

Los medios de comunicación como herramienta de lucha por el reconocimiento indígena

Autoría



Rafael Franco Coelho

Profesor Adjunto en la Facultad de Información y Comunicación de la Universidad Federal de Goiás (FIC-UFG, Brasil). Doctor en Contenidos de Comunicación en la Era Digital por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Está especializado en el estudio de los medios de comunicación indígenas, el documental etnográfico y el cine documental.

Sumario

Abstract

Los movimientos indígenas en el marco de los movimientos sociales

Movimiento étnico y acción colectiva indígena en América Latina

La lucha por el reconocimiento cultural

Etnicidad como organización política frente al Estado-nación

Autorepresentación mediática y empoderamiento global

Interacción mediática e indigeneidad

Prácticas mediáticas indígenas pioneras en Brasil

Reflexión final

Referencias Bibliográficas

ABSTRACT



Este texto tiene como objetivo contribuir a la construcción de un marco teórico sobre el uso de los medios de comunicación en el contexto de los movimientos indígenas. Primero se define el concepto de movimiento social, para poder diferenciar los distintos tipos de acciones colectivas e identificar las particularidades de la lucha por el reconocimiento indígena. A continuación, se profundiza en el movimiento étnico, la acción colectiva indígena y su relación con los conceptos grupo étnico, identidad étnica y etnicidad. Más tarde, discutimos la función de los medios indígenas en la creación y expansión de un movimiento indígena internacional y global. Finalmente, se presenta un breve panorama histórico de los medios indígenas producidos en Brasil.

LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN EL MARCO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Los movimientos sociales, en términos generales, son definidos como una acción colectiva y un tipo de lucha de sectores de la sociedad para la defensa o promoción de intereses comunes con el objetivo de conseguir o bien la transformación o bien la preservación de la estructura social en el curso de su historia. Los sectores implicados pueden responder a grupos organizados y/o a comunidades de carácter muy minoritario.

Pero, para su definición, es imprescindible considerar la circunstancia en la que se inscriben, pues siempre se trata de fricciones en el encaje de unos individuos en una sociedad concreta. Por tanto, la complejidad que ello aporta a su estudio es ineludible.

(los movimientos sociales son) acciones sociopolíticas construidas por los actores sociales colectivos pertenecientes a diferentes clases y estratos sociales, articulados en ciertos escenarios de una coyuntura socio-económica y política de un país, creando un campo de fuerza social en la sociedad civil. Las acciones están estructuradas desde repertorios creados sobre temas y problemas ligados a conflictos, disputas y controversias experimentados por el grupo en la sociedad. Las acciones desarrollan un proceso social y político-cultural, que crea una identidad colectiva en el movimiento, a partir de los intereses comunes. (GOHN, 2006, p. 251) (1) .

Esa ligazón a un contexto concreto no hace otra cosa que reforzar la necesidad de considerar siempre para su análisis el componente empírico, pero ¿cómo hacerlo? Melucci (1996) afirma que la noción de movimiento social es una generalización empírica y, como tal, se aplica a diversas formas de acción colectiva, desde protestas hasta manifestaciones. De este modo, la existencia de un conflicto derivado de la ruptura de las normas y reglas no es suficiente para clasificar una acción colectiva como un movimiento social. Su característica principal es la lucha, por parte de actores sociales unidos por intereses comunes. Como vía de salida a esta cuestión, el propio autor propone modificar la noción de movimiento social: “de una generalización empírica a un concepto analítico” (Melucci,

1996, p. 28-29) (2) . Una perspectiva analítica del movimiento social debe garantizar las condiciones necesarias para detectar e identificar las cualidades que hacen que una acción colectiva sea un movimiento social desde la observación de lo empírico.

Touraine (1989, p. 233) define movimiento social como la “lucha de un actor social contra un oponente por el control de los recursos fundamentales de una sociedad o por la dirección del desarrollo del proceso histórico”. Según Castells (1999, p. 20), los movimientos sociales “son acciones colectivas con un propósito en particular cuyo resultado, tanto en el éxito como en el fracaso, transforma los valores y las instituciones de la sociedad”. Es decir, los movimientos aglutinan los principios de identidad, oposición y totalidad, y definen un campo de lucha por sus intereses.

Las definiciones propuestas dan cuenta de la lucha social como una categoría fundamental para pensar los movimientos sociales y nuestra perspectiva teórica se sustenta en autores como Heberle (1951) y Gohn (2006), que afirman que la lucha social es una categoría más amplia que la lucha de clases, una vez que las clases sociales son sólo una de las muchas maneras de dividir las acciones colectivas en la historia. Siguiendo a Gohn (2006), los frentes de lucha de la mayoría de los llamados nuevos movimientos sociales no se refieren a la lucha de clases, sino a la lucha entre los actores sociales. Los actores son parte de una clase social, pero los principales ejes de la lucha varían entre las cuestiones étnicas, ecológicas, de género, etc.

Sin embargo, es importante señalar que esta última posición –al menos, todavía– no es unánime, no ha llegado a un nivel de consenso aceptable. Así, por ejemplo, Touraine (1989), cuando analiza la lucha indígena y campesina por la tierra en América Latina, afirma que estos movimientos sociales, con particularidades étnicas, todavía son fundamentalmente luchas de clase.

La aparición de movimientos étnicos, indígenas, etnonacionalistas, de luchas territoriales y culturales muestra la variedad e importancia de los conflictos derivados de las diferencias culturales y de la identidad étnica. Ante esta diversidad, resulta llamativo que el discurso de los medios de comunicación suela seguir enriqueciendo un imaginario con visiones simplistas y antagónicas que enfrentan tradicional versus moderno, barbarie versus civilización o retraso versus progreso. E, incluso, también es posible encontrar teóricos que confunden estos movimientos con conflictos frente a lo moderno o lo postindustrial.

Los movimientos étnicos agrupan distintas formas de organización sociales y culturas, que se identifican y son clasificadas como tales. La existencia de minorías étnicas, raciales y lingüísticas, además de la presencia de comunidades indígenas en varios países, da cuenta de la variedad de esos grupos.

Barth (1976, p.11) define los grupos étnicos como una forma de organización social, que “cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden”, es decir, este autor nos habla de la autoadscripción y la adscripción por los otros. Según Matsaganis (2011, p. 13), una dimensión importante de la identidad étnica es “la auto-identificación como miembro de un grupo étnico”.

Las categorías étnicas posibilitan la formación de diversas organizaciones sociales, ya que permiten la gestación de sistemas socioculturales específicos, con características diferenciadas. La identificación, pertenencia o exclusión de un miembro en un grupo étnico implica la coparticipación en criterios de valoración y normas. Si los grupos étnicos son definidos como exclusivos, ellos dependen de la construcción y conservación de una frontera étnica y no solo de determinados aspectos culturales. Las características culturales, tanto de la organización social del grupo como de sus miembros, pueden cambiar, pero la dicotomía entre miembros (yo) y extraños (otro) permanece. Los límites étnicos proporcionan modos de ordenar la vida social, las relaciones interétnicas y su conducta.

Para Barth (1976) las relaciones interétnicas tienen una estructura de interacción que se fundamenta en un conjunto de preceptos y de sanciones. Los preceptos regulan el contacto y articulan algunos dominios de actividad. El conjunto de sanciones prohíbe la interacción en algunos sectores, aislando segmentos de la cultura de posibles modificaciones.

(1) Todas las citas directas y pertenecientes a obras cuya referencia original está en una lengua diferente del castellano son una traducción propia.

(2) Texto original: “from an empirical generalization into an analytical concept”.

MOVIMIENTO ÉTNICO Y ACCIÓN COLECTIVA INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA

La eclosión de movimientos protagonizados por los pueblos indígenas en el conjunto de América Latina se produjo a partir de los años 70 del siglo pasado como consecuencia de diversos cambios, políticos, económicos, sociales y culturales, que afectaron al continente. Sin olvidar las diferencias entre países y procedimientos, en términos generales podemos decir que los grupos étnicos participaron en los procesos de etnización simultáneamente a la construcción de los Estados-nación de América Latina y acabaron teniendo un papel subordinado/excluyente.

En un inicio, estos movimientos fueron analizados e interpretados como “nuevos movimientos sociales”, junto con otros tipos de acciones que, aunque coincidieron en la fecha de nacimiento, nada tenían que ver ni con la identidad cultural ni con la etnicidad. Con el paso del tiempo, e inevitablemente, la mirada se ha vuelto más compleja. Para Gohn (2006), el movimiento indígena es uno de los principales en la era de la globalización por concentrar demandas culturales, histórico-sociales, económicas y políticas. Melucci (2001) habla abiertamente de sociedades complejas y afirma que la etnicidad, el territorio y las tradiciones culturales son criterios para definir la identidad de las mismas.

¿Cuáles son las particularidades de la acción colectiva indígena y del movimiento étnico que lo diferencian de otros tipos de movimientos? Según Bello (2004), la acción colectiva indígena se expresa no solo como rebelión, protesta y estallido social, sino también como negociación, participación a través de los canales que tiene la ciudadanía y de las estructuras tradicionales de representación. Sus demandas y reivindicaciones varían desde el acceso a bienes materiales, al uso de la tierra y de sus recursos naturales, hasta la autonomía territorial, la autodeterminación, el derecho de expresar y mantener su identidad étnica, la educación intercultural bilingüe, el reconocimiento constitucional como pueblo indígena y la participación política.

Bello (2004) y Honneth (2003) se centran en la idea de conflicto para explicar la acción colectiva indígena. Desde la llegada de los

colonos al continente americano, los pueblos indígenas se niegan a integrarse en la sociedad nacional. Este es el punto de partida de estos autores. El sujeto indígena se reafirma en su derecho a la diferencia, en oposición a la lógica moderna, que desde la aparición de los Estados-nación tuvo como objetivo principal una igualdad de tipo abstracto y universal. El modo en que este marco determina y condiciona las interacciones del colectivo indígena con grupos ajenos lleva inevitablemente al conflicto. Es un terreno abonado para ello.

La naturaleza de los conflictos y la posición de los actores implicados están directamente condicionadas por el modo en que se produce la acción colectiva y por las redes sociales en las que ésta se inserta. El conflicto puede expresarse a partir de discursos explícitos del grupo, pero también haciendo presión para que salgan a la luz categorías excluidas/ocultas. El conflicto se basa en la coacción de un grupo, hasta el momento excluido (o que se percibe como tal), por incluirse en un marco político-social determinado con lo que ello implica en cuanto a la adquisición de derechos y beneficios. Los sujetos sociales buscan de este modo la transformación de las reglas y normas de distribución de los recursos y la regulación de la convivencia (cohesión social). Cuando las fronteras políticas se muestran inflexibles y rígidas ante la expresión de este tipo de demandas, generalmente todo ello deriva en un conflicto violento.

Para Bello (2004), la acción colectiva indígena implica la búsqueda de formas de expresión tanto para relacionarse con el Estado y con el resto de actores sociales como de cara a la comunicación interna de los propios grupos étnicos. Por tanto, este autor tiene también en consideración los aspectos cotidianos y los espacios más cercanos. La dinámica social presenta escenarios complicados, tales como los conflictos intracomunitarios, los faccionalismos, la lucha por la hegemonía y el poder entre las organizaciones/líderes por llegar a ser el interlocutor legítimo frente al Estado o las disputas para ocupar el espacio público. Los sujetos sociales, los líderes y las organizaciones tienen intereses propios y luchan por ellos, incluso entre sí mismos.

Otra perspectiva interesante, y que también ayuda a aprehender la complejidad del fenómeno de los movimientos indígenas, nos la proporciona Touraine (1989). Este autor considera, por un lado, que los movimientos étnicos tienen objetivos más económicos que culturales y, por otro lado, también advierte de que a menudo son apoyados o alentados por grupos ajenos a la población indígena como pueden ser las iglesias, los intelectuales o los políticos de las ciudades. La indigeneidad no se convierte en indigenismo porque las comunidades indígenas inicien movimientos locales imbricados en un movimiento de dimensión nacional. "La distancia entre la conciencia de indigeneidad y el movimiento indígena sigue siendo muy grande" (Touraine, 1989, p.239-40).

LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO CULTURAL

Bello (2004) afirma que los movimientos étnicos destacan, tanto en su discurso como a partir de la acción colectiva, la disposición y ordenación de códigos y símbolos culturales. La cultura ejerce de este modo un papel central en los movimientos étnicos, porque a través de ella se constituye un conjunto de elementos con potencial identitario y, por lo tanto, también de diferenciación (objetivos de autodefinición y autoidentificación colectivas). Los movimientos étnicos entrelazan sus demandas con símbolos e iconos que actúan en este sentido, como su territorio, su cosmovisión, su lengua o la naturaleza que les envuelve.

La generación de símbolos/iconos contribuye a fortalecer la identidad colectiva de los movimientos sociales. Es una manera de comunicar ideas, pensamientos, metas y propósitos a intérpretes y receptores que pueden ser tanto miembros del propio grupo étnico como el Estado o el resto de la sociedad nacional (mayoritaria). Por lo tanto, ayudan no solo a la autodefinición sino también a la autorepresentación.

Además, este entramado de símbolos/iconos constituye una red de significados que puede llegar a justificar la acción colectiva y es, al mismo tiempo, una fuente de actualización y reinterpretación, invención y reinención de antiguos eventos, personajes, historias, tradiciones y costumbres. La invención de la tradición o la recuperación del pasado para vivir en el presente y proyectar el futuro es un proceso y una estrategia de los movimientos étnicos e indígenas. Dicha estrategia se constituye y tiene como característica central la etnicidad.

Para Bello (2004, p. 40), los movimientos étnicos se expresan dentro de la llamada "política o lucha por el reconocimiento". Honneth (2003, p. 227) define esta lucha como la "fuerza moral, que promueve el desarrollo y el progreso en la realidad de la vida social y del ser humano" y, al mismo tiempo, le asigna la capacidad de marcar el tipo de acción del Estado y de la sociedad frente a/con los grupos minoritarios, los pueblos indígenas y, en las sociedades multiculturales, con la población migrante. Ellos luchan por el reconocimiento a través de la autorepresentación, intentando mermar así la representación que de ellos hacen los otros actores sociales. Se trata de generar criterios propios de reconocimiento y reducir el poder de los prejuicios creados por el resto de la sociedad. Cardoso de Oliveira (2005) afirma que el indio asigna alta significación al reconocimiento de sí mismo por el otro y entiende que la manipulación que los indígenas hacen de su identidad étnica es una poderosa herramienta política para obtener beneficio social y aumentar el respeto de la sociedad nacional sobre su comunidad.

Los grupos étnicos quieren ser reconocidos por sí mismos, construir el imaginario sobre sí mismos desde formas no opresivas ni excluyentes. Para ello, luchan por hacer oír sus voces y opiniones, y definen los criterios para ese reconocimiento. La lucha por el reconocimiento es una lucha por la autodefinición en términos y condiciones independientes y propias, lo que, en definitiva, es lo que da sentido a la acción colectiva indígena. La autodefinición implica el reconocimiento de la diferencia y el derecho legítimo a la expresión cultural, religiosa y lingüística, así como el autogobierno y la autogestión.

La acción colectiva indígena, a partir de la defensa de la cultura y de la identidad, plantea el reconocimiento formal y normativo del carácter multicultural y pluriétnico de la sociedad y, en consecuencia, la eliminación del carácter monoétnico de los Estados. Entre sus objetivos, se halla la transformación de las relaciones de poder, de las formas excluyentes de organización del Estado y de la sociedad nacional, con todo lo que ello implica en lo que se refiere a reformas jurídicas e institucionales (el derecho a una educación intercultural bilingüe, a los servicios de salud, a participar del desarrollo económico, a la libre determinación, etc).

Pero, aceptando las ideas de Bello (2004), los movimientos étnicos no se basan exclusivamente en la búsqueda de la diferencia cultural, sino que también entran en juego otros factores económicos y políticos. Un elemento común en América Latina es la búsqueda de reconocimiento, restitución y protección de tierras y recursos naturales. Entre sus demandas, tiene un papel clave el

reconocimiento de sus derechos de acceso a la tierra, la protección de sus territorios ancestrales (calificados por las comunidades indígenas como “sagrados”) y el control de sus recursos naturales.

ETNICIDAD COMO ORGANIZACIÓN POLÍTICA FRENTE AL ESTADO-NACIÓN

El concepto de etnicidad también ocupa un lugar central en el análisis de los movimientos étnicos y del modo como los grupos étnicos se autodefinen.

La etnicidad es el proceso de identificación étnica construido sobre la base de una relación –interétnica– de un grupo. Este grupo, debido a un conjunto de factores económicos, políticos, religiosos y otros, organiza socialmente su identidad étnica, por lo general con referencia al Estado u otros grupos que poseen identidades sociales diferentes y hegemónicas. (BELLO, 2004, p.43)

Ese cúmulo de factores (económicos, políticos, religiosos y otros) y la referencia al Estado apuntada por Bello (2004) nos hace considerar muy pertinente la propuesta de Gellner (1994) cuando señala que la etnicidad es una estrategia de organización política que aparece en la modernidad y explica que se constituya por diferentes culturas superpuestas y reforzadas, generando así la identificación de individuos con una cultura en particular y la oposición frente a culturas ajenas. La etnicidad es un proceso de construcción social y cultural, donde se produce la selección y preparación de elementos objetivos y materiales. Incorporada como patrimonio y como hábito del grupo étnico, se constituye en algo esencial para el “sentimiento de pertenencia”, de manera que la etnicidad puede llegar a convertirse en sinónimo de nacionalidad, proceso clave utilizado para construir las naciones modernas. De seguir esta dirección, los grupos que forman parte de un Estado-nación, como son los grupos étnicos, acaban politizando la cultura.

Como destaca Bello (2004), la etnicidad y la identidad étnica son los conceptos centrales que los sujetos sociales indígenas articulan en sus luchas contra el Estado. La etnicidad es un producto de las relaciones sociales jerarquizadas y la principal estrategia de los movimientos étnicos. Es la base de producción de significado que politiza las identidades y muestra la disputa por el poder y en contra de quien establece las fronteras de los grupos étnicos (Werbner, 1997).

Los grupos étnicos de América Latina participaron en los procesos de etnización simultáneos a la construcción de los Estados-nación y, como resultado, aquellos que no fueron exterminados o absorbidos en ese proceso pasaron a integrar un sector de la sociedad nacional (en condición de excluido). Los pueblos indígenas no tienen una esencia étnica, pero fueron etnizados. Según Pérez Ruiz (2002, p.29), “no toda identidad de un pueblo o grupo social es étnica, no cualquier grupo subordinado puede ser considerado étnico, no es étnica cualquier forma de subordinación, ni lo étnico puede predefinirse a partir de la existencia de ciertos rasgos culturales de la población”.

En lo que se refiere a su condición de subordinación, esta es el resultado del proceso combinado de las formas de exclusión y explotación. Bello (2004) afirma que los pueblos indígenas de América Latina ocupan un lugar subordinado en las sociedades como resultado de una incorporación excluyente desde su inicio. Su inclusión en estos Estados-nación se produce sin el reconocimiento de sus derechos, ni de sus formas de gestión y control de recursos, ni de su organización política. Esta incorporación excluyente genera ineludiblemente una inclusión subordinada.

La etnicidad de los movimientos étnicos, sus estrategias de organización política, se relaciona con las condiciones y las posiciones que ocupan frente a los Estados-nación. Esta relación representa un punto importante en el proceso de etnización, pues es el Estado quien decide los criterios, identifica y da a un grupo el título de étnico. Es decir, la etnicidad tiene dos procesos de construcción estrechamente relacionados. El primero es organizado, significado e instrumentalizado por el propio grupo étnico, y el segundo es determinado por el Estado. En ese difícil encuentro, los movimientos étnicos pueden utilizar la autenticidad como herramienta para reclamar (al Estado) recursos económicos, políticos y sociales (Yuval-Davis, 1998).

La etnicidad es el proceso de construcción étnica, basado en las relaciones sociales, como una condición de la existencia, necesaria para entender la dinámica de la acción colectiva indígena. Ofrece también la posibilidad de que los individuos participen en procesos de transformación sin perder su posición social (Zárate, 1999). Por esa razón, en la vida diaria, los grupos étnicos y los individuos afirman (o reafirman) su identidad desde las diferencias y las características visibles (Baud y otros, 1996) y la etnicidad contribuye a poder generar una estrategia adaptativa del grupo frente a las transformaciones sociales y del entorno.

Leung (2007) defiende que la etnicidad se relaciona con identidades híbridas, en términos de diversidad, y es donde la tradición cultural se reinventa en el presente. Esta concepción de la etnicidad puede explicar las diferencias internas derivadas del género, la clase social, la sexualidad o la edad. Significa también que la etnicidad no está ligada de forma unívoca con los orígenes (espacio) ni con el periodo de tiempo, sino que tiene un carácter dinámico.

La etnicidad tiene una relación directa con la identidad étnica. De hecho, a menudo se confunden ambos conceptos. No obstante, a partir de esta relación entre identidad étnica y movimientos étnicos, se puede hablar tanto desde la perspectiva de una comunidad concreta como de una especie de solidaridad de los pueblos indígenas en consonancia con la dimensión transnacional que supone que todos ellos compartan una ligazón con procesos forzados de formación e integración a Estados-nación.

“la relación entre identidad y movimientos indios ocurre en una doble dirección: por una parte, se acentúa la identidad étnica local, en cuyo marco se ubican principalmente las reivindicaciones inmediatas de los pueblos indios (la lucha en defensa y por la recuperación del territorio, contra la discriminación y la violencia, en demanda de servicios generales de los que se hallan marginados, contra los caciques e intermediarios, etc.); al mismo tiempo, por otra parte, se desarrolla la identidad india genérica con un proyecto político en el que caben reivindicaciones de orden más general (el reconocimiento de los pueblos indios como unidades políticas legítimas en la organización de los Estados nacionales; la

afirmación del pluralismo cultural; la educación bilingüe y bicultural, etc.) y que sirve de marco, también, para estimular y articular la solidaridad ante las luchas étnicas locales de cada pueblo” (BONFIL, 1988, p.86).

AUTOREPRESENTACIÓN MEDIÁTICA Y EMPODERAMIENTO GLOBAL

En los últimos años, la globalización derivada del desarrollo tecnológico en el área de la información y la comunicación ha convertido a los medios en herramientas centrales para la movilización “en todos los niveles de la organización política: local, nacional, internacional y transnacional” (Wilson, 2008, p. 18-9). En relación a los movimientos indígenas, la globalización ha supuesto el fortalecimiento de su carácter internacional, lo que está transformando también la conciencia indígena. Los medios de comunicación se han convertido en una herramienta para el empoderamiento de las comunidades, que fortalece el sentido de una lucha política común y compartida por los pueblos indígenas de todo el mundo.

Los medios son ahora un nuevo instrumento de esa eterna lucha por el reconocimiento, por la autonomía cultural y por la demarcación de sus territorios (Ginsburg, 1991; 1993; 1995). Por tanto, en la actualidad, es prácticamente imposible hablar de movimiento indígena sin hablar de medios indígenas, surgidos, además, dentro de las propias acciones colectivas. Estos están siendo de gran ayuda en la acción social y colectiva, pues, por ejemplo, están permitiendo el registro y la documentación de las injusticias, así como la reclamación de indemnizaciones. Además, si tenemos en cuenta la afirmación de Barth (1976, p. 11) cuando indica que la literatura antropológica generalmente define el grupo étnico, entre otras cosas, como una población que “integra un campo de comunicación e interacción” entre las fronteras étnicas, no cabe duda de la importancia de disponer de medios de comunicación propios.

La apropiación indígena de los medios y de la tecnología se utiliza como una forma de auto-representación (Canevacci, 2002), autodeterminación, autogestión, expresión e inserción de sus propias voces en el espacio público. La auto-representación en los medios es vista por Ginsburg (1993) como una parte crucial de este proceso. Turner (1992, p. 8) lo expresa de este modo: los medios operan “con el mismo conjunto de categorías culturales, nociones de representación, principios de la mimesis, valores estéticos y nociones de lo que es social y políticamente importante”. Estas comunidades redefinen y transforman su cultura, su concepción como comunidad, pero también como personas con el desarrollo de nuevas posibilidades de auto-definición que posibilitan los medios. De hecho, Turner (1992) advierte que la participación en proyectos mediáticos y asumir ciertos roles en esas iniciativas es un signo de prestigio y estatus, y no solamente “una forma de mediación cultural y política de las relaciones con la sociedad occidental” (Turner, 1992, p. 7).

Además, Browne (1996) ya había señalado a finales del siglo XX que el análisis de la evolución histórica de los medios indígenas evidenciaba que, en gran medida, esta fue el resultado del interés, el esfuerzo y la iniciativa de los propios pueblos indígenas. De hecho, a diferencia del concepto de medio étnico, que se define como el medio realizado por y/o para los grupos étnicos, la noción de medio indígena enfatiza y especifica que se trata solo de aquellos que están producidos por los pueblos indígenas. Wilson (2008, p. 2) los define como el medio “conceptualizado, producido y/o creado por los pueblos indígenas de todo el mundo”.

Según el trabajo de Browne (1996), tan sólo en un país, Canadá (3), el desarrollo de los medios indígenas ha sido consecuencia de actuaciones gubernamentales, por el compromiso, la ayuda y la financiación del gobierno a partir de la adopción de políticas públicas a largo plazo que reconocían los derechos de los pueblos indígenas a la producción y al acceso a los medios de comunicación.

El artículo 16 de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (4) establece que: “Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de comunicación en sus propios idiomas. También tienen el derecho de igualdad de acceso a todos los medios de información no indígenas. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios estatales reflejen debidamente la diversidad cultural indígena”. Ahora bien, son excepcionales las políticas públicas que reconocen estos derechos, lo que dificulta los intentos -normalmente aislados y autónomos- de producción de los medios indígenas. Esta ausencia de políticas favorecedoras hace que los productores indígenas sean rehenes de las Organizaciones no Gubernamentales (ONGs) y de otras fuentes de financiación.

(3) Su estudio abarcaba Estados Unidos, Canadá y Australia.

(4) Aprobado en 13 de septiembre de 2007.

INTERACCIÓN MEDIÁTICA E INDIGENEA

Al énfasis que hace la descripción de medios indígenas sobre el hecho de que han de estar producidos por pueblos indígenas, hay que añadir la importancia de que su contenido respete las formas de comprensión y de identificación de los productores indígenas (Ginsburg, 1995). Para que un medio indígena sea considerado como tal, no basta con nacer en la propia comunidad, ha de respetar las raíces culturales y la identidad étnica de la comunidad implicada.

Pero, la pregunta que nos hacemos aquí es la siguiente: ¿qué conceptos teóricos pueden ser utilizados para reflexionar sobre la función de los contenidos de los medios indígenas? Según Wilson (2008, p. 23), los medios indígenas “articulan y negocian el significado de indigeneidad en el siglo XXI” y, para Ginsburg (1993, p. 369), sus “múltiples formas [...] surgen [de] diferentes bases sociales para la comprensión de la [indigeneidad] y su representación [...] a través de fronteras nacionales y culturales”. Es decir, el conjunto de conceptos derivados de la noción de indigeneidad parece perfilarse como un buen punto de partida para responder a esa pregunta inicial.

Merlan (2009, p. 304) divide la discusión del concepto de indigeneidad en dos grupos principales, “criterial” e “relational”, mientras que Cadena y Starn (2009, p. 196) reconceptualizan la indigeneidad dentro de los campos de la diferencia y la mismidad social. La

definición de "criterial" propone una serie de criterios, propiedades inherentes o condiciones "que permiten la identificación del 'indígena' como un 'tipo' global" (Merlan, 2009, p. 304). El conjunto de definiciones "relational" enfatizan las relaciones entre los pueblos "indígenas" y sus "otros". El significado de indigeneidad está en "su relación con lo que no es, con lo que le excede o le falta" (Butler, 1993, Hall, 1996), en lugar de las propiedades esenciales de lo "indígena". Para Cadena y Starn (2009, p. 196), las "prácticas culturales, las instituciones y la política indígena se hacen indígenas en articulación con lo que no se considera indígena en la formación social particular en la que existen".

Otros autores están de acuerdo con la división hecha por Merlan. Dyck (1985, p. 237) define indigeneidad incluyendo "la historicidad de las interacciones indígenas-colonos, la (no) ideología de la tutela y la asimetría derivada de las cuestiones relacionadas con el desequilibrio de poder y la afirmación de la diferencia indígena". Mahmood Mamdani (2004, p. 10) afirma que "no puede haber colono sin nativo y viceversa". Y Maybury-Lewis (1997, p. 54) define los pueblos indígenas "tanto por sus relaciones con el Estado como por sus características intrínsecas".

Ramos (1995) analiza un movimiento que tiene impacto en la noción del "indio", el movimiento indigenista en Brasil. Diferente del movimiento indígena, el indigenismo en Brasil surge como un movimiento de los no indígenas de la sociedad civil para apoyar la lucha de los indígenas. Pero el indigenismo crea lo que Ramos llama el indio hiperreal "dependiente, sufridor, víctima del sistema, inocente de los males burgueses, justo en sus acciones e intenciones y preferentemente exótico" (p. 23). El indio hiperreal es una simulación del indio de verdad, un modelo que ajusta el indio a las necesidades del indigenismo. Los blancos ayudan a los indios, a cambio de que los indios hagan lo que los blancos creen que es lo correcto. Los blancos, y el indigenismo, son quienes definen cómo debe ser el indio.

Hasta ahora, la mayoría de las definiciones presentadas se basan en las diferencias más que en los criterios específicos presentes en las sociedades indígenas. La Organización Internacional del Trabajo (2007) define que "indígenas" son las personas "tribales" cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional; descendientes de poblaciones que habitaban el país, o partes del mismo, en el momento de la conquista o la colonización; y que conservan todas o algunas de sus propias instituciones.

"Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sociales, instituciones y los sistemas jurídicos". (Martínez Cobo, 1986, p. 5, par. 379)

Una forma de abordar la indigeneidad es a partir de la interacción intra e inter grupos étnicos y, precisamente, los medios indígenas son un instrumento que actúa entre las diferentes partes para llegar a un acuerdo. Esa mediación puede darse entre fronteras y diferentes culturas; entre identidades y Estados-naciones; y dentro de una comunidad indígena (Ginsburg, 1995; Wilson, 2008). Turner (1992, p. 16) habla en términos más globales, apelando al papel de los medios indígenas "como mediadores de la actividad social y política" y Wilson (2008) destaca que los medios indígenas son una herramienta central por su relación con el Estado y la sociedad nacional. Además de los autores mencionados, otros (como Alia, 2010; Michaels, 1986; Gallois y Carelli, 1995; Leuthold, 1998) también son unánimes en considerar que estos medios juegan un papel clave en la consolidación de todo aquello que tiene que ver con la indigeneidad.

Los pueblos indígenas han utilizado y se han apropiado de una amplia variedad de medios, en función de sus objetivos políticos y culturales, "como vehículos de comunicación interna [interétnica] y externa, por la autodeterminación y la resistencia a la dominación cultural exterior" (Ginsburg, 1991, p. 93), lo que Prins (2004) y Michaels (1986) llaman indigenización de los medios. Para Turner (1992, p. 5), la expansión global de las tecnologías de la información y la comunicación digital de bajo coste ha permitido "la apropiación y el uso de las nuevas tecnologías por parte de los pueblos indígenas para sus propios fines", en especial para los pueblos lejanos de Occidente como los aborígenes australianos, los Inuit canadienses o los indios de la Amazonia.

Ahora bien, esta apropiación de los medios por parte de las comunidades indígenas nos plantea interrogantes sobre sus efectos, positivos y negativos. Por un lado, estos nuevos "modos de expresión de la identidad indígena [...] sirven a sus propias necesidades y objetivos" (Ginsburg, 1991, p. 96). Por otro lado, y siguiendo al mismo autor, "la propagación de la tecnología de la comunicación [...] amenaza con ser el asalto final sobre la cultura, la lengua [...] las relaciones intergeneracionales y el respeto a los conocimientos tradicionales" (Ginsburg, 1991, p. 96).

Pero "¿es realmente posible desarrollar una práctica y una estética alternativas a las formas tan identificadas con los imperativos políticos y económicos de la cultura de consumo occidental?" (Ginsburg, 1995, p. 210). En términos generales, los medios indígenas cuestionan el modelo de comunicación de los medios tradicionales. Los pueblos indígenas utilizan los medios de manera muy diferente a los no-indios (Turner, 1992). Los pueblos indígenas ven sus tierras como "el centro desde el cual emana la información. Su modelo de información / comunicación es todo lo contrario del modelo europeo, que ve el centro como las ciudades urbanas y las comunidades remotas como la periferia" (Molnar, 1990, p. 152).

PRÁCTICAS MEDIÁTICAS INDÍGENAS PIONERAS EN BRASIL

El primer medio indígena del que se tiene constancia en la historia es el periódico Cherokee Phoenix (5). Publicado entre 1828 y 1834 por los líderes de las etnias nativas americanas Cherokee, Chickasaw, Choctaw y Creek, el periódico era bilingüe, con el texto en inglés y en el alfabeto Cherokee de 86 caracteres desarrollado por el Cherokee Sequoyah (Murphy y Murphy, 1981). El diario era la voz oficial de los ancianos y jefes. Su función principal era educar a los jóvenes, enseñándoles a leer y a escribir, como una estrategia para prepararse para luchar frente a los blancos. Informaba de las reuniones que tenían lugar en las comunidades, como el caso de las que debatían sobre los planes del gobierno de Estados Unidos para sacarles de sus tierras ancestrales y, además, también publicó "la aprobación de leyes que despojaron [...] sus derechos de petición a los tribunales americanos" (Murphy y Murphy, 1981, p. 38). Otro caso pionero importante es el periódico Australian Aborigine: The Voice of the Aborigines (6).

Este, que nació en 1938, fue utilizado en la lucha por los derechos sociales y estaba “supervisado por un consejo editorial de aborígenes” (Rose, 1996).

Pero, más que realizar una lista de proyectos pioneros, este apartado lo queremos dedicar a exponer detalles de prácticas concretas. Debido a que la investigación de la que parte este texto se ha centrado en Brasil, la información disponible solo hace referencia a este país. Resulta muy escaso el estudio empírico sobre cómo funcionan los medios indígenas, pero la documentación analizada nos permite hablar con cierto detalle de algunas prácticas y rutinas de producción, concretamente del caso Kayapó (7).

Cuando Turner (1992) indicó que, dentro de las comunidades indígenas, la participación en proyectos mediáticos y asumir ciertos roles es un signo de prestigio y estatus, encontró un buen ejemplo con el que ilustrar la idea. Entre los Kayapó, muchos jóvenes participantes en este tipo de iniciativas acabaron convirtiéndose en líderes. De alguna manera, esta práctica les sirvió para promover sus carreras políticas.

En relación a los contenidos, el estudio de este pueblo indígena también sirvió a Turner (1992) para explicar cómo el contenido y la ordenación secuencial que se aplicaba en los discursos mediáticos seguía la retórica y las formas estructurales de la oratoria Kayapó. La representación mediática de un acontecimiento político podía utilizar como modelo la “retórica de la oratoria política, las formas de resolución de los conflictos políticos”(p. 11), así como categorías culturales indígenas.

Según Turner (1992), la noción de representación Kayapó se basa en la idea de la mimesis (imitación y repetición) como “forma esencial de producción social y cultural” (p. 10). Su noción de la realidad se construye y elabora culturalmente a través de formas rituales de acción imitativa o replicada; y estas categorías y nociones son, a su vez, la base de su representación mediática. La auto-representación Kayapó en los medios y “en el contexto contemporáneo de la confrontación interétnica” no se ve influenciada por los medios occidentales, sino que es la continuación de “formas culturales tradicionales de representación mimética”, que para Turner “es como el pastel de carne y yuca Kayapó” (1992, p. 10).

Es importante reconocer esta continuidad, a fin de comprender como el aumento de la objetivación de la conciencia Kayapó, de su propia cultura y de la identidad étnica en el contexto inter-étnico contemporáneo no era efecto de los medios occidentales o de influencias culturales sino que estaba basado en poderosas tradiciones culturales nativas de representación y objetivación miméticas. Estos modos de mimética tradicionales siguen influyendo en la producción de vídeo Kayapó en su uso de los medios, ya que han influido en las formas específicamente Kayapó que la objetivación de la auto-representación cultural se materializó en la acción social y política Kayapó. (Turner, 1992, p. 10)

¿Por qué Turner llegó a conseguir toda esta información? Siguiendo a Worth y Adair (1972), sabemos que Turner introdujo en los años 80 del siglo pasado un equipo de vídeo en esa comunidad brasileña. Esa experiencia influyó profundamente en los miembros del Centro de Trabajo Indigenista (CTI), una organización no gubernamental de aquel país fundada en 1979 por un grupo de antropólogos y educadores que deseaban ampliar su experiencia investigadora de carácter etnológico con programas de intervención autosostenibles y adecuados a las comunidades indígenas con las que se relacionaban (Gallois y Carelli, 1995).

En el año 1985 apareció el primer programa radiofónico de las comunidades indígenas de Brasil. Se llamó “Programa de indio” y estaba realizado por el Núcleo de Cultura Indígena, otra organización no gubernamental afiliada a la União das Nações Indígenas. Durante cinco años, se produjeron 200 programas de 30 minutos de duración cada uno. Su emisión en la radio de la Universidad de São Paulo y demás estaciones educativas brasileñas tenía una periodicidad semanal. Presentado por varios líderes indígenas, el programa se ajustaba a la aparición del primer movimiento indígena brasileño (8).

Dos años más tarde, en 1987, surgió el proyecto audiovisual “Vídeo nas Aldeias” (9), coordinado por el cineasta Vincent Carelli y las antropólogas Dominique Gallois y Virginia Valadão. Inicialmente, el objetivo del proyecto era llevar a cabo talleres, cursos de formación y capacitación de las poblaciones indígenas para realizar productos audiovisuales sobre su cultura, tomando accesible el uso del vídeo a un número cada vez mayor de comunidades indígenas, promoviendo la apropiación y el manejo de su imagen de acuerdo con sus proyectos políticos y culturales. Pero, a medida que el proyecto avanzó, estos objetivos se expandieron, no sólo por la alta calidad de los resultados, sino también por la cantidad y variedad de usos que dieron al vídeo las sociedades indígenas brasileñas que participaron en el proyecto.

A partir del proyecto “Vídeo nas aldeias” se produjeron etno-ficciones y documentales de varios tipos: registros de rituales, que nacieron de la colaboración de los indios en el proyecto; registros de conflictos contra invasiones y por la demarcación de las tierras; series para la televisión educativa y la escuela primaria; además de las películas producidas durante los talleres de capacitación y de las llamadas vídeo-cartas.

Los méritos del proyecto “Vídeo nas Aldeias”, además de su espíritu pionero, están en proporcionar una herramienta política útil para la autonomía de los pueblos indígenas brasileños en relación a las agencias gubernamentales. Además, el vídeo ofrece las condiciones para la expresión de sus propias voces, facilita y mejora la comunicación entre grupos étnicos diferentes y también ayuda en la grabación de momentos históricos específicos, lo que contribuye para el registro de tradiciones culturales en constante transformación. Según Gallois y Carelli (1995, p. 62), “el vídeo es de hecho un instrumento de comunicación y un vehículo de información adecuado para el intercambio tanto entre grupos que sostienen tradiciones culturales diversas como para quienes han desarrollado diferentes formas de adaptación al contacto con los blancos”. Aparte de la producción de películas, el proyecto también creó una red de videotecas y centros de producción de vídeo en 12 aldeas de las siguientes etnias: Waiãpi, ubicada en los Estados de Amapá y Pará; Kayapó-Xikrim y Gavião-Parkatêjê, ambas en el Estado de Pará; Enawenê Nawê y Xavante, en el Estado de Mato Grosso; Nambikwara, en los Estados de Mato Grosso y Rondônia; Krikatí, en el Estado de Maranhão; Terena, en los Estados de Mato Grosso, Mato Grosso del Sur y São Paulo; Guarani-Kaiowá, en el Estado de Mato Grosso del Sur y Guarani-Mbya, distribuido por todo el Brasil.

(5) Actualmente diario digital: <http://www.cherokeephoenix.org/>.

(6) Selección de material: http://www2.sl.nsw.gov.au/archive/discover_collections/history_nation/indigenous/newspapers/turner.html

(7) Son un pueblo indígena que habita el altiplano central de Brasil, en el estado de Mato Grosso y Pará, al sur de la Amazonia (región del río Xingú).

(8) (En: http://www.programadeindio.org/index.php?s=pi&n=pi_historia. Consultado en: 22 Septiembre 2015). Pagina web creada por el Centro de Cultura Indígena para poner a disposición toda la colección de programas de radio.

(9) Más información: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/> y <https://vimeo.com/videonasaldeias>.

REFLEXIÓN FINAL

Como se demuestra en este texto, los medios de comunicación son utilizados por el movimiento indígena para una serie de objetivos: como una herramienta de lucha por el reconocimiento, para mediar la interacción política con el Estado, para mediatizar las acciones políticas del movimiento y para negociar su identidad y cultura.

A diferencia del concepto de medio étnico, que se define como el medio realizado por y/o para los grupos étnicos, la noción de medio indígena enfatiza y especifica solamente el medio producido por los pueblos indígenas. El principal público del medio de comunicación del movimiento indígena son los blancos.

El modelo de comunicación indígena se desarrolla a partir de lo que podría llamarse "perspectiva indígena". Esta perspectiva produce un cambio de punto de vista y de referente. Molnar (1990) afirma que los pueblos indígenas ven sus tierras como «el centro desde el cual emana la información. Su modelo de información/comunicación es todo lo contrario al modelo europeo, que ve el centro como las ciudades urbanas y las comunidades remotas como la periferia» (1990: 152). La perspectiva indígena cuestiona las políticas, evidencia las disputas por el poder y los procesos de dominación y explotación ocultos en la importación y adopción de modelos comunicativos externos.

No obstante, este marco teórico también pone en evidencia la necesidad de más investigaciones empíricas sobre el tema y la importancia de comparar las diferencias sociales, culturales y las políticas de identidad en el manejo de los medios. Por tanto, son necesarias investigaciones que utilicen el método etnográfico, la observación participante, la descripción y el análisis del uso concreto de los medios en el movimiento político de comunidades indígenas específicas. Investigaciones etnográficas de los medios de comunicación en el movimiento indígena permiten identificar las especificidades mediáticas locales y sus estrategias políticas en la instrumentalización de los medios, además de posibilitar y fundamentar un análisis comparativo de estos datos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alia, Valerie 2010. *The New media nation: indigenous peoples and global communication*. Nueva York y Oxford: Berghahn Books.

Alia, Valerie y Bull, Simone 2005. *Media and ethnic minorities*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Appadurai, Arjun 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Theory Culture Society*, n. 7, p. 295-310.

Barth, Fredrik 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F., FCE.

Baud, Michael y otros 1996. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya-Yala.

Bello, Álvaro 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: United Nations Publications.

Blumer, Herbert 1951. "Social Movements". Pp.199-221 in *Principles of Sociology*, edited by Alfred McClung Lee. New York: Barnes & Noble.

Bonfil Batalla, Guillermo 1988. "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina". In *Identidad étnica y movimientos indios*, edited by Jesus Contreras. Madrid: Revolución.

Browne, Donald R. 1996. *Electronic media and indigenous peoples: a voice of our own?*. Ames: Iowa State University Press.

Butler, J. (1993). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. Nueva York: Routledge.

Cadena, M. d. I. & Starn, O. (2009). *Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio*. *Tabula Rasa*, Enero-Junio (10), 191-223.

Cardoso de Oliveira, Roberto 2005. "Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral". *Revista Antropológicas*, ano 9, vol. 16(2), pp. 9-40.

Castells, Manuel 1999. *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Vol. II: El poder de la identidad. México: Siglo Veintiuno.

Dyck, N. (Ed.) (1985). *Indigenous peoples and the nation-state: "Fourth World" politics in Canada, Australia, and Norway*. St. John's: Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland.

Gallois, Dominique T. y Carelli, Vincent 1995. "Vídeo e diálogo cultural - experiência do projeto vídeo nas aldeias". *Horizontes Antropológicos*, año 1, n. 2: 61-72.

Gellner, Ernst 1994. Encuentros con el nacionalismo. Madrid: Alianza Editorial.

Ginsburg, Faye, Abu-Lughod, Lila y Larkin, Brian (eds) 2002. Media Worlds: Anthropology on New Terrain. University of California Press.

Ginsburg, Faye 1991. "Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village?". *Cultural Anthropology*, vol. 6, n. 1: 92-112.

_____ 1993. "Embedded Aesthetics: Creating A Discursive Space for Indigenous Media". *Cultural Anthropology*, vol. 9, n. 2.

_____ 1995. "Mediating Culture: Indigenous Media, Ethnographic film, and the Production of Identity". Pp. 256-290 in *Fields of Vision: Essays in Film Studies, Visual Anthropology and Photography*, edited by Leslie Deveraux and Roger Hillman. California: University of California Press.

_____ 2002. "Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media", in *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, edited by Faye Ginsburg; Lila Abu-Lughod and Brian Larkin. California: University of California Press.

_____ 2008. "Rethinking the Digital Age", in *Global indigenous media: cultures, poetics, and politics*. edited by Pamela Wilson and Michelle Stewart. Atlanta: Duke University Press.

Gohn, Maria G. 2006. Teorias dos movimentos sociais. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Ed. Loyola.

Hall, S. (1996). Who needs identity?. En S. Hall y P. du Gay (ed). *Questions of cultural identity* (pp. 1-17). Londres: Sage.

Heberle, Rudolf. 1951. *Social Movements: An Introduction to Political Sociology*. Nova York: Appleton-Century-Crofts Inc.

Honneth, Axel 2003. Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34.

Leung, Linda 2007. Etnicidad virtual: raza, resistencia y World Wide Web. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.

Leuthold, Steven 2010. *Indigenous Aesthetics: Native Art, Media, and Identity*. Austin: University of Texas Press.

Mamdani, M. (2004). Race and Ethnicity as Political Identities in the African Context. En N. Tazi (Ed.). *Keywords: identity* (pp. 1-24). Nueva York: Other Press.

Martinez Cobo, J. R. (1986). *Study of the problem of discrimination against indigenous populations*. New York: United Nations.

Melucci, Alberto 1989. "Um objetivo para os movimentos sociais". *Revista Lua Nova*, nº 17, São Paulo, CEDEC.

_____ 1992. "Liberation or Meaning? Social Movements, Culture and Democracy". *Development and Change*. Londres, Sage, vol. 23, nº 3, 43-77.

_____ 1996. *Challenging codes: collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 1999. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

_____ 2001. *Vivencia y convivencia: teoría social para una era de la información*. Madrid: Trotta.

Merlan, F. (2009). *Indigeneity: Global and Local*. *Current Anthropology*, Volume 50, Number 3.

Michaels, Eric 1984. "The Social Organization of an Aboriginal Video Workplace". *Australian Aboriginal Studies*, n. 1, 26-34.

Michaels, Eric 1986. *Aboriginal Invention of Television: Central Australia 1982-86*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Molnar, Helen 1990. "Aboriginal broadcasting in Australia: Challenges and promises". *The Howard Journal of Communications*, vol. 2, n. 2, 149-169.

Murphy, James E. & Murphy, Sharon M. 1981. *Let my people know: American Indian Journalism, 1828-1978*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

ONU-Organización de las Naciones Unidas 2007. "Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas". *Documentos Oficiales de la Asamblea General, sexagésimo primer período de sesiones, suplemento n.o 295 (A/RES/61/295)*.

Pérez Ruiz, Maya L. 2002. *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México (1994-2001)*. Tesis Doctoral en Antropología Social. México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Iztapalapa).

Prins, Harald E. L. 2004. "Visual Anthropology". Pp. 506-525 in *A companion to the anthropology of American Indians*, edited by Thomas Biolsi. Malden, MA: Blackwell.

Ramos, Alcida 1995. *O índio hiper-real*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v.10, n.28, Junho.

Rose, Michael 1996. *For the record: 160 years of Aboriginal print journalism*. St. Leonards, NSW, Australia: Allen & Unwin.

Staino, Kathryn V. 1980. "Ethnicity as Process: The Creation of an Afro-American Identity". *Ethnicity*, vol.7, n.1, 27-33.

Touraine, Alain. 1989. *Palavra e sangue: política e sociedade na América Latina*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas.

Turner, Terence. 1992. "Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video". *Anthropology Today*, vol. 8, n. 6, 5-16.

Werbner, Pnina 1997. "Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity". In *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. edited by Pnina Werbner and Tariq Modood. Londres: Zed Books.

Wilson, Pamela y Stewart, Michelle 2008. *Global indigenous media: cultures, poetics, and politics*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Worth, Sol & Adair, John 1972. Through Navajo eyes: an exploration in film communication and anthropology. Indiana University Press.

Yuval-Davis, Nira 1998. "[Racial] Equality and the Politics of Difference". New Formations: Frontlines Backyards. Londres: Lawrence and Wishart, nº 33, primavera.

Zárate Hernández, José Eduardo 1999. "La reconstrucción de la nación purhépecha y el proceso de autonomía en Michoacán, México". Pp. 245-267 in El reto de la diversidad: Pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina, edited by Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema. México: COLMICH.

Original disponible en: http://portalcomunicacion.com/lecciones_det.asp?lng=esp&id=95

PDF creado en: 21/02/2017 10:17:24

Portal de la Comunicació InCom-UAB: El portal de los estudios de comunicación, 2001-2015



Institut de la Comunicació (InCom-UAB)

Edificio N. Campus UAB. 08193 Cerdanyola del Vallès (Barcelona)

Tif. (+34) 93.581.83.84 | Fax. (+34) 93.581.21.39 | portalcom@uab.cat