemente ciudadana, y ahí hubo un quiebre de decir “no”, o sea: “Esto no es la ciudad”. Tengan en cuenta que hasta ahora la educación era muy baja en la provincia. La gente no entendía los términos tecnicistas, muy trabajaditos, un castellano muy pulidito, un español muy pulido...

¿Pero quién impuso eso?

El directorio de la institución, aún que el director de la institución era la idea. O sea, habíamos pensado de hacer una radio de provincia, pero el directorio no es de criterios medio intelectuales, no... De decir: “Tiene que ser una radio un poco más de élite”, algo así, que no entendían, porque no conocían el contexto. Pero ahí hubo, así como que un corte, de decir no, o sea: “¡Nos vamos imponer!”. Y para nosotros la mejor ama para qué habíamos hecho fortalecimiento organizativo era las organizaciones sindicales, y les dijimos: “Mínimamente reúnanse con las direcciones sindicales”, que ellos digan, porque ellos han visto el proceso de construcción de la radio.

Claro.

Hubo una reunión, una pelea con las federaciones, y ahí las federaciones dijeron: “No, ya, lastimosamente ya”, como para decir: “Mándenlo al comunicador y viéndolo. Cuando lo conozcan van a entender”, o algo así. Hay gente que piensa que el campesino es muy ignorante, y no es así, tiene su propio saber, su propio conocimiento. Entonces cuando

llegó, le recibimos muy bien y todo, se hizo la inauguración. Y cuando él hizo talleres para explicarse a la radio, y ellos me decían: “¿Pero y qué? ¿De qué se trata eso? ¿Y por qué esto? ¿Por qué lo otro?” y “¿Qué quiere decir eso? ¿Qué quiere decir lo otro?”, yo explicaba en el medio de mis posibilidades, en un lenguaje más popular.

Al final de cuentas, se impuso y se quedó casi tres meses ese señor, y definitivamente no dio. En las emisiones experimentales era... ahí estaba la contradicción: las emisiones experimentales teníamos en el idioma aymara y en quechua, porque, siendo migrantes de estas dos culturas, sobre todo de estas dos culturas, quechua y aymara – que han llegado hasta la provincia desde la Guerra del Chaco – entonces, dijimos: “Haremos emisiones de prueba en los dos idiomas”.

En aymara y quechua.

En aymara y quechua, y en español también, porque pensábamos en los jóvenes, que muchos ya no hablaban su idioma materno. Les poníamos música juvenil, música boliviana, folclórica. Entonces, un poco de mixtura íbamos poniendo para que la gente nos vaya diciendo “esto sí nos gusta”, “esto no nos gusta”, “no queremos escuchar esto”, un poco de mixe así íbamos, porque era experimental. ¡Entonces, la gente se fue encariñando de la programación experimental!

No estaba estructurada la programación de la radio, y yo estaba determinada a hacer una programación que la gente nos diga esto precisamente, un *feedback* con la gente. Bueno, llegó el momento que llegó este señor y se hizo la inauguración. A la semana ya estaba una emisión oficial, con una programación muy citadina, muy de FM, tenía...

Distinta...

Distinta de la experimental. Entonces se lanzaban músicas así, dedicadas a tal persona, y yo decía: “¡Esto es basura!”. Porque eso es lo que han hecho todas las radios, y eso estilo de radio lo trajo la dictadura. De musiquita para recordarte, para decirle... Claro, en algún momento, las radios obreras funcionaron, y en las mineras, mandar mensajes: “Quiero decirle a mi papá que estoy saliendo mañana, y voy a llegar el viernes en la ciudad de La Paz, que me espere en la terminal”. Eso sí, como avisos. Pero ya el resto: “Yo le dedico la canción a Sulema la canción de Yarita Liceta”, algo así, yo le decía: “¡Eso es basura! Eso es distracción, no tiene nada de contenido. Puede haber, pero no puede ser la programación de la radio”.

Entonces ahí había una disputa muy fuerte entre dos formas de ver la comunicación, entre dos comunicadores: un ciudadano y una que tenía otra línea y otra base política. Entonces no nos fue muy bien. Entró en déficit... Estaba entrando en déficit la radio, lamentablemente...

Una pregunta: crees que por eso...

Porque no, porque el comunicador no entendía la realidad, la lógica del campesino de Caranavi. Y él quería imponer, imponer una visión comunicacional mucho más funcionalista. En cambio, yo era mucho más popular y alternativa, entonces son dos visiones tangenciales, y no nos entendía, y no nos íbamos a entender.

Y no pueden ser lo mismo.

No, no nos íbamos a entender, así que yo... como un poco... también mucha presión de este comunicador, que era muy machista, demás, muy misógino, me cerraron en una oficina, como un careo para decirme cuales eran mis intereses, un interrogatorio, con el abogado de la institución, y no, digo: "¿Que te pasa? Ni no me vienes me interrogar aquí, eso no es una comisaría, eso es una institución". O sea, fui y al siguiente día hice una denuncia para la dirección de la radio. En realidad, yo aproveche la oportunidad, aproveché la oportuni... este acto hasta delincuencial, diría yo, contra mi persona, podría haber hecho una denuncia, yo ir a la policía y quedar todo ahí.

Pero pensé mucho más en la gente, en la radio, en mi institución y lo que yo pensaba y mi forma de pensar, que no hice ninguna denuncia ante la policía, pero hice una denuncia en la institución, y me lo saqué de encima al comunicador. ¡¿No?! Y yo hice la denuncia y que me había encerrado durante dos horas para interrogarme en una oficina, y que la institución tome cargo de la situación. A eso viene un poco de reclamos de los comunarios, decir: "Es que no nos gusta esa radio, deberían hacer otro...". Ah, ellos eran mucho más diplomáticos sindicalmente para la institución.

Cómo que se juntó todo lo negativo de ese tipo de radio, entonces lo separarán a ese comunicador. Se lo trajeron a La Paz. Pues ahí, aproveché yo y nos trajeron un, un operador de la radio, porque yo era la operadora, era la programadora, era la locutora, era reportera, ¡hacía de todo! Porque no había personal.

Claro.

Pero, en el interín de que ellos querían imponer una radio, yo empecé a trabajar paralelamente en la formación de reporteros populares, un poco en concomitancia con el director. Nos entendíamos los dos porque éramos de la misma línea.

¿Pero cómo articulaba esto con él?

Yo me comunicaba con él. Como era el director y había una imposición de directorio, yo decía: “Déjalo que trabaje, déjale a él que haga su trabajo”. Más bien trabaja ese otro, ¿porque no? Así sales a las comunidades, vas hablar con la gente, y yo le dije: “¿Y se formamos reporteros populares?”, con la experiencia que yo había encontrado en otros países, que no eran reporteros populares, pero yo dije reporteros populares. Y me dijo: “¿Cómo vamos hacer eso?”; y yo le digo: “Voy a ir a las comunidades, y los voy a informar, por ejemplo, en estructurar una noticia, que empiecen a hacer reportajes, empezaremos a documentar la historia de las comunidades”; y yo lo decía: “Sacaremos *doc radios*”. “¿Y cómo hacer eso?”, me decía. “¿Qué es *doc radio*?”, y yo les decía: “Documentales para radios, y al envés de documental para televisión son para radios”. Y decía: “La gente va a empezar a imaginar, y van a darse cuenta: ‘¿Cuál es nuestro contexto?’, se van a interesar”, o sea: “Deja a volar mi imaginación”. Pero, con mi formación en comunicación popular y alternativa, unía las dos cosas, mi formación y mi imaginación, y la experiencia también, ¿no? – de haber escuchado tantos tipos de radios. Entonces empecé a formar reporteros populares, tenía... bueno, la primera camada, nosotros decíamos, la primera camada era como 54. De esos 54 se redujeron a 32. Nos quedamos con 32 reporteros populares en diferentes comunidades.

¡Que lindo!

A oculta, nosotros – diré así por estar siendo incidentes en ese momento –, a ocultas de todos, con mi director, empezamos a averiguar lo que antes se llamaban las “cajitas negras”, que era comunicación casi por telefonía, como radio... No me acuerdo como se llaman, que te comunicas por radio a diferentes lugares...

Como un teléfono...

Como un teléfono, radioaficionados ese sistema. Entonces empezamos a comprar esas cajitas negras. Creo que compramos 12, e en diferentes comunidades. La idea era que las comunidades un poco más lejanas, que tengan la cajita negra, que puedan enlazarse a la radio, y de la radio íbamos a rebotar a todos los lugares, mediante la cajita negra. Entonces una experiencia así, que nadie – digo: “¿Y cómo nos vamos comunicar?”, “¿Y eso cómo llega?” – nadie entendía, solo mi directorio entendía ampo de as cajitas negras. Entonces, trabajamos eso, hasta que salió este comunicador. Y empezamos a implementar ahí en el acto, *ipso-facto*, una programación no estructurada, pero pensada, no escrita digamos. Y empezamos a trabajar.

Entonces, no teníamos gente para grabar, para hacer la producción de la radio, no teníamos. Y yo digo: “Tomaremos mano de lo que tenemos, y lo que tenemos son nuestros funcionarios” – porque éramos hombres y mujeres, y yo tenía mi familia allá, porque el papá de mis hijas también es comunicador. Claro que él intentó en otra emisora también, hacía un trabajo en otra emisora. Pero recurrimos a todos para que nos ayuden a hacer la producción, se hacían grabar *jingles*, con los funcionarios, hacíamos programación educativa, sacábamos...

¿Los funcionarios es esta equipo de la institución?

Había médicos, había agrónomos, había pedagogos, había arquitectos, había abogados, entonces tomamos mano de todos ellos. Y claro de si: “No tenemos voz. Nosotros nunca hemos trabajado en radios. No sabemos que se hace”. Y yo les decía: “Les vamos a dar todo el *script*. Vamos a grabar hasta que salga”. Así, hasta mis hijas tomé mano para hacer mensajes para niños, para hacer la identificación de la radio, porque veía que los niños allá les gustaba. Cuando se les hablaba de la radio, ellos estaban encantados de la radio, y yo decía: “Entonces el canche son los niños”.

Claro, las mujeres por entonces estaban muy invisibilizadas – esa era otro proyecto mío: de visibilizar a las mujeres a partir de la radio. Pero no sólo podía hacer inmediatamente porque el machismo era tan fuerte, que podría más bien haber causado represalias en contra de las mujeres, que ese proceso voy hacer de a poco...

Todas las radios que quieran trabajar el enlace, yo decía: “¿Por qué la gente de la comunidad está privada de la cultura de la ciudad?”. Y como se venía el tema de la Constituyente, yo decía: “La Constituyente va a ser el eje articulador porque eso es a nivel nacional, eso es un proceso fuerte”. Entonces hicimos un evento cultural-político en Caranavi, en la plaza. Conseguimos el equipo de sonido, y llevamos artistas de La Paz,

artistas comprometidos, artistas alternativos de música folclórica, y me llevé a uno de los que estaba en ese momento muy fuerte, que era Luis Rico. Lo llevé allá, y allá hicimos el enlace. Transmitimos en directo, y yo mandé invitación abierta a todos los medios que quisieran plegarse a esta actividad, porque era para ser conocer la Asamblea Constituyente y para que la gente pueda conocer a nuestros artistas, y sin pagar un centavo, ni nada, tenga también la oportunidad de conocer al artista.

Entonces hice esa serenata, un evento cultural en plena plaza, se llenó. Transmitimos, la gente no quería irse. Seguimos transmitiendo, los equipos ya se calentaban, y nosotros no queríamos cerrar, así como la gente tampoco quería. Ahí fueron tres radios que se enlazaron con nosotros en la provincia. Nos enlazamos con La Paz, en directo transmitimos el evento con Radio Qhana, y para Chulumani con Radio Yungas. Entonces, ahí un poco como que los siguientes días las otras radios no nos vieron como una competencia ya, porque además festejamos también. Nos reuníamos los periodistas y para mi todo era hacer *lobby*, todo era hacer trabajo.

Entonces, había reuniones entre periodistas. Siempre nos encontrábamos para una cenita, para un evento, y yo les charlaba, les convencía de decirles: “Podemos seguir trabajando. Nosotros también les ofrecemos capacitación a sus periodistas que tienen en sus radios. Podemos intercambiar también información, pero nosotros tenemos posibilidad de La Paz, tenemos documentación, podemos conseguir entrevistas. ¡Compartiremos!”. Entonces fue más un proceso de convencimiento, de compartir que de ser competencia y, como había muy buena relación con los periodistas allá – porque además yo era la única mujer comunicadora, nunca había ido una mujer comunicadora a la provincia –, entonces para ellos fue una novedad porque también ese criterio de que has estudiado y conoces mucho, aunque yo me manejaba siempre con perfil bajo. No, no me gustaba mucho perfil alto, hacia más amigos con los del perfil bajo.

Entonces hice mis relaciones, tejí relaciones con periodistas y, a partir de los periodistas ahí, les tranquilé a los directores de las radios y les compartía yo muchas cosas. Me llamaban a preguntar: “¿Qué novedades hay?”. Yo les decía: “Te paso estito, te paso lo otrito”. Les pasaba muchas cosas. Y también soy infidente porque eso nadie lo sabía. En la institución no lo sabía y si yo les pasaba cosas. Entonces hice buenas relaciones, y ahí como que ya no hubo más un poco de resistencia ni envidia por la Radio, más bien ahí me empezaron a ir a las otras radios para entrevistarme: “¿Porque esa locura de hacer una radio AM cuando estaba de moda la FM?”, nos preguntaban. “Por qué la institución tiene plata? ¡Ah claro! La institución tiene plata y nosotros no, y nos quitan la audiencia”. Yo les decía: “No se trata de quitar su audiencia”.

¿Pero te entrevistaba como un programa sobre eso?

Sí, para hablar sobre la comunicación, sobre la radio, sobre los informativos, la noticia que hacíamos, de donde conseguíamos la noticia. Entonces yo era muy abierta, yo no tenía secretos. Yo les decía: “Trabajamos así, así...”, y más bien les comprometía públicamente a través de sus propios micrófonos a hacer un trabajo conjunto de formación. Entonces, ahí me engancharon a través de la Federación para hacer formación con los periodistas que había allá, y el primero que fue, fue precisamente el de Radio Fides. Fueron muchas alegrías, muchos logros. Y ahí fue un proceso también de hacernos entender, como comunidad, que podemos vivir en comunidad, que podemos vivir en comunidad, compartir sin competencias ni nada. Entonces, fue una etapa muy buena, muy positiva para la comunicación.

Otro factor importante para mí era la información relacionada a la producción del café. Allá el fuerte era café, cítricos, en alguna medida el té – este último no era muy fuerte. Y estaba empezando a aparecer la stevia y el achiote (urucú). Entonces, estaban empezando con esa producción, pero el fuerte de la economía de Caranavi era el café. En el pueblo era el comercio informal. Entonces, en la institución, yo veía que mis compañeros técnicos trabajaban mucho en la capacitación del mejoramiento del café. Se trataba de mejorar las prácticas de producción del café y hacer la cadena de producción del café desde su siembra hasta la comercialización, hasta la venta en las ciudades a nivel internacional. Y yo me preguntaba: “¿Cómo saben ellos cuánto cuesta un kilo de café aquí y cuánto lo venden allá?”, porque ni yo sabía. Porque jamás en mi vida yo me había dedicado al área de la producción en comunicación, no era mi fuerte. Lo político era mi fuerte además del periodismo. Entonces, yo misma tenía esas preguntas.

A partir de mis preguntas, yo sacaba mi información y les preguntaba a mis compañeros. Yo les decía: “¿Y cómo venden ellos su café?”. Nosotros manejamos los precios del mercado del café en la bolsa internacional del café. Y así, nosotros les orientamos a ellos. Les decimos si vendemos de aquí a mayo: “El café en mayo va estar a tal precio”. Entonces nosotros decimos: “Tenemos que comprar a tal precio”. Entonces, había una dependencia de los cafetaleros, no solamente de los técnicos de la institución, sino de los técnicos del Estado, de los técnicos de las otras instituciones, y un poco de ignorancia de los compañeros, aunque había otros mucho que salían a La Paz y salían, pero no tenían la fuerza de imponerse. Entonces eso para mí dije: “Esto es bien importante para el cafetalero. Que empiece a conocer la bolsa, el mercado del café a nivel internacional”. Y

ahí con mis compañeros dijimos: “¿Cómo les hacemos conocer?”, y yo les digo: “Haremos una bolsa radial” – “¿Cómo es una bolsa radial?”. Ya nosotros era una de las pocas radios que tenía conexión a internet.

Como ya había en La Paz internet, entonces, en La Paz hay internet, en Caranavi tiene que haber internet. Esto fue en el 2006. Este estaba en sus inicios y era muy caro. Entonces, en La Paz veían todo el mercado, el mercado internacional, y eso no los bajaban a nosotros, era... Como la señal era muy débil del internet allá, a veces no podíamos acceder, pero entonces teníamos pues el enlace con las radios. Entonces vía teléfono fijo, nosotros ya teníamos planillitas y anotábamos: “El café a esta hora está al tanto”, y así trabajábamos mientras yo estaba escuchando por el teléfono aquí. Por el micrófono yo les decía, les estaba dando la información del café. Pero era muy pesado hacer eso porque no podías entre controlar, muy artesanal, y además controlar, estar hablando, estar escuchando, estar anotando. Entonces dijimos: “Pondremos horarios”.

El horario donde la gente generalmente sale a trabajar y escucha las radios es de cuatro a cinco de la mañana porque salen cuatro a cinco de la mañana a sus chacras. Entonces decíamos: “El último reporte de la bolsa de valores del café del día de ayer fue tal precio”. Decíamos, por ejemplo: “Para mediodía, hora Estados Unidos, el café ha cerrado en tanto”. Entonces, ya los cafetaleros empezaban a preguntarse también de los precios y decían: “¿Por qué nosotros vendemos tan bajo? ¿Por qué cuesta tan barato nuestro café?”.

Entonces ahí los técnicos se prepararon mucho para ayudarles, ya que tampoco nuestros técnicos manejaban aquello. Eran agrónomos, no eran economistas, entonces tuvieron que dar ellos también saltos para conocer, preguntar aquí en La Paz cómo se maneja la bolsa, cómo es, porque todos tienen la idea de la puja en el mercado valores es decir cien, doscientos, esa idea bien rústica de los precios. Pero no pues, esto es una tecnología que hasta ahora no llegamos todos, pero sí, teníamos esa información y tres veces al día lanzábamos los precios del café: a las cuatro de la mañana, a mediodía y el último reporte, que era en nuestro noticiero de siete a ocho de la noche.

Entonces explicarles, cuando se decía: “La bolsa ha caído”, qué significaba. Entonces, los funcionarios salían a las comunidades a explicar eso, porque por la radio no te daba, o sea, no podías hacer un taller en radio, entonces hacíamos esas explicaciones. Los compañeros iban, salían y explicaban todo eso, y a partir de eso, entonces, hicieron el fortalecimiento a través de la Federación de Cafetaleros, y eso se aprovechó otra institución que no recuerdo cual era. Entonces esta institución se ocupó en economía, pero bueno ya no importaba, lo importante es que los cafetaleros se apropien, conozcan,

estén informados. Entonces eso también cambió un poquito, porque empezaron a subir las ventas, sobre todo en Japón. Cuando yo me vine que fue el año 2007, 2008 que yo regresé a La Paz. Ese último año, Caranavi había exportado 14 *containers* de café de alta calidad. Entonces ellos dijeron que fue gracias a eso que ellos ya conocían de precios internacionales y podían vender y abarcar más mercados, que ahí yo no le quito el mérito en esa época al gobierno porque el gobierno también trabajó en la exportación a nivel internacional y sobre todo con Japón, y les ayudó a los cafetaleros. Eso fue un aporte bien importante, el tema de salud, el tema de producción fue importante.

¿Y ese tema que estaba hablando antes, de la Constituyente?

Ese evento cultural que hicimos era en puertas de la Constituyente. Como allá eligieron los representantes a la Constituyente, entonces de La Paz nos mandaban la información que salía sobre los textos – la comisión que trabajaba para la Constituyente había sacado diferentes textos. Tenían audios, cartillas, pero, como nosotros no éramos una institución del Estado, no podíamos llevar las cartillas del Estado. Si lo quisiéramos hacer, tendríamos que haber producido las cartillas, pero se tomamos mano de los audios porque teníamos la radio.

Nos empezábamos a emitir cuñas radiales sobre la Constituyente: “¿Qué era la Constituyente? ¿Cómo se había aprobado la Constituyente? ¿Cuánta gente de Caranavi iba a ir con los representantes de la Constituyente?”. Esa información pasábamos en los audios, pero llegaba el día de la Constituyente y yo preocupada decía: “¿Y cómo vamos a transmitir? ¿Cómo le hacemos conocer a la gente de Caranavi como se está llevando a cabo la Constituyente? ¿Por qué nos van a mandar que se produce en La Paz para los noticieros de la Radio?”. Porque era enlace, y decíamos: “Pero eso ya va estar resfriado”, porque daba a ver todo del proceso de la mañana y, para las doce, ya va estar resfriado. Las otras radios tenían más directo y más posibilidades porque tenían un reportero específico.

Entonces decíamos: “Nosotros en Caranavi no tenemos nada excepto la Radio Qhana. ¿Cómo vamos a hacer?”. Yo dije: “Nos vamos a enlazar directamente con La Paz”. Para mí no era tan importante que nos manden información de La Paz a Caranavi porque llegaba la televisión, llegaban las otras radios, iban a tener la información de La Paz. Lo que no iba a ver era de Caranavi a La Paz. La gente en La Paz no iba a saber lo que estaba pasando en la Constituyente, en los recintos, los momentos previos a la Constituyente. Eso a ninguna radio de Caranavi le interesaba porque en La Paz decían:

“¿A quién le interesa lo que pase en Caranavi?”. Yo decía: “A la gente en La Paz le tiene que interesar lo que pase en Caranavi. Tenemos una radio de largo alcance. La gente tiene que enterarse porque es una provincia grande, porque es cafetalera, porque aporta, por miles de razones”.

Cuando les dije allá: “Vamos a transmitir en directo a La Paz desde Caranavi todo el proceso de la Constituyente”, ellos decían: “Eso es mucho desgaste, no tenemos gente”, y yo les decía: “Tenemos a la comunidad”. Y ya el coordinador de Caranavi dijo: “Métele, Métele” – “¡Ya! ¡Le meteremos!”. Y también veían los funcionarios la novedad de que jamás en su vida ellos pensaron hacer radio, pero cuando entraron a la cabina y empezaron a grabar las cuñas ellos terminaban aficionados a la radio y les gustaba hacer, ellos decían. Hicimos toda una planificación para desplegar funcionarios, reporteros, dirigentes a todas las comunidades para que nos mande mediante las “cajitas negras” en directo la información de las comunidades del proceso constituyente.

¿Qué tipo de información pasaban?

Por decirte, en Carrasco, que era una comunidad, una de las más grandes... Allí había recintos electorales. Previo a eso, como se estaban preparando... Había llegado el órgano electoral a los talleres de preparación de los delegados para las mesas. Estaban las papeletas. “¿Qué pensaba la gente de la Constituyente? ¿Estaba informada? ¿Cuál era la visión que tenía de país y que sus representantes estaban llevando esa visión a la Constituyente?”.