

De la subalternidad a la autorrepresentación: Las voces indígenas latinoamericanas y el caso de la radiodifusión mapuche¹

Claudia Villagrán Muñoz
Universidad de Chile

RESUMEN: Desde el surgimiento mismo de la denominación como *indios*, los integrantes de los pueblos originarios de Latinoamérica han sido representados y enunciados por las hegemonías monoétnicas latinoamericanas con el propósito de justificar, construir y reproducir su condición de subalternidad impuesta. No obstante, en las últimas dos décadas (1990-2010) se ha producido una eclosión de medios de comunicación autogestionados por los pueblos originarios autoempoderados, que muestran la madurez de la reemergencia indígena continental. En el presente artículo revisaremos tal fenómeno, a través del análisis de contenido de la radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile), dando cuenta cómo estos sujetos sociales se nombran, explican y legitiman desde su propia identidad, cultura y memoria colectiva, impugnando las narraciones dominantes que sobre ellos imperan en la esfera pública chilena.

PALABRAS CLAVE: subalternidad, autorrepresentación, movimiento indígena latinoamericano, radiodifusión, pueblo mapuche.

ABSTRACT: Since the appearance of the designation as *indians*, the latin american indigenous people has been represented and named by hegemonies dominants with purpose to justify, build and reproduce their condition of subalternity imposed. However, in the last two decades (1990-2010) there has been an explosion of mass media self management by indigenous people, showing the maturity of the reemergency of continental indigenous people movement. In this article we review this phenomenon, through the analysis of contents of mapuche radio broadcasting in Gulumapu (Chile), realizing how these social subjects name, explain and legitimize from theirs own identity, culture and collective memory, disputing the dominant narratives prevailing about them in the Chilean public sphere.

KEY WORDS: Subalternity, Self-Representation, Latin American Indigenous People, Radio Broadcasting, Mapuche People.

From Subalternity to Self-Representation:
Latin american indigenous people voices and
the case mapuche radio broadcasting
Pp. 183-200, en *Versión. Estudios de comunicación y Política*
Número 37/octubre-abril 2016, ISSN 2007-5758
<<http://version.xoc.uam.mx>>

Dialogar, en términos personales y sociales, implica conversar y escuchar(se) recíprocamente, para (re)conocerse, entenderse y (re)valorarse en igualdad de condiciones. De tal forma, se teje la posibilidad de existir, compartir conocimientos e intercambiar puntos de vista, en la construcción de acuerdos y de un enriquecimiento mutuo.

No obstante, no todos los actores sociales gozan de la posibilidad de participar en igualdad de condiciones del diálogo público y, por ende, del reconocimiento social y recíproco. Existen grupos dominantes que deciden qué acontecimientos se recuerdan y olvidan para escribir la historia. Son parte de quienes acceden a formular y difundir imaginarios sociales en la esfera pública. Son quienes administran la elaboración de mensajes que legitiman ciertas narraciones y omiten o tergiversan otras a través de los medios de comunicación masivos. Es decir, existen ciertos actores sociales que cuentan con mecanismos de validación simbólica para justificar su poder y sus acciones, logrando construir, legitimar y reproducir su hegemonía.

Dialécticamente, existen actores sociales subalternizados, a quienes se les niega el acceso a esas mismas posibilidades de construcción de representaciones sociales y validaciones narrativas, reproduciéndose su condición de omisión y exclusión en la esfera pública y de los imaginarios sociales. Razón por la cual, estos actores, al decidir movilizarse y organizarse, también deben actuar a través de acciones colectivas simbólicas para disputar tal prerrogativa de los poderes dominantes.

En Latinoamérica los pueblos indígenas no solo han sido uno de los grupos sociales más excluidos, marginados y pauperizados en la mayoría de los estados nacionales de nuestra región, sino que además han estado privados de la posibilidad de entablar un diálogo recíproco con las sociedades mayoritarias, a raíz de la subalternización que los proyectos estado-nacionales monoétnicos les impusieron, además de las subsecuentes políticas etnocidas y/o aculturantes indigenistas, las cuales han pervivido en el tiempo y el espacio sociocultural de nuestra región.

Como consecuencia, a las poblaciones originarias también se les ha negado la posibilidad de nombrar(se), representar(se), validar(se) socioculturalmente, de la misma manera en que han estado marginados del acceso a difundir y elaborar mensajes en los medios de comunicación masivos. Una evidencia sobre la diversidad de expresiones que puede llegar a adquirir la violencia simbólica que los grupos dominantes imponen a ciertos grupos sociales y que les permite, además, utilizar ciertas operaciones narratológicas para justificar otro tipo de violencias más concretas y directas en nuestras sociedades.

El presente artículo posee por propósito dar cuenta sobre cómo los pueblos indígenas en Latinoamérica han venido construyendo una serie de acciones colectivas de carácter diverso que han desembocado de manera nítida, en los últimos veinte años (1990-2010), en la elaboración, multiplicación y centralidad de estrategias de

índole comunicacional. Tales estrategias se enmarcarían dentro de acciones colectivas simbólicas, con el propósito de autorrepresentarse socioculturalmente y validarse políticamente en sus demandas.

Parafraseando a Spivak (2003), los comunicadores indígenas latinoamericanos no se han limitado a analizar si “¿puede hablar el subalterno?”, sino que además han creado sus propias narraciones y discursividades, han generado formatos, contenidos temáticos y sentidos estratégicos para hacer oír sus propias “voces con historia”; buscando soslayar la “violencia epistémica” de ser representados por comunicadores ajenos a sus cosmovisiones. Al mismo tiempo, son sujetos que, aunque han pervivido en condiciones de colonialismo interno, han buscado autogestionar sus propios medios de comunicación con el objeto de crear sus “espacios de enunciación” que transmitan sus memorias.

En primer lugar revisaremos algunos conceptos importantes para nuestra discusión, en orden a revisar cómo se construyó la condición subalterna de los indígenas en Latinoamérica y cómo ellos han elaborado continuamente estrategias de acción colectiva contenciosa y simbólica para oponerse a tal condición. Posteriormente contextualizaremos el caso de la radiodifusión mapuche en Gulumapu², con el objeto de mostrar cómo ellos se nombran y autorrepresentan en los mensajes radiofónicos que construyen. Cerraremos este artículo con algunas reflexiones finales sobre la importancia y ejercicio de la autorrepresentación sociocultural y política de los indígenas en Chile y nuestra región.

Acción colectiva simbólica de los subalternos indígenas

La disputa por la legitimidad de la hegemonía no ocurre únicamente en el plano material y concreto. Tanto la generación de estrategias de reproducción social, así como también de agravios, dirigidos a mantener un estatus privilegiado, están generalmente precedidos por construcciones sociales justificatorias, que se inscriben en el ámbito de lo intangible y que son tan o más importantes que las acciones llevadas a cabo en el plano de lo concreto.

Antes de desarrollar una acción, primero hay que validarla en el horizonte de las ideas para que cuente con la anuencia social. De tal forma, los actores hegemónicos crean, recrean y difunden ideas, creencias, narraciones, imaginarios, representaciones sociales dominantes, con el fin de justificar previamente sus acciones, en un contexto de cultura hegemónica que, además, válida y reconoce como valiosas ciertas narraciones, identidades y memorias colectivas en detrimento de otras.

De ahí que la acción colectiva de los actores subalternos –entre ellos los pueblos indígenas latinoamericanos– también deba actuar en ese mismo plano intangible, con

el fin de validar las razones de su desacuerdo, impugnar las interpretaciones de la realidad consideradas legítimas y ofrecer visiones alternativas sobre la sociedad. Lo cual se logra a partir de la (re)construcción de sus propios elementos culturales, sus identidades y memorias colectivas, que dan soporte y sustancia a sus demandas y movilizaciones, así como también la posibilidad de desafiar a la cultura y representaciones sociales hegemónicas. Aún más, la cultura, identidad y memoria colectiva de los actores subalternos se constituyen en sí mismos como recursos centrales en la disputa por el reconocimiento social valorable.

Tales recursos simbólico-culturales son aún más trascendentes a la hora de rescatar “las voces subalternas no escuchadas” (Guha: 1983) de los pueblos indígenas de Latinoamérica, debido a la naturaleza con la cual se recreó la construcción de la subalternidad indígena en nuestra región, la cual surgió en la mayoría de los casos durante la colonización española y se reforzó (o nació como con el caso Mapuche) con la consolidación de los estados nacionales independientes.

Es decir, la instauración de Estados Nacionales Latinoamericanos durante las primeras décadas del siglo XIX, con características hegemónicas monoétnicas (Roitman, 1996), no solo consagró la exclusión étnica de los indígenas (así como también de las negritudes) de los proyectos nacionalistas en curso, sino que además reforzó la “subalternidad de matriz racial” (Gilly, 2003: 78) con las poblaciones originarias, las que fueron obligadas a vivir en un régimen de ‘colonialismo interno’ político y económico (González Casanova, 2006). Tal subalternización indígena en América Latina descansó en procesos de “despojos territoriales” (Polanyi, 2000), los cuales, al mismo tiempo que brindaron el necesario “excedente económico” y “consolidación territorial” a los países nacientes (Zavaleta, 1987), también crearon las condiciones para la desestructuración de sus sistemas socioculturales.

Siguiendo a Giménez (2009), tal proceso de subalternización fue edificado sobre la base de “procesos de etnicización” (los cuales surgieron históricamente en el siglo XVI con los colonialismos y nacionalismos homogéneos europeos y las migraciones internacionales), los que se han prolongado hasta la actualidad y que –según nuestra argumentación– se reforzaron durante todo el siglo XIX en América Latina con la consolidación de los Estados nacionales con afanes modernistas y desarrollistas acordes a paradigmas europeizantes.

Este autor resalta que, el punto de partida esencial de los procesos de etnicización está dado por la “desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas comunidades culturales”, las cuales son construidas, a través de estos procesos, como “extranjeros en sus propios territorios”. De tal manera, se disocia su cultura (existencia simbólica) con su territorialidad (existencia concreta y productiva), lo que pone en riesgo “la integridad de una comunidad cultural”, constituyéndose en la

razón fundacional de la marginación y discriminación de los grupos que son subalternizados por razones étnicas (Ibid: 123-124, 133). Así, tradiciones, idiomas, religiosidad, memorias orales son objeto de los procesos de etnicización.

En tal punto crítico, son estos mismos recursos socioculturales étnicos los que se han transformados en elementos centrales de lucha por el reconocimiento valorable de las identidades, memorias y culturas indígenas, convirtiéndose en los ejes medulares de la dimensión simbólica de su acción colectiva. Lo cual no desmerece el papel de otras demandas concretas por la territorialidad, base material que ofrece, precisamente, un espacio vital para la reproducción de sus usos y costumbres.

Y, aunque la dimensión simbólica de la acción colectiva y de las estrategias hegemónicas no es novedosa, el análisis de tales mecanismos, desde el ámbito de la teoría de la acción colectiva, es más bien reciente. Es decir, el análisis clásico de los movimientos sociales estaba centrado en los aspectos tangibles de la movilización, a través del análisis del *cuándo actúan* los actores movilizados, expresado en la estructura de oportunidades políticas, constricciones y creación de ellas, o del *cómo actúan* o en el examen del repertorios de protesta y de los recursos de movilización (Tilly, 1977; Tarrow, 1994, entre otros).

De tal forma, se había descuidado la pregunta trascendental del *por qué actúan* los actores colectivos cuando lo hacen, donde nos encontramos con los diagnósticos, motivos, agravios e ideas de la acción colectiva. Mismos que son identificados a través de ‘procesos enmarcadores de sentido’ o ‘marcos de interpretación’ que generan los significados trascendentales atribuidos por los movimientos sociales para movilizarse (Hunt, Benford y Snow, 1994, entre otros); en nuestro caso procesos de subalternización por despojo territorial y su correlato de etnicización impuesta a los indígenas.

Es este nivel de análisis el cual se visualizó de manera prístina a partir de la inflexión y preguntas surgidas a propósito de la irrupción de los denominados Nuevos Movimientos Sociales (1970-80), tanto desde la escuela estadounidense como desde la europea (Melucci, 2002), con diferentes acentos pero con una impronta de tipo constructivista que adjudica capacidad de agencia a los actores colectivos, que finalmente fructificó en una ‘síntesis emergente’ que pone en interacción el análisis de las tres preguntas fundamentales de la sociología de la acción colectiva (Mc Adam, Mc Carthy y Zald, 1999).

Entonces, los actores colectivos luchan no solo por demandas concretas, sino que también por “proyectos culturales y simbólicos”, construyendo “disputas por la producción cultural del sistema” (Melucci, 2002: 70-71). Los actores movilizados buscan, a través de sus tácticas, la “alteración de los significados culturales” (Da Gloria, 2004: 259) que los descalifican y distorsionan en sus postulados. Por tal razón los movimientos sociales, antes que nada, crean “marcos de interpretación” sobre su

situación y desarrollan “vocabularios de motivos” para construir sus argumentos y poder disputar las narraciones dominantes que, a su vez, justifican su papel subalternizado (Hunt, Benford y Snow, 1994; Sábada, 2001; Chihu, 2006).

Tales operaciones surgen gracias a la (re)construcción de sus propios elementos culturales y sus identidades colectivas, los cuales les brindan herramientas, sustentando sus movilizaciones y demandas para lograr desafiar las representaciones sociales hegemónicas (Johston y Klanderman, 1995; Hart, 1996; Polleta, 1997).

Junto a tales elementos, existe un tercer ingrediente en la dimensión simbólica de la acción colectiva, al parecer menos considerada en la literatura de MS, pero fundamental para los pueblos indígenas: la memoria colectiva. Catalogada como el “combustible de la identidad” (Giménez, 2009), la memoria colectiva funge como un pasado constituyente de identidades colectivas, como herramienta puesta al servicio de las operaciones de legitimación de los subalternos y, por tanto, como recurso a reivindicar frente a los olvidos de las narraciones historiográficas hegemónicas que validan a los actores sociales dominantes en su posición privilegiada y olvidan los despojos materiales y simbólicos perpetrados.

En tal plano de la acción colectiva simbólica, la cultura, la identidad y la memoria colectiva de los actores subalternos son elementos primordiales, ya que actúan como catalizadores de un nosotros compartido y como recursos en sí mismos a defender en la interacción social por el reconocimiento válido. Mientras que para los actores subalternos etnicizados se vuelven recursos aún más valiosos para sus disputas concretas y simbólicas.

Mientras los actores hegemónicos disponen de los dispositivos de validación social (historiografía, educación y medios de comunicación) para poder recrear y difundir sus ideas y representaciones sociales legitimantes, los actores subalternos se ven mermados en el acceso a tales dispositivos, tergiversados en su representación, privados del control de tales recursos para la reproducción social simbólica y efectuar con éxito y masividad sus desafíos culturales.

En el actual escenario de globalización económica y mundialización cultural, donde se destaca la preponderancia de los medios de comunicación y se syndica que vivimos en la Sociedad de la Información y la Comunicación (SIC), tanto las representaciones sociales, como las validaciones simbólicas del poder y los enmarcados de los actores colectivos, buscan ser reproducidas y difundidas, prioritariamente, a través de los medios de comunicación masivos.

A tal punto llega su importancia que Raiter (2002) resignifica las representaciones sociales³ como aquellas “imágenes que construyen los medios de difusión sobre los temas que conforman la agenda pública”. Lochard y Boyer (1998) manifiestan que los medios activan la circulación de las representaciones sociales, contribuyendo

a la “organización de sistemas de valores y creencias”. Mientras que Balandier (1994), indica que el poder ha tenido que adaptarse a las nuevas tecnologías para seguir dramatizando y seguir validando su hegemonía, a través del uso de simbolizaciones que le den legitimidad, ahora, a través de los medios masivos de comunicación.

En otras palabras, dada la importancia de la información y de los medios de comunicación masivos en la sociedad contemporánea, estos se han transformado en elementos y campos de disputa para la (re)creación y difusión de los recursos simbólicos que intentan validar, tanto los encuadres de los actores hegemónicos como los enmarcados de los actores subalternos. No obstante, como es de esperar, los actores colectivos llegan a este aspecto de la disputa simbólica en desigualdad de condiciones.

Aún más, Chihu y López (2001), citando a Gamson (1992), refieren que los actores dominantes realizan activos “procesos de contraenmarcamiento”, los cuales tienen por propósito “minar la legitimación del significado que el movimiento social atribuye a sus propios diagnósticos y a sus estrategias y propuestas de solución” (Ibid: 449).

A nuestro juicio, tales operaciones de contraenmarcado, deslegitimación y tergiversación, tienen por objeto impedir y clausurar las posibilidades de que los desafíos simbólicos y de cambio cultural, desarrollados por los actores colectivos, logren resonancia en la sociedad civil y surtan un efecto que ponga en cuestión a los sectores dominantes o llegue a mermar los procesos de validación hegemónica.

Al respecto, De la Porta y Diani (2006) manifiestan que la acción colectiva está orientada a conseguir la cobertura de los medios, por lo que los movimientos sociales se ven compelidos a crear eventos “noticiables” y a desarrollar “destrezas comunicativas”, llegando a autogestionar sus propios medios de comunicación, entre los que se encuentran estaciones de radiodifusión y páginas webs (Ibid: 180-181).

Empero, añaden que los movimientos sociales han sido descritos como “jugadores débiles” en la esfera de los medios de comunicación, lo que se ha incrementado por la reciente “despolitización del periodismo” y la “creciente comercialización de los medios”. Frente a ello, manifiestan que la Internet ha facilitado las labores de contra-información de los actores colectivos, llegando a ser la crítica hacia los medios masivos la razón de ser de la red, al tiempo que promocionan la democratización de la información y la defensa por la ciudadanía mediática (Ibid: 221).

Desde nuestro punto de vista, la contra-información a través del Internet, aunque juega cada vez más un rol e importancia creciente, no logra que los desafíos simbólicos de los actores colectivos generen un impacto contundente y masivo en la creación de “oportunidades culturales” dentro de una sociedad dominante. Esto se debe a que la Internet es complementaria a la esfera pública

de los medios masivos de comunicación, pero no llega a sortear los “cercos comunicacionales e informativos” levantados por los actores hegemónicos.

Tal ponderación crítica es aún más necesaria en sociedades como las Latinoamericanas, con una amplia brecha digital, donde solo ciertos actores sociales tienen acceso a las tecnologías de la información y comunicación. A lo cual se suma la actual concentración y monopolización en la propiedad de los medios de comunicación masivos, lo que ha (re)creado desigualdades en el plano de la generación y difusión de las ideas, incidiendo en una parca democratización de los mensajes, oscureciendo la diversidad sociocultural y clausurando el pleno ejercicio de los “derechos a la comunicación” de los actores subalternos.

Todo lo cual redunda en que los desafíos simbólicos de los actores colectivos carezcan de una amplia difusión y se vean restringidas sus posibilidades para autonombrarse y validarse socialmente como sujetos respetables. Asimismo, creemos que los actores colectivos no son débiles en el plano comunicacional, sino que los actores hegemónicos, como parte de su actuar legitimante, clausuran espacios y desarrollan estrategias que ensombrecen las movilizaciones sociales a nivel comunicacional, con el objetivo de eludir las acciones que desafían su posición privilegiada:

la estructura tradicional de las desigualdades materiales en las sociedades latinoamericanas forma parte de una nueva estructura de desigualdad, basada en la distribución inequitativa de los recursos que posee una sociedad de información. Esta nueva desigualdad incluye disparidades en el acceso a los medios con los que se define el significado de la acción, con los que se construye la identidad individual y colectiva, con los que se salvaguarda la cultura indígena. Por lo tanto, a aquellos excluidos se les priva de recursos materiales, pero aún más de su capacidad de ser sujetos (Melucci, 2002: 19).

De hecho, entre los actores subalternos más omitidos, subrepresentados y estigmatizados, a través de los medios de comunicación masivos, están las minorías étnicas. Muñoz, Casanova y Serrano (2009) recuerdan que los estudios sobre representación de las minorías sociales en los medios de comunicación se remontan a los años sesenta y setenta en los Estados Unidos, en relación a los afroamericanos. “Los grupos minoritarios habitualmente han sido infra-representados y estereotipados en sus retratos y han desempeñado normalmente roles menores y con ocupaciones de bajo estatus” (Ibid.: 3). Van Dijk (1997) recalca que la atención que los medios de comunicación prestan a los grupos étnicos es limitada, salvo que se asocian con violencia o estereotipos étnicos prejuiciosos, advirtiendo que la prensa raramente analiza las causas o el contexto de los problemas de los grupos étnicos (Ibid.: 96).

En la misma línea, Penalta y de la Parra (2008) son categóricos al indicar que los medios de comunicación legitiman, tanto la violencia directa como la estructural hacia las minorías, “cuando, a través de los contenidos, provocan el rechazo, la discriminación o la agresión hacia ciertos colectivos, individuos, naciones, sexos”. Asimismo, recuerdan que las minorías sociales sufren tres tipos de desigualdades en relación a la información y los medios de comunicación, a saber: a.- en la producción (concentración de la propiedad y acceso a los medios como sujetos activos o emisores), b.- la recepción (saber utilizar el medio como herramienta, tener acceso monetario y técnico a ellos) y c.- en la generación de contenidos (ser referente en el mensaje, tener la posibilidad de formar parte del mensaje, es decir, de autorrepresentarse). Por su parte, Leung (2005), advierte que las representaciones sobre minorías étnicas que se realizan en los medios de comunicación, “reflejan e informan de una historia social de imperialismo y racismo” (Ibid: 62).

En este sentido, los actores subalternos “étnicos”, no solo sufren operaciones de contraenmarcados deslegitimantes por parte de los actores hegemónicos, sino que además son omitidos, discriminados, estereotipados y estigmatizados en las representaciones sociales (re) creadas y difundidas por los medios de comunicación masivos. Tales clasificaciones despectivas funcionan como herramientas simbólicas que justifican la exclusión sociocultural, política y económica que la sociedad dominante impone a aquellas culturas e identidades subalternizadas en razón, precisamente, de esos mismos rasgos étnicos distintivos:

toda discriminación social comporta un intercambio recíproco, pero desigual, de reconocimientos evaluativos entre actores sociales que ocupan posiciones disimétricas en el espacio social. En virtud de este intercambio, los actores que ocupan posiciones dominantes tienden a imponer una definición sobrevaluada (y por lo tanto etnocéntrica) de sí mismos, a la vez que atribuyen unilateralmente identidades minorizadas, devaluadas y frecuentemente estigmatizadas a los dominados. De aquí resulta un intercambio desigual de valores (cualitativos) que tiende a generar un tipo particular de conflictos, llamados “conflictos de reconocimiento”, analíticamente distintos de los conflictos de interés y de los ideológicos (Giménez, 2009: 180).

Por tal razón, los actores subalternos en general y étnicos en particular, se ven compelidos a dar un paso más allá en la dimensión simbólica de su acción colectiva, con el fin de disputar el “poder de nombrar la realidad” (Melucci, 2002: 17) que poseen los actores hegemónicos. De tal manera, incursionan en la autogestión de sus propios medios de comunicación alternativos, con el fin de contar con vehículos que les permitan difundir sus marcos interpretativos e ideas, de tal manera de poder llegar a nombrarse y autorrepresentarse ellos mismos. Esto, con

el objeto de disputar su validación sociocultural y legitimidad política, restando discriminación y sumando reconocimiento social sin estigmatizaciones.

En otras palabras, la autogestión de medios de comunicación alternativos se constituye en una respuesta activa de los actores subalternos al cerco comunicacional de los actores dominantes, que les niegan el acceso a la difusión de sus identidades colectivas y demandas en los medios masivos de comunicación. Es una batalla por la reafirmación interna y externa en su movilización en el plano simbólico, con el propósito de poder recrear la autovalidación de sus ideas, enmarcados y argumentos de lucha. Paralelamente, enfrentan las estrategias de contra enmarcado y estigmatización desarrolladas por los actores hegemónicos que intentan mermarlos en sus desafíos simbólicos. Asimismo, se hacen cargo de buscar los mecanismos de difusión para lograr resonancia y reconocimiento en la sociedad civil, en tanto sujetos sociales validados, poseedores de culturas e identidades respetables.

En síntesis, la autogestión de medios de comunicación alternativos, aunque no están exentos de problemas, incursionan en la creación de sus propias *oportunidades comunicacionales* para existir socialmente como actores colectivos legítimos y con derechos. De hecho, en la literatura de la comunicación alternativa, llamada también comunitaria y/o ciudadana, se enfatiza precisamente el papel que este tipo de comunicación social representa, tanto para la transformación de los sujetos sociales en ciudadanos, como también para el enriquecimiento democrático de las sociedades.

De ahí que Mata (2009) manifieste la necesidad de “re-informatizarnos” como sujetos sociales, pues existe una necesidad de “incorporar conocimiento y saberes negados en las agendas que construyen los medios de comunicación” (Ibid: 28). En este mismo sentido, Callejas y Solís (2005) enfatizan que:

hoy cada día más, existen grupos ciudadanos que aspiran a contar con medios propios para impulsar sus agendas, incentivar la pluralidad informativa y de voces, ante la avasallante homogeneidad informativa cotidiana, ante la invisibilidad impuesta por los medios tradicionales (Ibid: 18).

Se trata de “construir la visibilidad”, ya que los medios de comunicación son “espacios decisivos de reconocimiento social” (Barbero, 1999: 50; citado en Winocour, 2007).

Y es aquí donde se inscribe la táctica comunicacional indígena, de tipo radiofónica, que opera en el ámbito de lo simbólico. Ya que, según sostenemos, los pueblos originarios erigen tal estrategia comunicacional buscando satisfacer su necesidad de autorrepresentación sociocultural respetable y legitimación política de sus demandas, frente a las construcciones despectivas que (re)construyen sobre ellos las sociedades hegemónicas monoétnicas, con el fin de seguir validándose como actores dominan-

tes. Son subalternos que se proveen un lugar de enunciación, parafraseando a Spivak (2003), y buscan soslayar la reproducción de la “violencia epistémica” impuesta.

La acción colectiva indígena y sus estrategias simbólico-comunicacionales

Frente a la diversidad de operaciones concretas y simbólicas con las cuáles las hegemonías monoétnicas de nuestra región subalternizaron a las poblaciones indígenas de Latinoamérica, con el propósito de excluirlos de los proyectos nacionales, expoliarlos de sus territorios para generar excedente económico, omitirlos para decretar su extinción y, ante su pervivencia, implementar políticas aculturantes y castellanizantes que les permitieran incorporarlos al desarrollo de nuestras naciones ‘mestizas o blancas’, las poblaciones originarias no permanecieron silentes ni inactivas.

Por el contrario, la acción colectiva de los pueblos indígenas en Latinoamérica, comenzó en el mismo momento en que se inauguró el colonialismo español, para luego enfrentar los colonialismos internos estados nacionales latinoamericanos (con estrategias de colonización al revés y de rebelión abierta, Stern, 2000), las políticas indigenistas posteriores, hasta llegar a las nuevas afrentas disciplinantes neoliberales, siempre con una variedad de repertorios de protesta exhibidos hasta la actualidad.

La lógica bidimensional clásica de la acción colectiva indígena, que ha ido desde el diálogo a las acciones disruptivas, se mantuvo a lo largo del tiempo, adecuándose a los momentos históricos, agravios infringidos o recursos de movilización disponibles. Sin embargo, los aprendizajes acumulados por los pueblos originarios decantaron, entre las décadas de 1970 y 1980, en lo que se conoció como *movimiento indianista*. Caracterizado por la eclosión de organizaciones indias y su articulación supranacional continental, este movimiento logró sintetizar un “pensamiento político indio” que reivindicó inéditamente una “identidad panindianista” latinoamericana (Bonfil, 1979). Tal identificación continental fungió como un marco interpretativo de autoidentificación en torno a la apropiación del concepto de indio, apelativo utilizado para discriminarlos y oprimirlos, logrando transformarlo en una autodenominación propia con un sentido descolonizador. “Si indio ha sido el nombre con el que fuimos sometidos, indio será el nombre con el que nos sublevaremos” (Barré, 1983).

El movimiento indianista fungió como antesala y ciclo de protesta previo y catalizador al actual momento de *reemergencia indígena contemporánea (1990 a 2016)*, cuyo evento precursor estuvo marcado por la conmemoración del V Centenario del Genocidio del Abya Yala (1992), como renombraron simbólicamente las organizaciones indígenas articuladas continentalmente en la campaña *500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*.

Tal reemergencia apareció en un contexto de apertura de nuevas oportunidades políticas y culturales, asociadas a ‘marcos maestros’ o sentidos sociales con amplia resonancia a nivel regional y mundial. Por un lado, la defensa y creación de una “cultura de derechos humanos” en Latinoamérica (Brett, 2006: 35-39), inmersa en procesos de redemocratización y acuerdos de paz pos guerras civiles. Por otro lado, la discusión en torno a los desafíos políticos de la multiculturalidad a nivel internacional, que reinstaló en la esfera pública del llamado primer mundo el debate por la ciudadanía diferenciada y los derechos colectivos de minorías nacionales e inmigrantes (Taylor, 1993; Kymlicka, 1995 y 2007).

Ambas oportunidades políticas y culturales facilitaron la visibilización y cierto grado de respuesta a las demandas del movimiento indígena latinoamericano, así como también abrieron la posibilidad de un amplio debate en torno a la creación de leyes específicas, reconocimientos constitucionales y al cuestionamiento de la pretendida homogeneidad del estado nacional Latinoamericano. Todo lo cual dio dinamismo a una *estrategia de ciudadanía indígena* (Bello, 2004).

De hecho, de las clásicas *acciones disruptivas* (levantamientos, bloqueos pacíficos, marchas y tomas de terreno), pasando por las *acciones dialógicas* (participación en foros, alianzas políticas, negociaciones), el movimiento indígena continental ha sumado *acciones de política directa*, tales como: formación de partidos políticos étnicos y participación en asambleas constituyentes (Lee Van Cott, 2005), lo que les ha permitido convertirse en parlamentarios, secretarios de estado (Venezuela y Ecuador) o incluso presidentes de la república, como sucede desde 2006 en Bolivia con Evo Morales.

Pero también han incursionado en movilizaciones que adquieren cada vez un carácter más simbólico. Así como el movimiento indianista transformó el significado del epíteto despectivo de indio a su favor, en años recientes los actores colectivos indígenas han desarrollado “*acciones de etnicización* (Bengoa, 2000) o de *simbolización icónica* (Bello, 2004)”. Vale decir, han recogido todos aquellos atributos y símbolos que las sociedades mayoritarias y los poderes dominantes utilizaron para discriminarlos y distinguirlos como sujetos sociales subalternizados por rasgos étnicos (vestimentas, rituales, idiomas) y los han reconstruido, revalorado y reutilizado políticamente a su favor.

De ahí que su demanda por el derecho a la autorrepresentación social, entendido como “lucha por el reconocimiento como una forma de representarse a sí mismos y contestar la heterorepresentación [...], es decir, la catalogación que los ‘otros’ hacen de ellos” (Bello, 2004: 40), se haya transformado en un aspecto fundamental de sus luchas.

De ahí se explica, también, la elaboración de mensajes y la eclosión de medios de comunicación autogestionados, así como la diversidad de encuentros de “comunicadores indígenas” desarrollados en toda la región

en las últimas décadas. Desde el primer Encuentro “Movimiento Indígena, Medios de Comunicación y Producción”, efectuado en 1998 en Guatemala y que redactó la Declaración de Iximulew 1998 sobre el derecho a la autorrepresentación y autogestión de medios propios, hasta la Cumbre Continental de Comunicadores del Abya Yala, efectuado el 2010 en Colombia.

Aunque tal estrategia se ha hecho paulatinamente visible en las últimas décadas, fue el EZLN el primero que trascendió en los análisis de las ciencias sociales en orden a incorporar una táctica comunicacional que les permitiera explicar y difundir sus ideas. Tal acción fue caracterizada por Castells (1999) como “primera guerrilla informacional”. El Subcomandante Marcos explicó cómo, cuando se inició el levantamiento, la Comandancia del EZLN se pensó en la necesidad de autorrepresentarse: “Tenemos que decir nuestra palabra y que otros la escuchen. Si no lo hacemos ahora, otros tomarán nuestra voz y la mentira saldrá de nuestra boca sin nosotros quererlo. Busca por dónde puede llegar nuestra verdad a otros que quieren escucharla (Castells, 1999: 102).

No ha sido solo el EZLN y sus líderes quienes advirtieron esto. Tampoco es una innovación que los movimientos sociales disputen la batalla discursiva a través de los medios de comunicación masivos o alternativos. Lo novedoso es que la llamada *reemergencia indígena continental* de los últimos años ha incorporado como un eje fundamental de sus acciones la formulación de estrategias comunicacionales propias, en estrecha relación con la dimensión simbólico-identitaria de su movilización.

Este fenómeno, que también concebimos como una *emergencia indígena comunicacional* y que se ancla en la dimensión simbólica de la movilización de los pueblos originarios de nuestra región, se ha expresado tanto a nivel de la autogestión de páginas webs y periódicos online (Monasterios, 2003) como en la producción de programas radiofónicos o en la instalación de sus propias emisoras.

Nos parece que esta última expresión es la más masificada y la de mayor experiencia acumulada a nivel Latinoamericano, a pesar de la aparente masividad y accesibilidad de la Internet, ya que ha permitido soslayar las constricciones socioculturales y económicas de la llamada “brecha digital”, al tiempo que ha permitido aprovechar la oportunidad cultural que ofrece la propia tradición oral de los pueblos originarios, tanto para enfrentar el manejo de la radiofonía como para la recepción de sus mensajes e idiomas.

Para completar este mapa existe una constricción importante, que viene afectando a la movilización de los pueblos indígenas en nuestra región, a través de la irrupción de una serie de megaproyectos nacionales o transnacionales que pone en disputa la propiedad de sus territorios ancestrales bajo la lógica del modelo económico neoliberal y neoextractivista.

En tal marco maestro se han venido utilizando operaciones narratológicas para denostar a los actores movi-

lizados en Latinoamérica y que se inscribe en lo que se ha denominado como la “criminalización de la protesta social”, definida como “una estrategia global de disciplinamiento y búsqueda de gobernabilidad, en la dinámica del capitalismo actual” (Svampa, 2009). De hecho, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) hizo pública su preocupación en 2012 por el hostigamiento, criminalización y estigmatización que están sufriendo los pueblos indígenas en países como Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú, donde han sido catalogados como: golpistas, terroristas, opositores y sabotadores, todo por defender sus derechos territoriales ante la construcción de megaproyectos.

Tal estrategia hegemónica de criminalización difamatoria utiliza también los medios de comunicación masivos para difundir, en términos de la teoría de la acción colectiva, operaciones de contraenmarcado con los movimientos sociales en general e indígenas en particular, complementando el viejo racismo discursivo hacia las ‘minorías étnicas’ con nuevas estigmatizaciones. Fenómeno que, hasta donde tenemos conocimiento, no ha sido mayormente estudiado en relación a los medios de comunicación masivos y, menos, con la especificidad sobre las poblaciones originarias de nuestra región.

Asimismo, existe un vacío documental enorme respecto al análisis sobre el ejercicio y pretensiones de esta comunicación radiofónica indígena, salvo algunos casos aislados de estudios sobre experiencias en Canadá (Inuits del territorio autónomo de Nunavut) o en Australia. Generalmente el registro existente, hasta donde sabemos, obedece a la anotación etnográfica de la existencia de expresiones radiales que, debido a los costes de producción, han sido intermitentes a lo largo de nuestro continente. Es decir, tales experiencias comunicacionales, como otras de la subalternidad, han quedado ensombrecidas o sin registrar⁴.

De este estado del arte se desprende el valor de la investigación que da vida a este artículo, en orden a tratar de entender y caracterizar una *emergencia indígena comunicacional*, tomando como estudio de caso el análisis de contenido de la radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile), mismo que debe situarse en el contexto sociopolítico particular en que se inscribe.

Contexto de la acción colectiva de los mapuche en Gulumapu

Para profundizar en el fenómeno de la autorrepresentación sociocultural e indígena, como una estrategia inscrita en el ámbito de la acción colectiva simbólica, hemos centrado nuestro interés en cómo el pueblo mapuche⁵ de Gulumapu (Chile) ha elaborado estrategias de acción colectiva, incluyendo una táctica comunicacional con expresiones de autogestión radiofónica, con el objeto de hacer frente a las hegemonías monoétnicas, políticas y

económicas neoliberales chilenas. Las mismas que a lo largo de la historia han reproducido y validado la subalternidad de este pueblo originario, el mayoritario en población de este país sudamericano⁶, a través de acciones de carácter directo, pero también simbólico.

Cabe indicar que el territorio ancestral del pueblo mapuche, conocido como *Wallmapu* se extendía a ambos lados de la cordillera de los Andes. De tal forma, los mapuche *puelche* son aquellos que viven en *Puelmapu* (tierra del oriente) o en parte de lo que hoy conocemos como Argentina y los mapuche *guluiche* son aquellos que viven en *Gulumapu* (tierra del oeste) o en parte de lo que hoy conocemos como Chile. Tal territorio fue despojado por el Estado Nacional chileno en 1881, a través de una ocupación militar del ejército de este país, y no por la corona española que negoció en calidad de igualdad la soberanía de la Araucanía, como se conocía en aquel tiempo al territorio mapuche, durante la Guerra de Arauco (1536 a 1818). * sobre el despojo dentro de Latinoamérica.

La razón de elegir la acción colectiva comunicacional y la radiodifusión realizada por actores sociales *mapuche guluiche* se debe, por un lado, a que el estado nación chileno, gobernado por la Concertación entre 1990 y 2010, desarrolló un peculiar accionar político concreto y simbólico respecto a este pueblo originario, donde ciertas operaciones narratológicas y representaciones sociales fueron centrales. Mientras que, dialécticamente, ha existido una perviviente estrategia comunicacional mapuche, asentada en sus propios recursos culturales, que ha sido proactiva frente a los agravios simbólicos chilenos y que ha encontrado una creciente visibilidad en los últimos veinte años, a propósito de la autogestión de sus propios medios de comunicación virtuales y radiofónicos.

Durante la década de los noventa y en el marco de las oportunidades políticas y culturales ofrecidas por el proceso de redemocratización chileno, los gobiernos de la Concertación (coalición política de centro izquierda) llevaron a cabo, en un primer momento, una política de amplio reconocimiento de derechos indígenas, a través de la promulgación de una ley especial (19.253 de 1993) y la creación de un organismo estatal indigenista (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI), principalmente.

No obstante, a partir de 1997, el estado nación chileno empezó a restringir los derechos indígenas alcanzados en defensa de intereses económicos neoliberales inmiscuidos en territorios mapuche o colindantes. De tal suerte, los poderes dominantes y los gobiernos chilenos (re)iniciaron una estrategia de desprestigio de la sociedad mapuche, sobre la base de la acción colectiva disruptiva llevada a cabo por una organización mapuche en particular, la que sirvió para generalizar una narración delinencial y subversiva de los mapuche que protestan por territorio ancestral.

A la postre, la construcción social del denominado “mapuche terrorista” ha servido de justificativo simbólico para llevar a cabo una senda criminalización de la

protesta territorial de este pueblo, que se ha expresado en la militarización de sus comunidades, la persecución policial y judicial de sus líderes, la violencia física de sus niños, mujeres, ancianos y autoridades ancestrales.

Tal estigmatización delincencial ostenta hasta el día de hoy el mismo patrón de reproducción, surgido en Lumaco en 1997, a raíz del primer incendio de maquinaria forestal ocasionado como protesta por comuneros mapuche frente a la extrema pobreza en esa comuna de la Araucanía (Leiva y Villagrán, 1998). A saber:

- a) los directivos de las empresas forestales rumorean la infiltración subversiva, invocando la Ley de Seguridad Interior del Estado (1997) y luego la Ley Antiterrorista (2002);
- b) las autoridades de gobierno regional y nacional adhieren a tales denuncias;
- c) los tribunales de justicia acogen y procesan a comuneros mapuche en juicios con testigos protegidos y sin rostro por Ley Antiterrorista, irrespetando el debido proceso y, finalmente,
- d) los medios de comunicación masivos monopolizados difunden y refuerzan la representación social del “mapuche terrorista”.

Ante tal novedosa representación social delincencial del mapuche, generalmente se les ha clausurado la posibilidad de desmentirse y explicarse en sus argumentos y razones de protesta (Díaz y Olavarría, 2000; Otazo, 2003; Álvarez y Pineda, 2006; Sandoval, 2007). Los propios comunicadores mapuche han denunciado “montajes comunicacionales”, con el fin de denostar su lucha y defender los intereses económicos inmiscuidos, repitiéndose a nuestro juicio una operación de desprestigio social similar a la efectuada a finales del siglo XIX por la llamada “prensa de ocupación” que justificó la ocupación militar de la Araucanía y, con ello, la imposición del colonialismo del Pueblo Mapuche a partir de 1881 (Villagrán, 2014: 163-169).

Tal papel de los medios de comunicación masivos se juega en tiempos de una extrema monopolización, que clausura la difusión del pluralismo político y la diversidad sociocultural, más por el “monopolio ideológico” de los empresarios chilenos, “educados en una matriz económica neoliberal y en un conservadurismo valórico”, que por la monopolización en sí misma (Sunkel y Geoffrey, 2003: 110-115). Se conserva “el modelo de sociedad (neoliberal) implantado a la fuerza bajo la dictadura” (Monckeborg, 2009: 438), y se consagra la socialización chilena en base a una supuesta homogeneidad sociocultural “blanquista” y excluyente del otro indígena.

Frente a tal contexto contemporáneo, el movimiento mapuche ha mostrado una diversificación de sus apuestas organizativas, en un “nuevo ciclo de protesta

mapuche” a partir de 1997 (Levil R., 2006). Las estrategias seguidas son:

- a) *disruptiva*: que ha sido aprovechada por los poderes dominantes para reproducir la construcción social del “mapuche terrorista” que sirve de justificativo simbólico para llevar a cabo la criminalización de la protesta social mapuche;
- b) *territorialista*: que ha trabajado por la restitución de las identidades territoriales que brindaban una gobernabilidad extendida al pueblo mapuche antes de ser colonizado (Marimán, 2006) y
- c) *nacionalista*: expresada en la búsqueda de un debate y un pacto político que posibilite la creación de un estatuto de autonomía participativo y democrático (Levil X., 2011).

Sumado a este escenario de organización mapuche en *Gulumapu* se ha aquilatado en las últimas dos décadas (1990-2010) un cierto lenguaje común, expresado en la llamada “discursividad política mapuche actual” por los propios investigadores mapuche (Antileo, 2010; Levil X., 2011). Tal lenguaje se traduce sintéticamente en que la condición de *colonialidad de la nación o país mapuche* ha provocado la desestructuración sociocultural, política y económica de este pueblo, misma que explica, tanto la pauperización del *Wallmapu* (territorio histórico) como la *diáspora mapuche* que vive en condiciones de exclusión, discriminación y alta urbanidad (79% según censo 1992).⁷

De la condensación de esta “discursividad política mapuche” de los años recientes, creemos que surge el fenómeno de la *emergencia comunicacional mapuche*. Estrategia que se entrelaza con el resto de acciones colectivas mapuche y que pugna por autogestionar sus propios medios de comunicación alternativos que les permitan autorrepresentarse y legitimarse sociocultural y políticamente, desafiando en el plano simbólico las narraciones dominantes de contraenmarcado que los aquejan, así como también la monopolización de los medios masivos.

Creemos que tal estrategia recoge, además, la experiencia de los primeros escritos mapuche de principios del siglo XX (Cuminao, 2007), de los primeros periódicos mapuche (*La Voz de Arauco, Temuco*, 1938 y *La Voz Araucana, Santiago*, 1943) y de la decena de boletines mapuche de los ochenta, para multiplicar, a partir de 1990, la “discursividad política mapuche actual” en el ciberespacio y en la radiodifusión. Ambas herramientas se complementan en la difusión de sus contenidos, al recoger la radiofonía mapuche informaciones digitales, mientras que las plataformas de información virtual ponen a disposición de las emisiones análogas las posibilidades de archivar en podcast sus programas para su reproducción en diferido.

De ahí que este caso se transforme en paradigmático para estudiar la respuesta mapuche, no solo desde las

estrategias organizativas y de acción colectiva, sino para poder analizar de manera central la estrategia comunicacional de un pueblo originario en específico, que enfrenta nuevas afrentas simbólicas que justifican nuevos despojos y violencias concretas.

Tal táctica la leeremos como una expresión posible de la acción colectiva comunicacional, que se inscribe en el ámbito de los desafíos simbólicos que los pueblos originarios de Latinoamérica han venido afrontando y construyendo en las últimas dos décadas, a propósito de nuevos agravios simbólicos y estigmatizantes que pretenden disciplinarlos frente a una nueva ola de despojos territoriales por la expansión de megaproyectos e inversiones económico neoliberales en nuestra región.

Radiodifusión mapuche en Gulumapu

Con el propósito de analizar cómo la radiodifusión mapuche en Gulumapu responde a intereses de autorrepresentación sociocultural y legitimación política de sus demandas, realizamos un *trabajo de campo* entre septiembre de 2009 y marzo de 2010 en Chile, tomando contacto con comunicadores radiofónicos mapuche *gulu*⁸.

A partir de ahí realizamos entrevistas en profundidad con los equipos de producción de tres programas radiofónicos y de una emisora mapuche, quienes nos autorizaron a grabar un promedio de diez horas de su programación, entre los meses de noviembre de 2009 y febrero de 2010.⁹ Los *programas radiofónicos* examinados fueron los siguientes:

- a) *Amuleaiñ*, surgido en 2004 debido a la necesidad por contar con un instrumento de comunicación propio por parte de organizaciones mapuche urbanas de Santiago, se emite por Radio Nuevo Mundo (930 AM) de Santiago, Región Metropolitana;
- b) *Newen Mapu*, que surgió para dar voz a la organización Newen Mapu de Concepción, se transmitió entre 2006 y 2012 por la emisora comunitaria Radio Voz de la Mujer (98.5 FM) de Concepción, Región del Bío Bío; y
- c) *Wixage Anai*, nació en 1993 con objetivos de rescate sociocultural e idiomático del mapudungun o lengua mapuche, actualmente es emitido analógicamente por Radio Panamericana (1420 AM) de Santiago, Región Metropolitana y repartido a través de podcast alojados en medios digitales mapuche. La *emisora* a la que tuvimos acceso es Radio Werkén Kvrvf (98.3 FM), ubicada en territorio ancestral mapuche *lafkenche* de la Región de la Araucanía, nació en 2004 a instancias de un Consejo de Werkenes (autoridades tradicionales mapuche) para una mejor comunicación entre las comunidades, además de rescatar y fortalecer su cultura.

En un *primer nivel de interpretación de los contenidos manifiestos* de las emisiones, empleamos el análisis de contenido en su versión cuantitativa, con el objeto de desentrañar *aspectos formales específicos* de cada experiencia y poder *cuantificar porcentualmente el tiempo* que cada programa y/o radioemisora destina a la *música* y a los *contenidos temáticos*, brindándonos una primera valoración sobre la importancia de determinados asuntos de conversación. Los contenidos temáticos fueron divididos en dos grupos:

- a) *Socioculturales e Históricas mapuche* (observar cómo las emisiones radiofónicas (re)construyen y (re)crean elementos relacionados a su identidad, cultura e historia, en orden a entender una posible autorrepresentación sociocultural) y
- b) *Temas “Conflicto mapuche”* (para analizar cómo se sitúan frente al marco interpretativo dominante con el cual han sido representados en la esfera pública chilena contemporánea).

En un *segundo y posterior nivel de exploración de los contenidos latentes e implícitos* de las emisiones radiofónicas, recurrimos al análisis de contenido cualitativo, entendido como la realización de una entrevista a un texto, en este caso, textos orales enunciados por los radialistas mapuche o por sus entrevistados. Así, rescatamos *fragmentos discursivos significativos* (citas textuales) de las emisiones radiofónicas, los cuales relacionamos con los marcos de interpretación que subyacen en relación a la construcción de:

- a) sus *marcos de diagnósticos sobre su situación* (“Conflicto mapuche” actual) y
- b) *atribuciones de identidad propia y de ciertos actores sociales chilenos*. Tal tratamiento nos facilitó visibilizar las connotaciones de significados que emiten las radioemisiones mapuche, permitiéndonos ahondar cualitativa e interpretativamente en el análisis de los contenidos implícitos (Villagrán, 2014: 61-68).

Tal examen nos permitió entender cómo comunican, qué comunican y con qué finalidad comunican las emisiones radiofónicas mapuche, tanto a su propia sociedad como a la sociedad chilena, en momentos de la estigmatización terrorista que justifica la criminalización de la protesta mapuche desde 1997 en adelante.

Del necesario primer trabajo de caracterizar los formatos y los contenidos temáticos *manifiestos* de las emisiones de cada una de las cuatro experiencias radiofónicas mapuche de Gulumapu (Chile), pudimos observar la riqueza y diversidad: de los equipos de radialistas mapuche, de las razones que los llevaron a erigir tales proyectos radiofónicos, de los estilos que marcan cada espacio y los acentos que cada uno muestra para abordar las temáticas declaradas.

Brevemente, *Amuleaiñ* se había constituido en un “foro radiofónico mapuche al aire”, donde los temas de conversación se relacionan mayormente en torno al denominado ‘Conflicto Mapuche’ (55% tiempo total de contenidos). *Newen Mapu* se caracterizaba por ser un informativo radiofónico mapuche de las actividades y demandas de las organizaciones mapuche urbanas de la ciudad de Concepción, principalmente, siendo los Temas Socioculturales los más abordados (60% tiempo total).

Por su parte, *Wixage Anai* se ha conformado en un “*coro de voces mapuche*” que viven en la urbanidad de Santiago y que poseen un interés especial por el rescate y fortalecimiento del idioma mapudungun, donde también priman los Temas Socioculturales (55% tiempo total contenido) por sobre los asuntos relacionados al “Conflicto mapuche”. Por último, Radio *Werkén Kvrvf* se caracteriza por ser una emisora que informa y analiza la agenda noticiosa nacional e internacional desde una perspectiva local y mapuche, donde la conversación versa prioritariamente sobre Temas Socioculturales e Históricos (41% tiempo contenido) de la sociedad mapuche.

De este primer acercamiento, podemos manifestar que los radialistas mapuche de las experiencias analizadas, en su mayoría, no se autorrepresentan social y comunicacionalmente desde el llamado “Conflicto Mapuche”, en tanto narración dominante en la esfera pública chilena, y menos desde rebatir directamente el marco interpretativo hegemónico de la estigmatización terrorista, desmintiendo uno de nuestros supuestos iniciales.

Por el contrario, su enfoque a desarrollar enfatiza la construcción de un marco interpretativo propio en torno a lo que son, recogiendo sus propios recursos de movilización simbólicos, vale decir, se autorrepresentan a partir de su cultura, identidad y memoria colectiva mapuche.

En este sentido, el aspecto histórico se esgrime como testimonio del inicio del Conflicto Fundacional entre el pueblo mapuche y las hegemonías chilenas, signado en la ocupación militar chilena y el despojo territorial de la Araucanía (1881). Por tanto, se transforma en el diagnóstico que ellos dibujan sobre su situación actual, denominado por los enmarcados dominantes como “Conflicto Mapuche”, pero que, desde los radialista mapuche de Gulumapu no es más que una consecuencia perviviente del “Conflicto Fundacional”, que creó su condición de colonialismo interno a través de un proceso de etnicización específico impuesto por el Estado Nación chileno; mismo que resulta tardío para el resto de Latinoamérica y que otorga una memoria fresca sobre la subalternidad sufrida como pueblo particular.

Incluso, en el caso de *Amuleaiñ*, que es el programa que más se refiere a los temas del “Conflicto Mapuche”, tal uso de la memoria y la historia mapuche es clave para generar un contra argumento contundente e histórico al marco maestro dominante de la criminalización y estigmatización.

Ahora bien, esto no significa que, en el resto de las experiencias, cuando minoritariamente conversan sobre el llamado “Conflicto Mapuche” no muestren, como pudimos constatar, su repudio e indignación frente a la criminalización y represión de su protesta social, así como también frente a la vulneración de derechos humanos e indígenas, como asuntos cruciales.

Luego de estas primeros hallazgos generales, ahora nos interesa ahondar con detenimiento en cómo se autorrepresentan, nombran y autodefinen los mapuche de Gulumapu, a través de su propia voz y mensajes radiofónicos, recogiendo sus elementos identitarios y culturales.

¿Quiénes son los mapuche *guluche* según su propia voz?

Podemos indicar que una primera autodefinición implícita como mapuche es la de ser un pueblo colonizado, en abierta correlación con la ‘discursividad política mapuche’ contemporánea. No obstante, tal autorrepresentación no constituye la única para (re)construir(se) y explicar(se) en su identidad como pueblo mapuche, al que denominan como “patria mapuche”, “sociedad sin estado”, “nación” o “pueblo nación”. Por el contrario, sindicando que: “nuestro pueblo mapuche tiene todos los elementos que tiene un pueblo, tiene idioma, cultura y territorio” (Amuleaiñ, 2010).

Comencemos por preguntarnos ¿cómo definen su cultura y a través de que elementos la difunden radiofónicamente? Un elemento clave y recurrente, en las emisiones de las cuatro experiencias radiofónicas mapuche de *Gulumapu*, es hacer referencia y explicación del *mapuche kimün*, del cual destacan que es necesario conversar, ya que “forma al mapuche en su pensamiento y su conocimiento” (Wixage Anai, 2010), razón por la cual resulta de vital trascendencia “adquirirlo y compartirlo”.

(Sonido de Kultrún o tambor mapuche) El mapuche kimun (voz niña)... Denominamos kimun a todo lo que constituye el paradigma o conocimiento mapuche, es decir, a la forma de rescatar, entender, interpretar y vivenciar la realidad que nos rodea. Lo cual nos incluye como seres humanos. (Sonido de trompe, instrumento musical mapuche) Al observar la naturaleza podemos interpretar lo que esta nos pide. Al enfrentar y entender de la manera adecuada, el mapuche crea diversas formas de organización y de ordenamiento o sistematización del conocimiento, de este modo crea un idioma: el mapudungun, que le sirve para comunicarse y describir su mundo. Es así como se conoce el Kimún. (Cuña de continuidad Radio Werken Kvrvf).

Como podemos ver, el *mapuche kimün* cobra trascendencia en estrecha relación con el idioma mapuche, conocido como *mapudungun* o *mapuzungun*, dependiendo del grafemario que se utilice¹⁰. No obstante, las emisiones hacen énfasis en hablarlo para fortalecerlo, puesto que:

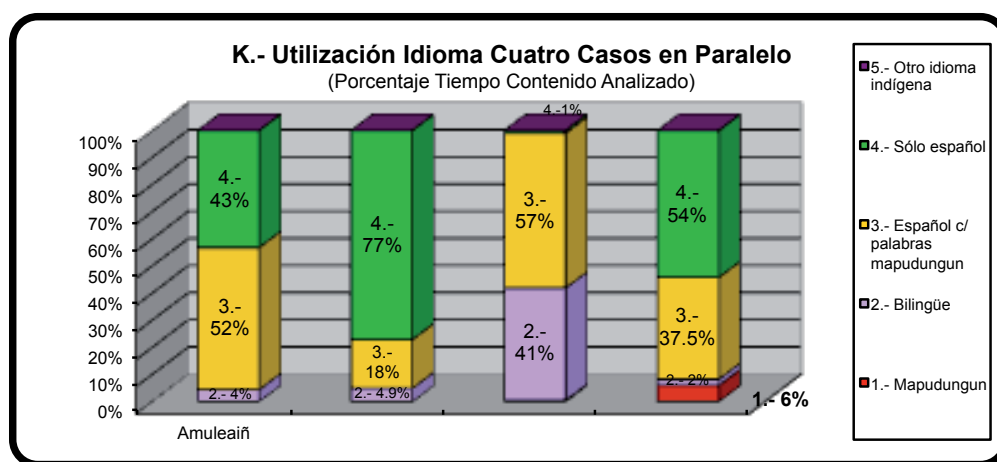
perder el idioma es perder la cosmogonía. [Lo cual es implícitamente connotado como una situación alarmante, ya que] el ritmo con el cual se pierde el idioma mapuche es muy rápido. Es cosa de tomar como ejemplo nuestras propias familias, cuántos de nuestros hijos hablan mapuche como hablan el castellano [...] sin conocer el idioma no tenemos conocimientos, no tenemos historia, porque todo está en nuestro propio idioma (Wixage Anai, 2009).

Tal recurso cultural crucial, como es el idioma *mapudungun*, “tiene que ser para remapuchizar a nuestro pueblo” (Amuleaiñ, 2009), en una abierta apelación al fortalecimiento cultural y de la identidad. Asimismo, el *mapudungun* es considerado como un elemento que otorga posibilidades para entablar una relación distinta con la sociedad chilena, en el momento actual.

Hay que tener conciencia de lo que somos como pueblo, cultura y como lengua y que colocando calidad al trabajo que hacemos si vamos a lograr esta valoración, porque el tema de las lenguas, las culturas y los pueblos está pasando por un problema fuerte de valoración, discriminación y racismo, que se asocia con conflicto. Pero tenemos que tener la capacidad de demostrar que no somos nosotros el problema, si no que nosotros somos la solución del problema. (Amuleaiñ, 2009).

tiene que haber un acto de reparación, porque la lengua es un derecho humano fundamental, y a nosotros se nos ha vulnerado el derecho durante toda la historia de Chile, antes también. No ha existido reparación, entonces cuando uno habla con las personas que tienen más edad o incluso nosotros, de la generación de 40 años para arriba, tenemos experiencias de cómo se nos violentó, como se nos maltrató por ser hablante de lengua indígena. Y eso está en el corazón de la gente, entonces queremos que se haga justicia, que se reconozca el valor que tiene la lengua en términos del aprendizaje, para aportar a la diversidad cultural, el valor que tiene la lengua para la salud de los pueblos, porque si influye, justamente, en la integralidad de los pueblos, por estamos haciendo el énfasis en que debe haber un acto de reparación de parte del estado respecto a las lenguas indígenas, que se traduzca en programas y recursos para financiar los programas de revitalización de las lenguas (Amuleaiñ, 2009).

En este propósito declarado y efectivo de (re)creación, (re)producción y fortalecimiento de la cultura, a través del rescate idiomático mapuche, se remarca asimismo la función de la *oralidad* para compartir los conocimientos propios. Razón por la cual se ejemplifica que en la tradición mapuche “cuando uno va a visitar a alguien le conversa o le canta un *ülkantún*¹¹”. De ahí también que sea



(Gráfico Elaboración Propia Sobre la Base del Análisis de las Emisiones)

Ahora bien, esa necesidad de hablar *mapudungun* para rescatarlo y fortalecerlo, de tal manera de no perder los conocimientos del *mapuche kimün* y, por ende, de seguir siendo mapuche, es asociada a la situación de colonialidad que viven como mapuche dentro de la sociedad chilena, ya que ello ha incidido en una falta de “incentivo y fomento” para usarlo, pero también en la vulneración de sus derechos lingüísticos, en tanto agravio a su cultura e identidad como pueblo. Razón por la cual el idioma se transforma, además, en una demanda de tipo cultural, social y político.

Lo que estamos señalando es que se tiene que hacer un acto de justicia respecto a la violación de los derechos lingüísticos,

importante el reunirse a conversar “hagamos un *xawün* (encuentro) mapuche para que tengamos la continuidad como pueblo nación mapuche” (Wixage Anai, 2010). Es decir, en la oralidad, el encuentro, el compartir y el hablar el *mapudungun* se reproduce y recrea la cultura a nivel práctico y concreto.

Reitero la invitación a que nos encontremos, conversemos, seamos capaces de poner nuestro conocimiento a disposición de los hermanos, las *lagmien*, de los *peñi*, para que vayamos reforzando nuestro conocimiento mapuche (Wixage Anai, 2010).

En este aspecto también se acentúa la figura de autoridades tradicionales mapuche y se instruye sobre las funciones que cumplen, como los *lonkos* (que dirigen a la comunidad y deben educarla en el conocimiento e historia de su pueblo) las *machi* (chamanes que dirigen los rituales cosmogónicos y realizan ceremonias de sanación), los *ngenpin* (encargados de proteger el conocimiento cosmogónico mapuche) y/o los *curiche*. Estos últimos “son más que nada los que ordenan el *guillatún* (ceremonia), ellos son los que protegen el espacio donde está la *machi*, y ordenan a la gente, bueno, también andan en caballo” (Newen Mapu, 2010).

Lo cual nos lleva a la presencia y esclarecimiento, en las emisiones radiofónicas, de aspectos sobre la *ritualidad cosmogónica mapuche*, a través de la explicación de celebraciones, por ejemplo, del año nuevo mapuche, que es conocido como *wexipantü* (nuevo sol) o *wiñolxipantü* (regreso del sol). Sin embargo, también se aclara en qué consisten ceremonias como el *llillipun* (rogativa) o el *guillatún*, siendo este último el principal rito de reciprocidad mapuche con la *Ñuke Mapu* (madre tierra):

el guillatun es una ceremonia religiosa, donde está nuestra *machi*, nuestros *lonkos*, bueno, todas las personas. Se junta una comunidad con otra, se juntan las dos comunidades o más, y se comparte, se bendice la comida, las cosechas. Se pide a *chao negechen*¹². Es una rogativa muy bonita, puede durar todo un día, toda una noche. (Conductor) ¿es como un agradecimiento? (Entrevistada) Un agradecimiento a *chao negechen* y pedirle que no nos falte la comida, que dios nos traiga bastante, que nos provea de alimento, más que alimento, las bendiciones, no para nosotros, sino que pa' la tierra, porque la tierra es la que nos produce el alimento (Newen Mapu, 2010).

Frente a la trascendencia que implica la celebración del *guillatún*, las emisiones radiofónicas manifiestan, asimismo, la necesidad de no perder la ritualidad cosmogónica que reviste esta ceremonia en la urbanidad. De hecho se resalta la realización del *guillatunes* por parte de aquellos mapuche que viven en la diáspora de ciudades como Santiago o Concepción:

La adaptación que ha tenido la gente que ha migrado, como esta celebración que se ha dado en la Región Metropolitana, donde el *guillatún* no tiene esa relación con la cosecha, obviamente porque acá no hay cosecha, y se hace de acuerdo a otras circunstancias que son de espacio, de disponibilidad económica, de otras características y eso significa que se hace en cualquier mes del año. (Wixage Anai, 2009).

Ahora bien, la manera de materializar la cultura y reproducirla, de tal forma que cuente con un anclaje concreto y desde el cual se fundamenten las explicaciones cosmogónicas y se puedan desarrollar las ceremonias rituales, es poder contar con un territorio, el cual irrestrictamente es considerado como un espacio de repro-

ducción social y cultural y no como un mero pedazo de tierra. “Nuestra forma de vida tiene que ver con un espacio territorial, que tiene que ver con el aire, con las aguas, no solamente con un terreno” (Wixage Anai, 2010).

En el planeta tierra ocurren dos fenómenos, diferidos en tiempo y espacio, estos son los dos años nuevos. Uno correspondiente al hemisferio norte, que transcurre en el mes de diciembre y otro en el hemisferio sur, en el mes de junio. Es entonces que los años nuevos están dados por la propia naturaleza y no son los humanos quienes decidimos los inicios de los ciclos de vida en los hemisferios (Wixage Anai, 2010).

De ahí también que exista una vinculación implícita con la demanda territorial ancestral actual que, además de los argumentos históricos precedentes, cuenta con un asidero cultural de trascendencia para poder existir como mapuche, con una identidad y cosmogonía propia asentada en la territorialidad. Puesto que, además, *Mapu* es tierra y *Che* es gente, es decir, son un pueblo cuya identidad denominativa misma señala que los *Mapuche* son “gente de la tierra”. Vale decir, la territorialidad es el espacio desde el cual se resiste también cultural e identitariamente, frente a la aculturación, al otorgar la posibilidad de reconstruir un “nosotros compartido” sobre una base material.

Declaraciones de Matías Catrileo: “nosotros no podemos concebimos como mapuche sin tener tierra, sin tener territorio y ese territorio tiene que ser recuperado en base a lo que la autonomía. La autonomía y el control territorial van de la mano. Es la única forma de reconstruirnos como nación” (Wixage Anai, 2010).

Como vemos, la identidad misma mapuche clama y sostiene la demanda por el derecho a autonomía en relación a la territorialidad, que no es otra cosa que la autodeterminación en sus asuntos como pueblo, descartando las emisiones radiofónicas mapuche en *Gulumapu*, pretensiones secesionistas respecto al estado chileno. “Todas esas cosas que tratan de imponer el pueblo, el pueblo no lo acepta, es un pueblo diferente, es un pueblo orgulloso y no necesita que anden pensando otros por ellos” (Amuleaiñ, 2009). “La autonomía que se habla, no de hacer un estado dentro del estado, pero si tener la autonomía de decidir que es lo que realmente queremos” (Werkén Kvrvf, 2009).

Por otro lado, el rescate de la cultura es destacado y descrito por las emisiones radiofónicas mapuche como una herramienta trascendental para el empoderamiento identitario como mapuche frente al racismo y la discriminación. La cultura y la identidad, el ser e identificarse como mapuche, es un recurso enormemente valioso para enfrentar a los “otros” no mapuche, en tanto reconocerse como un ser identitario diferente al de la sociedad mayoritaria.

Todo depende de nosotros, de cómo vamos formando a los niños. Claro, yo veo a mi hijo de 10 años y él está fascinado con el tema mapuche. Y claro, yo logré que nadie me opacara, de saber más [...] y nosotros como mapuche tenemos la gran suerte de que corra sangre mapuche por nuestras venas, que nadie te lo pueda quitar (Newen Mapu, 2009).

Esos no mapuche discriminadores y racistas hemos sido, precisamente, los chilenos comunes y corrientes, no solo los actores sociales dominantes. En este sentido, explicar los recursos culturales mapuche posee, además, la finalidad de marcar la diferencia con la sociedad chilena, que son los “otros” identitarios respecto a los cuales hay que autodefinirse y ser reconocidos externamente como una cultura mapuche respetada, en la lógica del espejo identitario para la existencia social y en la resistencia a la aculturación impuesta.

Somos un pueblo distinto, que piensa distinto, que la axiología, los valores que maneja nuestro pueblo son diferentes, la cultura, el idioma y todo es diferente. Ha costado mucho a la sociedad mayoritaria tratar de inculcar su forma de pensar (Amuleaiñ, 2010).

Explicar su cultura, identidad, idioma, ritualidad y su anclaje en un espacio territorial, para fundamentar la demanda ancestral de territorialidad, entrega instrumentos para desmentir, además, la “identidad mapuche” que ha construido la sociedad mayoritaria dominante sobre ellos y que ha girado en torno al imaginario del mapuche violento y terrorista. “Somos un pueblo dialogante, un pueblo muy diplomático”, lo que va de la mano de la importancia sociocultural mapuche que ellos mismos consignan respecto a la oralidad y al *nütram* (conversación), como hemos revisado con antelación. Asimismo, entrega la fundamentación para denunciar el irrespeto que se comete con sus autoridades ancestrales en el marco de la represión.

Toda esa fuerza que se emplea contra las comunidades, los niños, las mujeres, eso de amarrar la machi, sabiendo que la machi dentro de la cosmovisión mapuche es una persona muy especial, faltar el respeto a eso, hace que eso tenga consecuencias. Digamos, si a mi me dan, me dan, me dan, me golpean, me golpean, yo en algún momento tengo que reaccionar también, aunque mi condición sea... yo puedo ser muy pacifista, pero también tengo mi tope. Porque conversábamos tiempo atrás con algunos peñis de la zona de Arauco, Tirúa, Cañete, por ahí, donde se decía que los mapuche en sí no son violentos, pero las circunstancias los llevan a asumir actos de violencia que van en defensa propia, prácticamente, y eso se magnifica, se agranda, y la información oficial desvirtúa los hechos y al final se llega a un problema mayor (Newen Mapu, 2009).

Lo que se ha traducido, en los hechos, en la construcción de un diálogo roto, de un *nütram* abortado, de una imposibilidad de entendimiento por parte del “otro”, de la sociedad chilena y de sus poderes dominantes, sobre

lo que manifiesta, solicita, protesta y es el pueblo mapuche. Lo que es constantemente referido en las emisiones radiofónicas mapuche de *Gulumapu* de manera explícita e implícita.

Mientras tanto, como advertimos en las emisiones, la autodefinición como mapuche se vuelve difícil en la ciudad, por lo que se transforma en una lucha de resistencia cultural en un espacio signado como ajeno:

Siempre he querido, no solo llevar el apellido mapuche, sino que sentir el ser mapuche y eso me lo ha enseñado un poco Julián y muchos otros lagmienes, pero es un camino difícil porque uno vive en la ciudad y de repente la cultura chilena te absorbe (Wixage Anai, 2010).

Todos estos elementos y recursos que recrean y fortalecen la (re) construcción de la identidad mapuche permiten argumentar su existencia como un pueblo con una cultura peculiar y distinta a la chilena. Consecuentemente, tanto la demanda de respeto como sujetos sociales diversos, como también por sus espacios territoriales ancestrales que les permitan anclarse en una materialidad para su reproducción sociocultural, se vuelven argumentos y son signadas como “luchas justas” y por la “dignificación” frente a los “otros” de la sociedad dominante. Ahora bien, esos “otros” están constantemente aludidos en las experiencias radiofónicas analizadas, en una suerte de delimitación del “nosotros y el otro” identitario.

Así se autorrepresentan los mapuche guluche en sus emisiones radiofónicas, lo que se sitúa dentro del marco general o diagnóstico sobre la situación de colonialidad impuesta por el conflicto fundacional de 1881. Asimismo, realizan el ejercicio de representar a la alteridad de la sociedad chilena, reconociendo a grandes rasgos a los *wenuy* (amigos) y a los *winkas* (ladrones) o adversarios, siendo el principal oponente el estado nacional chileno, que ha permitido su subalternización, a través de la ocupación militar chilena de la Araucanía y la criminalización de la protesta actual, que a su vez es justificada simbólicamente por la narración dominante del “mapuche terrorista”. Aunque en menor medida, también se refieren a los intereses económicos neoliberales en sus territorios ancestrales, despojados o aún en su poder, y al papel que juegan los medios de comunicación masivos para reforzar los enmarcados hegemónicos. No obstante, la profundización de estos asuntos escapan a los objetivos del presente artículo.

A modo de conclusión: reflexiones sobre la radiodifusión mapuche y la comunicación indígena latinoamericana

A partir del análisis precedente creemos que *la labor de la radiodifusión mapuche de Gulumapu (Chile)* reviste la trascendental tarea de *construir la visibilidad social de su*

pueblo, a través de la *audibilidad* de sus elementos cultural-identitarios y de su memoria oral.

En otras palabras, las emisiones radiofónicas mapuche representan la *construcción de sus propias oportunidades comunicacionales*, como una respuesta constructiva y propositiva a la omisión (cerco), tergiversación (montaje) o “estigmatización terrorista” (construcción social denostativa), ejercida por los poderes dominantes chilenos a través de los medios de comunicación masivos chilenos.

Además, implica el anhelo de crear, mantener y consolidar un canal de expresión para poder *ser escuchados, existir social y políticamente* como sujetos de derechos humanos e indígenas. Tal ejercicio lo realizan buscando sus propias razones culturales e históricas, las cuales les permiten un asidero profundo para poder explicar sus demandas, además de desplegar un contra enmarcado propositivo y no reactivo a la estigmatización terrorista. Otro asunto es el alcance o recepción de su mensaje, atravesado por la monopolización de los medios de comunicación y la difícil tarea que enfrentan los medios de comunicación alternativos y las radiodifusoras ciudadanas.

Asimismo, manifestamos que al alero de las declaraciones y connotaciones presentes en las emisiones radiofónicas, los radialistas mapuche intentan *tejer un puente de diálogo para el encuentro intercultural con la sociedad y hegemonías chilenas*, con la clara intención de seguir siendo mapuche, resistiendo proactivamente a la aculturación siempre latente, explicando con motivos fundamentados su oposición a nuevos despojos territoriales y el rechazo absoluto a la imposición de recreados agravios simbólicos que justifican los reiterados atropellos que se les imponen, mirando el futuro de su existencia física y cultural en autodeterminación.

Por tanto, luego de este recorrido analítico de antecedentes y a la luz del análisis de contenido manifiesto y latente (cuantitativo y cualitativo) de las emisiones radiofónicas examinadas, concluimos que, efectivamente, la radiodifusión mapuche en *Gulumapu* es un ejercicio de acción colectiva comunicacional para la autorrepresentación sociocultural de su pueblo y la legitimación de sus demandas, erigiendo una disputa de significados en el plano simbólico. Disputa por nombrar(se) y validar(se) que desmiente de manera propositiva, sobre la base de su identidad y cultura sobre quiénes son ellos, el calificativo peyorativo contemporáneo del “mapuche terrorista”, enmarcado hegemónico deslegitimante.

Aunque nos dimos a la tarea de indagar la expresión radiofónica de una estrategia comunicacional mapuche que se desarrolla en *Gulumapu* (Chile), con una historia e intereses hegemónicos específicos, creemos que este caso comparte con el resto de América Latina la subalternización étnica impuesta a las poblaciones indígenas durante la consolidación de los estados nacionales Latinoamericanos y la expansión contemporánea de los intereses económicos neoliberales en los últimos territorios indígenas.

Acciones que han hecho eclosionar, tanto la protesta indígena como los remozados mecanismos de disciplinamiento social, que en el plano simbólico recrean argumentos denostativos, usados como justificativos de renovadas acciones violentas hacia las poblaciones originarias. Mismos antecedentes que recursivamente se vuelven las razones para que los actores sociales indígenas busquen formas de explicarse, legitimarse y difundirse, dando vida a un fenómeno reciente, al cual hemos llamado “emergencia comunicacional indígena” y que es una manifestación más de la “reemergencia indígena continental” que se despliega desde 1990 en adelante.

De tal forma, creemos entonces, que la eclosión actual de medios de comunicación indígenas y encuentros de comunicadores de los pueblos originarios de Latinoamérica, buscan rebatir, con sus propias autorrepresentaciones, los agravios simbólicos impuestos a través de una serie de epítetos despectivos que los estados nacionales, las hegemonías y las sociedades mayoritarias han utilizado reiteradamente para reproducir la subalternización, discriminación, omisión y/o exclusión de estos actores sociales marginados y pauperizados.

Ahora bien, en el presente escenario de nuevos agravios concretos justificados por la construcción de agravios simbólicos desprestigiados, que además refuerzan las subalternizaciones étnicas a través de nuevos despojos territoriales puestos al servicio de megaproyectos con intereses económicos neoliberales, los indígenas se ven compelidos y dispuestos a ejercer su derechos a comunicar, disputando la batalla por el nombrarse desde ellos mismos y utilizando sus propios recursos simbólicos.

Es decir, sus elementos culturales, identitarios y de memoria oral les brindan la posibilidad de (re)construirse, fortalecerse y explicarse hacia los otros, otorgándoles las herramientas para defender su territorialidad como anclaje de la reproducción, precisamente, cultural-identitaria. Mientras que la memoria oral les recuerda antiguas contiendas y también les entrega insumos, tanto para el fortalecimiento de sus identidades como también para argumentar sus derechos humanos e indígenas. Aún más, ante la arremetida neoliberal contemporánea les permite defender con evidencias de todo tipo sus escasos territorios ancestrales aún en su poder.

De ahí también que el ejercicio por autorrepresentarse, que construyen los sujetos sociales subalternizados, posea una trascendencia fundamental en las actuales condiciones del conflicto social en nuestra región latinoamericana, donde primero se deslegitiman las demandas sociales a través de los medios de comunicación masivos, con el propósito de validar la posterior represión de la protesta a través de la criminalización social.

Por último, los radialistas mapuche de *Gulumapu* expresan de tal forma su propia lógica política, evidenciando que aunque fueron subalternizados no se piensan como subalternos sin voz ni historia. Por otro lado, el pueblo mapuche manifiesta precisamente la riqueza de

poseer una memoria fresca respecto al momento en que ocurrió, tanto el despojo territorial como el proceso de etnicización subsecuente. Por tanto, aunque sufrieron tales procesos pugnan actualmente -en un escenario de reconfiguraciones hegemónicas neoliberales- hacer oír sus voces nunca acalladas. Retomando las palabras de Spivak, los sujetos mapuche subalternizados no solo hablan sino que también ejercen su derecho a construir sus propios espacios de enunciación para hacerlo.

Referencias

- Antileo, E., (2010). *Urbano e indígena. Diálogo y reflexión en Santiago Warria*. Libros Ñuke Mapu. Working Series 31. Ñuke Mapufôrlaget. Disponible en www.mapuche.info/wps_pdf/antileo20100919 Revisado junio 2011.
- Álvarez, L. y L. Pineda, (2006). Tratamiento informativo de la etnia mapuche en la prensa escrita chilena: los casos de *El Mercurio* y *El Sur*. (Seminario Licenciatura Comunicación Social, Universidad de Concepción, Chile).
- Aylwin, J., (2007). “La política del ‘nuevo trato’: antecedentes, alcances y limitaciones”. En *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”. Las paradojas de la democracia chilena*. Nancy Yañez y José Aylwin (eds.). Santiago, Lom Ediciones.
- Balandier, G., (1994). *El poder en escena. De la representación del poder al poder de la representación*. Original en francés 1992. España, Editorial Paidós.
- Barre, Marie Chantal, (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México, Siglo XXI Editores.
- Bello, Á., (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago, CEPAL.
- , (2007). *El Programa Orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas*.
- Bengoa, J., (1985). *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago, Pehuén Editores.
- , (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago, FCE.
- Bonfil Batalla, Guillermo, (1979). *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*. México, Nueva Imagen Editores.
- Brett, Roddy, (2006). *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala (1985-1996)*. Guatemala, F y G editores.
- Castells, M., (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad. Volumen II*. México, Siglo Veintiuno Editores. México.
- Chihu, A., (2006). *El “análisis de los marcos” en la sociología de los movimientos sociales*. México, UAM Iztapalapa/ Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Cuminao, C., (2007). “Ensayo en torno a los escritos mapuche”. En Zapata, C. (comp.): *Intelectuales indígenas. América Latina*. Quito, Ediciones Abya Yala.
- Della Porta, D. y M. Diani, (2006). *Social movements. An introduction*. Blackwell publishing.
- Da Gloria, M., (2004). *Teorías dos Movimentos Sociais. Paradigmas Clássicos e Contemporaneos*. Sao Paulo.
- Díaz, S. y V. Olavarría, (2000). *Representación social del grupo étnico mapuche en un medio de prensa escrito nacional*. (Tesis Licenciado Comunicación Social. Universidad de la Frontera, Temuco, Chile).
- Gilly, Adolfo, (2003). *Quinta Conferencia*. Universidad de Nueva York. Estados Unidos.
- Giménez, G., (2009). “Identidad y memoria colectiva”. En *Identidades sociales*, México, Conaculta e Instituto Mexiquense de Cultura.
- González Casanova, P., (1969, 2006). “Colonialismo Interno”. En *Sociología de la Explotación*. Buenos Aires, CLACSO.
- Guha, R., (1983). *Las voces de la Historia y otros estudios subalternos*. Barcelona, Editorial Critica.
- Hart, S., (1996). “The Cultural Dimension of Social Movement: A Theoretical Reassessment and Literature Review”. En *Sociology of Religion*, 1996, 57:1, pp. 87-100.
- Hunt, S., R. Benford y D. Snow, (1994). “Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos”. En Chihu, A. (coord.) *El “análisis de los marcos” en la sociología de los movimientos sociales*. UAM Iztapalapa/Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Johnston, H. y B. Klandermans, (1995). “The Cultural Analisis of Social Movement”. En Johnston y Klandermans (eds.). *Social Movement and Culture*. Mineapolis, University of Minesota Press, pp. 3-24.
- Kymlicka, W., (1995). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós.
- Le Bonniec, F., (2008). “Crónica de un juicio antiterrorista contra los dirigentes mapuche. Imposición y uso del derecho entre los mapuche de Chile”. En A. Santamaría, B. Base y E. Wittersheim (eds.). *Luchas indígenas, trayectorias poscoloniales. América y Pacífico*. Bogotá, Ed. Universidad del Rosario.
- Lee Van Cott, Donna, (2005). *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*. Cambridge University Press.
- Leiva, D. y C. Villagrán, (1998). *Lumaco y Purén. Los puntos visibles de una demanda ancestral mapuche*. (Seminario Licenciatura en Comunicación Social, Universidad de Chile).
- Leung, L., (2006). *Etnicidad virtual. Raza, resistencia y Worl Wide Web*. Barcelona, Gedisa.
- Levil, R., (2006). “Sociedad mapuche contemporánea”. En Marimán et al. *¡Escucha, Winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, Lom Ediciones.
- Levil, X., (2011). *Configuraciones del movimiento mapuche en Chile y Argentina. Procesos Políticos y Etnonaciona-*

- listas que se construyen a partir del accionar y reflexión de sus representantes.* (Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS Occidente, Guadalajara, México).
- Lochard, G. y H. Boyer, (1998). *La comunicación mediática.* España, Editorial Gedisa.
- Marimán, P., (2006). “Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina”. En Marimán *et al.* *¡Escucha Winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro.* Santiago, Lom.
- Mata, M.C., (2009). “Comunicación comunitaria en pos de la palabra y la visibilidad social”. En *Construyendo comunidades. Reflexiones actuales sobre comunicación comunitaria.* Área de Comunicación Comunitaria Comp. Buenos Aires, La Crujía Editores.
- Mc Adam, Mc Carthy y Zald, (1999). *Movimientos Sociales: Perspectivas Comparadas.* Madrid, Istmo.
- Melucci, A., (2002). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia.* México, Colmex.
- Mella, E., (2007). *Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile.* Santiago, Lom ediciones.
- Monasterios, G., (2003). “Abya Yala en Internet políticas comunicativas y representaciones de identidad de organizaciones indígenas en el ciberespacio”. En Mato D. Coord, *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización.* Venezuela: Facces-ucv. pp. 303-330.
- Monckeberg, M. O., (2009). *Los magnates de la prensa. Concentración de los medios de comunicación en Chile.* Santiago, Ramdon House Mondadori.
- Muñiz, C., J. Casanova y F. Serrano, (2009). “Estudio de las relaciones entre el consumo de medios de comunicación y los prejuicios, estereotipos y emociones hacia indígenas mexicanos”. *Ciudad de México: Ponencia del Congreso Mundial Derechos Humanos y Comunicación,* IAMCR, 21-24 julio.
- Otazo, J., (2003). *Dinámicas de visibilización y acceso al discurso de la prensa en el caso mapuche en Chile.* (Tesis Magíster en Ciencias de la Comunicación, Universidad de la Frontera, Temuco).
- Penalva, C. y D. de la Parra, (2008, enero-abril). “Comunicación de masas y violencia estructural”. *Revista Convergencia,* volumen 15, número 0046, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, pp. 17-50.
- Pinto, J., (2000). *De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche.* Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), Universidad de Santiago y Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad de la Frontera de Temuco, Chile.
- Piñuel, J.L., (2002). Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido. *Estudios de Sociolingüística* 3 (1), 2002, pp. 1-42.
- Polleta, F., (1997). “Culture and its iscontents: Recent Theorizing on Culture and Protest”. *Sociological Inquiry,* 67: 431-450.
- Polanyi, K., (2000). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo.* México, Juan Pablos Editor.
- Reiter, A., (2002). *Representaciones sociales.* Buenos Aires, Editorial Universitaria.
- Roitman, M., (1996). “Formas de Estado y democracia multiétnica en América Latina”. En P. González Casanova y M. Roitman (coords.). *Democracia y Estado multiétnico en América Latina.* México, La Jornada, Ediciones y CEIICH-UNAM, pp. 37-62.
- Ruiz, J., (1996). “Análisis de contenido”. En *Metodología de la Investigación Cualitativa.* Bilbao, Universidad de Deusto.
- Sandoval, J., (2007). *El diario austral de La Araucanía y su discurso frente al conflicto mapuche. Análisis del caso “Presos políticos mapuche en huelga de hambre. 13 marzo al 14 mayo de 2006. Criminalización y reproducción del racismo”.* (Tesis Licenciatura Comunicación Social, Humanidades, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile).
- Spivak, G., (2003). ¿Puede hablar el subalterno? En *Revista Colombiana de Antropología,* Vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364.
- Stern, S., (2000). “La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX”. En *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI.* Reina, L., Coord. México, Ciesas-Porrúa.
- Sunkel, G. y E. Geoffroy, (2001). *La concentración económica de los medios de Comunicación.* Santiago, Lom.
- Tarrow, S., (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política.* España, Alianza Editorial.
- Taylor, C., (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento.* México, FCE.
- Van Dijk, T., (2009). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina.* Barcelona, Gedisa.
- Van Dijk, T., (1997). *Racismo y análisis crítico de los medios.* Barcelona, Paidós.
- Villagrán, C., (2014). *Radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile). Apuestas por una acción colectiva comunicacional con fines de autorrepresentación social y legitimación política (1990-2010).* (Tesis Doctorado Estudios Latinoamericanos, UNAM).
- Winocur, R., (2007). “La participación en la radio: una posibilidad negociada de ampliación de espacio público”. En *Revista Razón y Palabra,* N° 55, año 12, febrero-marzo 2007. Disponible en www.razonypalabra.org.mx/antiores/n55/rwinocur.html. Revisado marzo 2012.
- Zald, M., (1999). *Cultura, ideología y creación de marcos estratégicos.* En Mc Adam, Mc Carthy y Zald (eds.). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas.* Madrid, Istmo.
- Zavaleta, R., (1987). *El Estado en América Latina.* En *Autodeterminación.* Número 3, julio 1987.

Notas

- ¹ Este artículo recoge algunas de las principales discusiones y resultados de la tesis doctoral "Radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile): apuestas por una acción colectiva comunicacional con fines de autorrepresentación social y legitimación política (1990-2010)", presentada al Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.
- ² Gulumapu es el nombre que el pueblo mapuche utiliza para designar a la parte del Wallmapu (totalidad del territorio histórico de este pueblo), ubicado al oeste de la cordillera de Los Andes, actual zona centro-sur de Chile. Así, la parte oriental es conocida como Puelmapu, actual zona centro-sur argentina.
- ³ "Las representaciones sociales, desde la psicología social, son definidas como visión(es) funcional(es) del mundo que permite(n) al individuo o a un grupo conferir sentido a sus conductas y entender la realidad" (Abric, 2001: 13).
- ⁴ Un caso excepcional es el trabajo de Gutiérrez (2014), el cual posee la pretensión de "contar la historia de los medios de comunicación mapuche".
- ⁵ Mapuche significa *mapu*: tierra y *che*: gente, razón por la cual se autodescriben como gente de la tierra. Debido a que en la lengua mapudungun no existe la s (ese), nos referiremos a mapuche en singular y plural. Además, decir: gentes de la tierra sería redundante.
- ⁶ En lo que conocemos como Chile habitan ocho pueblos indígenas además del mapuche: Aymara, Quechua, Likanantay, Colla, Diaguitas, Rapanui, Kawésqar y Yámanas. Los mapuche, según el censo de 2002, alcanzaban casi 600 mil habitantes.
- ⁷ Aunque existe una serie de documentos con distintos énfasis, nos parece que el escrito más claro para entender tal discursividad se encuentra en el Epílogo del libro *¡Escucha, winka!* (Marimán *et al.*, 2006).
- ⁸ Gentilicio de los mapuche que viven en Gulumapu.
- ⁹ Fueron 33 horas de emisiones radiofónicas, entre noviembre de 2009 y marzo de 2010, que vaciamos en 247 fichas, siguiendo la técnica de análisis de contenido cualitativo y cuantitativo (Ruíz, 1996; Piñuel, 2002).
- ¹⁰ Unificado y Rangileo.
- ¹¹ Canto descriptivo tradicional mapuche.
- ¹² *Chao Gnegechen* es la principal fuerza o *newen* presente en la cosmovisión mapuche y se le homologa con la figura del Dios cristiano, aunque existen discrepancias al respecto.

Recibido: 12/10/2015

Aceptado: 05/04/2016

Cómo citar este artículo:

Villagrán Muñoz, Claudia. De la Subalternidad a la Autorepresentación: Las Voces Indígenas Latinoamericanas y el Caso de la Radiodifusión Mapuche, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 183-200, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.