

LA RADIO POPULAR: UN ESCENARIO DE INTERPELACIÓN Y RECONOCIMIENTO ENTRE INDÍGENAS E IGLESIA CATÓLICA

Proceso de producción del conocimiento: Resultado de investigación finalizada

GT O3 - Producción, consumos culturales y medios de Comunicación

Ponencista: Lourdes Yessenia Cabrera Martínez

Resumen:

El objetivo de la presente ponencia es presentar los resultados de mi tesis de maestría titulada: “La radio popular como un espacio de interpelación y reconocimiento entre indígenas e Iglesia: un análisis al caso de Radio Latacunga”, realizada en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede Ecuador, durante el período académico 2010-2012. El interés surge por mi formación como Comunicadora Social con experiencia en radios populares. El objetivo es analizar como la radio, a través de la comunicación popular, fue un medio fundamental para la configuración organizativa de los indígenas. Así como visibilizar la relación Indígenas – Iglesia, institución que atravesó cuestionamientos y que se visibilizaron en los planteamientos de la Teología de la Liberación.

Palabras clave: radio, Iglesia, indígenas.

En Latinoamérica la radio como un medio de educación popular se origina a mediados del siglo XX. Primero en la aldea de Sutatenza, Colombia, en el año de 1947, en donde el párroco Joaquín Salcedo instaló “una elemental estación radiodifusora de corto alcance para llegar a los campesinos algo alejados de su circunscripción con mensajes religiosos. Poco tardó en agregar a la finalidad evangelizadora la intención alfabetizadora.” (Beltrán, 1995, p.2). Otra de las experiencias se produjo en Bolivia y se remonta a la década de los años 1940; sin embargo, es de corta duración, fue para el año de 1952 cuando nacieron emisoras que lograron relevancia en la escena política nacional. Es en el contexto de la Revolución Nacional que surgen las radios sindicales mineras, cuyo objetivo fue denunciar la situación de explotación a la que estaban sometidos cientos de trabajadores. Beltrán (1995) expresa que “con su estrategia de micrófono abierto ponían a los trabajadores y a sus familias a hablar libremente de todos los temas de su interés, a hacer reclamos a las autoridades e inclusive a criticar la conducción sindical” (p. 3).

Un elemento común en las radios denominadas populares es que impulsan proyectos de carácter organizativo y educativo. A continuación se presentará los resultados de la investigación realizada en Ecuador durante el año 2010, y en donde se analizó el caso de Radio Latacunga, ubicada en la provincia de Cotopaxi en la región sierra-centro del país. El objetivo es analizar como la radio se configura como un espacio en el que confluyen demandas que permiten procesos de interpelación y reconocimiento (Mata 2006). Para ello la presente ponencia se dividirá en dos apartados: primero, se hará una reconstrucción social, institucional y política de dos actores considerados fundamentales: el sector indígena y la Iglesia Católica. El segundo apartado presentará la consolidación de dichos actores en sus objetivos evangelizadores y organizativos.

1. LA LUCHA POR LA TIERRA Y LA EDUCACIÓN Y LA IGLESIA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN.

Para comprender las características que adquiere lo popular en la conformación de Radio Latacunga es necesario remitirse al contexto histórico previo. Cotopaxi, fue una región en la que “hasta la reforma

agraria de 1964, puede caracterizarse como una provincia donde predominaba el sistema de hacienda, en el que se había producido un acceso limitado a la tierra para comunidades y pequeños propietarios” (Ibarra y Ospina, 1994, p. 27). Dicha reforma agraria impulsada por una dictadura militar a través de un decreto, firmado el 11 de julio de 1964, se produjo en el marco de la Alianza para el Progreso, un programa fomentado por el Gobierno Estadounidense y cuyo principal fin era desarticular todo tipo de movilizaciones. Estos cambios en la tenencia de la tierra generaron una serie de conflictos con las élites de la serranía ecuatoriana: “Los hacendados serranos no estaban dispuestos a ceder sus propiedades, en parte porque estas se hicieron más rentables gracias al giro de la ganadería lechera. Sin embargo, fue precisamente la pérdida de interés de los peones residentes o huasipungueros la que hizo que los hacendados finalmente aceptaran ciertos cambios en la tierra” (Espinosa, 2010, p. 625). En este contexto, hablar de reforma agraria en un inicio no fue sinónimo de beneficios para los sectores más desposeídos, la razón: se entregaron tierras improductivas ubicadas en los páramos. Lo que se produjo fue el ahondamiento de las situaciones de desigualdad, que desde la época de la conquista la vivían miles de indígenas. Al ser tierras improductivas, muchos campesinos e indígenas prefirieron migrar hacia las ciudades, profundizando la problemática social y económica del país.

El discurso de la junta militar fue que el país tenía que modernizar sus estructuras económicas; sin embargo, según lo menciona Ibarra (1992) “la verdadera intención de los terratenientes fue detener la lucha campesina por la tierra y la presión popular a favor de una reforma agraria radical” (p. 63). Un segundo momento de la reforma agraria ocurre en el Gobierno de Velasco Ibarra en el año de 1970, en donde los campesinos e indígenas tienen la posibilidad de comprar tierras por las cuales pagaban un alquiler, es decir, se eliminaban las formas de inquilinato; pero, lo que ocurrió fue que “se aceleró no solo la compra de parcelas que antes habían pertenecido a grandes haciendas, sino también la expulsión preventiva por parte de los hacendados de los inquilinos de las haciendas” (Espinosa, 2010, p. 645).

En este escenario los campesinos e indígenas que de una u otra manera lograron obtener sus parcelas de tierras iniciaron la conformación de cooperativas y así reemplazar a la vieja estructura organizativa encabezada por el hacendado. Sin embargo, la lucha para estos sectores se tornó más difícil con la llegada de una dictadura militar en 1976, la misma que según menciona el Historiador Carlos Espinosa (2010) “suprimió la redistribución de las tierras y promovió políticas de colonización y generó acciones represivas hacia quienes buscaban la profundización de la reforma agraria. Se dieron hechos como el asesinato de un dirigente campesino del Valle del Chota, tildado de subversivo, así como la detención y desalojo de campesinos, de manera particular en la Provincia de Chimborazo” (p. 646)

Esta serie de situaciones, según explica Dimitri (2010) hizo que:

Organizaciones como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) y la Confederación Kichwa del Ecuador (Ecuarunari), se unieron para consolidar un frente de lucha nacional cuyas reivindicaciones estaban relacionadas con el área rural y la tenencia de la tierra. Algunos de los postulados que se plantearon buscaban (a) abolición de las relaciones de trabajo precario, (b) entrega de los huasipungos en la sierra y parcelas en la costa, (c) legalización y organización de las comunidades indígenas y campesinas. (p. 22)

En este escenario nacional, en la provincia de Cotopaxi aparecen voces que proponían la creación de una organización que los represente y que pueda impulsar la lucha por mejores condiciones de vida para campesinos e indígenas. Según señala Barba (2006) esa aspiración:

Debutaría en aquella reunión realizada en la comuna de Cachi Alto, por el año de 1978, donde varios dirigentes indígenas y campesinos de Pujilí y Salcedo reflexionan sobre la problemática indígena, constituyéndose como ciertos dirigentes lo aclaman: —el año del primer grito de la independencia del pueblo indígena de Cotopaxi (p. 70).

Luego de una serie de encuentros entre los dirigentes de las comunidades de la provincia, en el año de 1980 surge el Movimiento Campesino de Cotopaxi, Barba (2006) explica lo siguiente:

Las reuniones iniciales frecuentemente se las hacía en casas campesinas, pues el movimiento no tenía un local arrendado, ni mucho menos propio. Como resultado de una serie de encuentros posteriores, finalmente en el año de 1980, en la recién inaugurada casa campesina de Pujilí, nace el Movimiento Campesino de Cotopaxi (MCC), denominación que se adopta prescindiendo de lo indígena, porque este término tenía connotaciones de marginación, y se pensaba que atentaba contra la dignidad humana, razón por la cual no podía ser adoptada. Además, se conocía que por aquellos tiempos también los campesinos sufrían la humillación de la explotación, pero como el término "campesino" era considerado por el Movimiento menos estigmatizante, decidió acogerlo como parte de su denominación (p. 71).

El proceso organizativo no fue fácil debido a que persistían rezagos de la hacienda, E. Guerrero (1995) explica que en la parroquia de Zumbahua “existía división, viejos líderes que ejercían el cacicazgo por mucho tiempo en las organizaciones comunitarias, jóvenes indígenas que aspiraban a participar directamente en la vida de la comunidad, líderes que no permitían cambios en las organizaciones” (p. 35). Para enfrentar esta situación la organización indígena decidió implementar una bocina en la feria de Zumbahua que se realizaba todos los sábados. E. Guerrero (2012) comenta que:

Se pasaba lo que habían recogido los educadores indígenas en sus comunidades: cuentos, leyendas, tradiciones, modos de pensar, eso se pasaba en el parlante de Zumbahua, una vez que ya la organización estaba formándose también sirvió como un medio de convocatoria para las reuniones de las organizaciones y de la organización provincial también (Eduardo Guerrero, entrevista).

Esta bocina se colocó en la casa campesina de Zumbahua. Dichos espacios fueron establecidos por la Diócesis de Latacunga que en aquel tiempo estaba presidida por la orden de los Hermanos Salesianos. Las casas campesinas estaban ubicadas en diferentes parroquias de la provincia, y servían de espacios para reuniones, así como de hospedaje para las personas de la comunidad que bajaban desde los páramos para ir a la ciudad. Fueron un punto de apoyo fundamental para levantar el proceso organizativo del sector indígena. En términos de Mendoza (2005) se constituyeron “en un marco social que permitió contener, limitar e inscribir lo que a un grupo le interesa” (p. 5). Por ejemplo, uno de los temas de análisis en sus encuentros fue el tema educativo. La iniciativa de alfabetización que se inició en la comunidad de Cachi Alto, posteriormente se reprodujo a otras comunidades de Cotopaxi.

El problema de la educación era un factor clave a enfrentar, al respecto P. Guerrero (1993) expone sobre el analfabetismo que:

Fue otra estrategia utilizada por la antigua estructura de hacienda para la reproducción de relaciones de dominación. En el caso de Zumbahua, en pleno boom bananero, durante la década de los años 1970 el analfabetismo afectaba al 100% de las mujeres y al 80% de los hombres (p. 54).

Sin la herramienta de la educación, el sector indígena estaba limitado en sus objetivos de organización, más adelante P. Guerrero (1993) señala que:

El analfabetismo, junto con las condiciones de marginalidad social y económica buscaba desfigurar el rostro de esa nueva identidad construida en la lucha por la tierra, así como frenar su capacidad creadora y el ejercicio de su saber y de sus propios recursos culturales. Su identidad hoy debía ser negociada en condiciones distintivas; pero, dentro del mismo marco de dominación impuesto por la vía del mercado. Es por eso que la defensa de su identidad significaba una nueva lucha, una nueva insurgencia; pues lo que estaba en juego era transformar las condiciones que no permitían la afirmación como sí mismos: al analfabetismo y el atraso (p. 54).

En este contexto, tanto las Hermanas Paulinas, como los Padres Salesianos impulsaban la evangelización alquilando espacios en emisoras locales, dicha tarea surgía de las asambleas cristianas efectuadas en diferentes hogares de la ciudad de Latacunga. Sobre ello Ramón (2004) menciona que:

El encuentro entre el pensamiento progresista de la iglesia y el campesinado se da en nivel de la cultura y en el propio idioma, lo cual permitía otra lectura del problema de la tierra: hacerlo desde la conciencia étnica. Pero adicionalmente, la iglesia progresista buscaba romper la estructura de cabecillas que enfrentó a la hacienda, así como, unir el tema de la tierra con el comercio justo y desarrollo dimensiones que no estuvieron en la óptica de la izquierda comunista (p. 189).

Un pensamiento progresista que surge de una serie de cuestionamientos al rol de la Iglesia Católica en el contexto de opresión que vivían los pueblos en América Latina. Y que marcan lo que sería la denominada Teología de la Liberación: es necesario pasar del mero acto contemplativo a prácticas que cambien las estructuras de la sociedad. Dussel (1998) lo explica de la siguiente manera:

La Teología de la Liberación, aunque se origina en élites intelectuales (universitarias y obreras desde 1968), no tiene un ideal de retorno a una identidad pasada, ya que se diferencia críticamente de los grupos de poder cultural, económico, político o religioso, herencia de la antigua Cristiandad que la pone en crisis, e igualmente de las oligarquías, y aún burguesías. Esto es posible por una ruptura o crítica con dichos estamentos hegemónicos...y por un compromiso con las clases, grupos, movimientos populares, de los oprimidos del capitalismo dependiente o excluidos del proceso de globalización modernizadora (p. 22).

Una nueva Iglesia guiada por las reflexiones de la Teología de la Liberación tenía que enfrentar las desigualdades y contradicciones del sistema capitalista. Gustavo Gutiérrez (2009) lo expone así:

Se hace, en efecto, cada vez más evidente que los pueblos latinoamericanos no saldrán de su situación sino mediante una transformación profunda, una revolución social, que cambie radical y cualitativamente las condiciones en que se viven actualmente. Los sectores oprimidos al interior de cada país van tomando conciencia- lentamente, es verdad- de sus intereses de clase y del penoso camino por recorrer hacia la quiebra del actual estado de cosas, y – más lentamente todavía- de lo que implica la construcción de una nueva sociedad (p. 138).

En Ecuador, fue Monseñor Leonidas Proaño quien impulsó los presupuestos de la Teología de la Liberación, la misma que, según explica Vásquez (2011) no es excluyente, sino que “tiene como protagonista a los pobres, quienes tienen la misión de liberar al rico, no eliminarlo físicamente, sino de liberarlo de su riqueza que es producto de una explotación sistemática (pecado social) para así liberarlo de su comportamiento opresor (p. 26). Tal aspiración tuvo como su escenario la lucha por una reforma agraria radical. Monseñor Proaño trabajó en la Provincia de Chimborazo, acompañando a miles de indígenas a quienes se les negaba el acceso a la tierra y por tanto a condiciones justas de vida. Esta iniciativa fue un ejemplo en la Provincia de Cotopaxi, en donde la Iglesia Católica se vio en la necesidad de realizar un proceso de acompañamiento al sector indígena y que tenga como guía a los presupuestos de la Teología de la Liberación.

El papel tradicional de la Iglesia fue ser cómplice de las estructuras de opresión y a la luz de los nuevos postulados tal situación no podía permanecer. Lo que había ocurrido en términos de P. Guerrero (1995) es que la institución eclesiástica formaba parte de una “trilogía local de poder: hacendado-cura-teniente político” (p. 48) que legitimaba las relaciones de dominación.

En este contexto en el que la opción política planteada por la Teología de la Liberación se propuso enfrentar las condiciones de opresión de los pueblos Latinoamericanos, se vio a la comunicación como la estrategia fundamental para impulsar sus objetivos. En la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979) que se realizó en Puebla, México se señala que “la comunicación como acto social vital nace con el hombre mismo y ha sido potenciada en la época

moderna mediante poderosos recursos tecnológicos, por consiguiente la evangelización no puede prescindir, hoy en día, de los medios de comunicación” (p. 224).

Para los teólogos de la liberación los medios de comunicación se constituyen en factores de comunión y que pueden contribuir a la integración latinoamericana. Uno de los aspectos que le inquietaba a la Iglesia Católica fue:

El control de los medios de comunicación social y la manipulación ideológica por parte de los poderes políticos y económicos que se empeñaban en mantener el statu quo, con el cual crear un nuevo orden de dependencia. Los medios de comunicación social se han convertido muchas veces en vehículo de propaganda del materialismo reinante pragmático y consumista y crean en nuestro pueblo falsas expectativas, necesidades ficticias, graves frustraciones y un afán competitivo malsano (III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1979, p. 225).

En medio de este cuestionamiento a los medios de comunicación se encuentra también las bases para lo que sería la llamada comunicación popular. Ese nuevo tipo de comunicación comprendía un repensar a las prácticas ejercidas por los periodistas de los medios comerciales. El documento elaborado por la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979) proponía que:

Los periodistas no siempre se muestran objetivos y honestos en la transmisión de noticias, de manera que son ellos mismos los que a veces manipulan la información, callando, alterando o inventando el contenido de la misma, con gran desorientación de la misma (p. 225).

Estos aspectos propuestos desde la Iglesia Católica aportaron importantes elementos para el ejercicio de nuevas prácticas en la comunicación popular. Y cuyo objetivo principal fue fomentar la misión evangelizadora. “Uno de los criterios que se manejaba para impulsar ese objetivo fue dar prioridad a la formación de la comunicación social tanto al público en general como a todos los agentes de la pastoral” (III Conferencia general del episcopado latinoamericano, 1979, p. 226). La lucha por la tierra que impulsaba el sector indígena, fue acompañada por la Iglesia Católica, que buscaba dejar de ser cómplice de viejas estructuras de opresión. Estos actores y procesos encuentran un espacio para visibilizar sus demandas: la radio.

2. DE ACTOR SOCIAL A LA ESCENA POLÍTICA

En este apartado lo que interesa señalar es cómo en ese contexto ambos actores encontraron en la radio un espacio importante desde donde configurar su presencia a nivel provincial, así como en lo nacional. Y el modo de hacerlo fue a través de un proyecto caracterizado como popular. Lo que ocurrió fue la convergencia de las demandas de los sectores indígenas, al ser “un elemento económicamente explotado, políticamente subordinado y culturalmente oprimido” (Almeida, 1996:167), con los objetivos que planteaba la Iglesia influenciada por los presupuestos de la Teología de la Liberación.

En este escenario, la radio emerge para acompañar el proceso social y político del sector indígena e Iglesia, en términos de Cristina Mata (2006) llegó a ser “una instancia pública de interpelación y reconocimiento”. En este proceso se han identificado tres momentos importantes:

(1) Necesidad de establecer una organización indígena sólida; y el objetivo de la Iglesia por impulsar un proceso de evangelización. Una de los caminos para lograr aquello fue la constitución de las cabinas de grabación radiofónica (CGR), y en donde se creó la figura de reporteros populares quienes cumplían una función fundamental al ser quienes comunicaban las necesidades de sus comunidades a través de las CGR.

(2) La organización indígena logra consolidarse, y uno de los hechos que evidenció aquello fue el levantamiento indígena de los años 90. Más adelante y, según explica Monseñor Mario Ruiz Navas, “sin darse cuenta logran adquirir la fuerza necesaria para hacer su entrada a la vida política del país” (Ruiz, entrevista, 2011). Tal situación, lleva a que las cabinas de grabación radiofónica, que fueron el nexo entre las comunidades indígenas, la radio y la iglesia, pierdan presencia.

(3) La radio implementó nuevas estrategias para no perder el grado de referencialidad que lograron adquirir en la Provincia. A partir del año 2000 se decidió trabajar con niños y niñas de las escuelas rurales: estrategia que tenía dos fines fundamentales (a) contar con nuevos actores, desde la comunidad, para fortalecer el vínculo con la radio, (b) impulsar procesos educativos, a través de los cuales formar nuevos líderes que fortalezcan a la organización indígena.

Entonces, en un primer momento lo popular está asociado al objetivo evangelizador de la Iglesia, a la par de un proceso organizativo del pueblo indígena. En su segundo momento, con la consolidación del sector indígena, hay una relación de mutua constitución entre lo popular y lo político. Y, en un tercer momento, emergen nuevos actores: niños y niñas, y en el que el discurso de lo popular mantiene el objetivo de organización; sin embargo, el vínculo de la radio con la comunidad ha cambiado: su base social presenta nuevas características y demandas.

En el primer momento de constitución de la radio un elemento importante fue la programación en Kichwa. Es decir, la comunicación radiofónica le permite al sector indígena articular un proyecto de reivindicación étnica y enfrentar la situación de opresión política, económica y cultural. Precisamente, un proyecto organizativo debía tener como centro el devolver el valor a su lengua original, y que le había sido arrebatada desde la época de la invasión española. P. Guerrero (1995) lo explica de la siguiente manera:

En la racionalidad del mundo andino, el lenguaje no es una categoría abstracta que hace posible sólo la interacción social, sino un recurso a través del cual se va generando una riqueza de significaciones que permiten una mayor comprensión de su realidad social y cultural, para la construcción de su propio rostro de identidad así como de apertura para la interacción con el otro. El lenguaje como producción socio cultural afirma su conciencia colectiva, pues también a través del diálogo comunitario, avanzan a la búsqueda de sus problemas vitales. (p. 54)

A partir de la revalorización de la lengua Kichwa, así como de los procesos de alfabetización que impulsó la Diócesis de Latacunga, el sector indígena pudo contar con los elementos para poder organizarse. La radio fue el elemento articulador de estos procesos. Mata (2006) explica que tal situación se produce por lo siguiente:

Esta cercanía se había generado porque la radio logró plegarse a su cotidianeidad, es decir, fue capaz de hacer visibles en las imágenes elaboradas por otros, unos modos populares de sentir y pensar, de expresarse y reconocerse, de actuar entre sí y frente a los demás que pueden ser fuente de autoreconocimiento, pero también – y a veces al mismo tiempo- fuente de indiferenciación. (p. 291).

En términos de Canclini (1985) tal situación puede comprenderse en términos de consumo, definido como aquello que “abarca los procesos sociales de apropiación de los productos, y por tanto, de lucha entre las clases por participar en la distribución y hacer presentes sus demandas en la planeación social” (p. 159). Este proceso tuvo como uno de sus lugares centrales a las cabinas de grabación radiofónica, que en términos de Mendoza (2005) “los marcos sociales” (p. 4) fundamentales para (1) generar el sentido de grupo en el sector indígena, así como para (2) permitir a la radio la construcción de un proyecto popular

Las cabinas de grabación radiofónica se configuran como espacios en donde “se libra la lucha por el consenso, es decir, donde están presentes aunque de manera desigual las ofertas de sentido realizadas desde el poder y las demandas provenientes de los sectores subalternos” (Mata, 2006, p. 291). En suma, las cabinas se constituyen en espacios fundamentales de comunicación para la radio con el consecuente fortalecimiento de la organización indígena, y al mismo tiempo la Iglesia Católica cumplía sus objetivos evangelizadores.

La construcción de lo popular, entendida como una red de procesos (Canclini, 1985, p. 16) se apoyó en los espacios de las cabinas de grabación radiofónica con la finalidad de “contener acontecimientos y construir recuerdos, además que se han configurado de acuerdo a las necesidades de cada grupo social” (Mendoza, 2005, p. 6). En un primer momento estos espacios ayudaron a la organización y consolidación del Movimiento Indígena. En los últimos años ese escenario se ha modificado y lo popular es una construcción a cargo de la radio, guiada bajo los principios de evangelización de la Iglesia; pero, sin una presencia tan activa del sector indígena como fue en la década de los años 70, 80 y 90. Lo que ocurrió, según el actual Obispo de la Diócesis de Latacunga Victoriano Naranjo, es que el sector indígena se independizó.

El Movimiento indígena y campesino de Cotopaxi (MICC) al haber logrado relevancia en la escena política local y nacional se propuso crear su propio medio de comunicación, es así como en el año 2009 nace TV. MICC. Uno de los aspectos que valora el dirigente indígena Gonzalo Rojas, es que hoy la son ellos “quienes realizan directamente dichas producciones y sin intermediarios además no sólo se oye, sino que se mira, tenemos la imagen” (Gonzalo Rojas, entrevista, 2012). También según su lectura del cambio en las relaciones radio-iglesia-sector indígena es que cuando nace la radio, y por dos décadas, el MICC tenía voz y voto en las decisiones de la programación; sin embargo, tras algunas diferencias con el entonces Obispo Mayorga, y más adelante con el apareamiento de Pachakutik, se pierde capacidad de decisión y sienten que sus opiniones no tienen mayor incidencia en el proyecto comunicacional de la radio.

De esta realidad, está consciente Monseñor Victoriana Naranjo para quien es notorio que el sector indígena se ha independizado de la Iglesia, por el tema organizativo que maneja el MICC a través de Pachakutik:

Y nosotros como Iglesia no hemos puesto mayor empeño en acompañarles en el caminar del mundo indígena, hemos dejado que ellos caminen, si bien sigue el programa Kichwa en a.m; pero, ya no tiene la fuerza que tenía antes, diríamos una relación íntima, ahora es la evangelización al mundo indígena, pero, no se trabaja con el mundo indígena y eso es diferente, es decir, antes se trabajaba con el mundo indígena a través de los reporteros, y ahora nosotros les damos el mensaje de evangelización; pero, ya no es cómo antes un trabajo conjunto (Naranjo, entrevista, 2012).

Frente a esta realidad el proyecto comunicacional de Radio Latacunga busca articularse (1) con las bases indígenas, y (2) con los niños y niñas de los centros educativos comunitarios (CEC), entonces el fenómeno que se produce es la disputa por un acercamiento a los sectores indígenas, en razón de que fueron los elementos iniciales que le permitieron a la radio configurarse su protagonismo en la escena local y nacional.

En esta dinámica nace la radio y acompaña el proceso social y político del sector indígena y campesino de la provincia de Cotopaxi, y a través de diferentes estrategias llega a convertirse en un espacio para la proyección política, cultural y económica de esos sectores. En este medio de comunicación se ponen en juego los marcos sociales y, por tanto, la configuración de una memoria colectiva. A través de las estrategias implementadas por la radio lo que se sucede “es que se mantiene, se limita y se inscribe lo que a los actores involucrados les interesa” (Mendoza, 2005, p. 5). Tal situación no significa que al interior del marco no se produzcan una serie de negociaciones, que se refleja en el ajuste a sus lógicas de acción. Tales dinámicas se expresan en la radio a través de

“continuidades y fracturas entre el discurso mediático y los sujetos consumidores, o con más precisión, entre sus modos de pensarse y actuar” (Mata, 2006, p. 289). La comunicación radiofónica fue capaz de producir identidad, reconocimiento y organización. El marco social del lenguaje fue la base de aquello: la recuperación de la palabra, que fue más allá de usar un micrófono, se abrió a través de la programación en Kichwa. De esta manera, “el lenguaje es visto como una fuente vital para la construcción de memoria, porque permite interiorizar la cultura y sus significados” (Mendoza, 2005, p. 7).

Con la consolidación del movimiento indígena, y la fundación de su propio medio de comunicación. TV. MICC, el actor fundamental para la construcción de un proyecto radiofónico popular: el sector indígena, tiene un nuevo espacio para visibilizar sus demandas. La base fundamental que alimenta un proyecto caracterizado como popular es “la idea de servicio y cooperación” (Mata, 2006, p. 290). Sí el sector indígena no lo encuentra en un medio de comunicación, será difícil que sea participe de ese proyecto. Actualmente, la radio y la Iglesia Católica creen que será necesario retomar el vínculo a través de los niños y niñas de las escuelas rurales. El proceso de interpelación y reconocimiento se lo intentará hacer a través de nuevos actores y estrategias.

BIBLIOGRAFÍA

Barba, Oscar. (2006) Participación ciudadana en Cotopaxi. Análisis crítico sobre su construcción en la última década. Tesis de maestría no publicada. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sede Ecuador.

Bebbington, Anthony; y Ramón, Galo. (1992) Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad. Editorial Abya-Yala: Quito

Cabrera, Y. (2013) La radio popular como un espacio de interpelación y reconocimiento entre indígenas e Iglesia: un análisis al caso de Radio Latacunga. Tesis de maestría no publicada. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sede Ecuador.

Canclini, Néstor García. Gramsci y las culturas populares en América Latina. Documento en PDF.

Dimitri, Fausto (2010). Paradojas y desencantos del movimiento indígena en el sistema político ecuatoriano. El caso del movimiento Pachakutik. Tesis de maestría no publicada. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sede Ecuador.

Dussel, Enrique. (1983) Historia General de la Iglesia en América Latina. Ediciones Sígueme.

Espinosa, Carlos. (2010) Historia del Ecuador. Lexus Editores. Barcelona

Gutiérrez, Gustavo. (2009). Teología de la Liberación: perspectivas. Ediciones Sígueme: Salamanca

Guerrero, Patricio. (1993) El saber del mundo de los cóndores: identidad e insurgencia de la cultura andina. Ediciones Abya – Yala: Quito

Ibarra, Alicia. (1992) Los Indígenas y el Estado en el Ecuador. Editorial Abya- Yala: Quito

Ibarra, Hernán y Pablo Ospina (1994). Cambios agrarios y tenencia de la tierra en Cotopaxi. FEPP. Cuadernos de Investigación 3: Quito

Mata, María Cristina. (2006) Radio: memorias de la recepción. Aproximaciones a la identidad de los sectores populares pp. 287-317 **en Sunkel, Guillermo. Coord. (2006)** El consumo cultural en América Latina: construcción teórica y líneas de investigación. Convenio Andrés Bello: Bogotá 535. P

Mendoza, Jorge. (2005) Exordio a la memoria colectiva y al olvido social. Athenea Digital: Iztapalapa.

Proaño. Leonidas. (1990). El Profeta del Pueblo. Selección de sus textos. Fundación del Pueblo Indio del Ecuador. Quito.

Silva, Sergio. (2009) La Teología de la Liberación. Pontificia Universidad Católica de Chile. Teología y Vida. Vol. L

Stavenhagen, Rodolfo. (1989). Cultura popular y creación intelectual. (Coordinado por Pablo González Casanova). Siglo veintiuno editores. México D.F 90

DOCUMENTOS

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla. 23 de marzo de 1979

“Radio Latacunga: 25 años acompañando la organización y lucha indígena. Radio Latacunga. (2011)

Radio Latacunga: comunicación participativa y evangelización. (1995)

Vásquez, Werner. (2011). Religiosidad y Liberación: La Teología de la Liberación en América Latina.

Beltrán, Ramiro. (1995). Comunicación para la democracia: la radio popular y educativa en América Latina. Festival de Radioapasionados y Televisonarios de América Latina y el Caribe. Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL). Quito – Ecuador.

ENTREVISTAS

Gavino Vargas. 16 de febrero del 2012. Abril 2012. Latacunga

Eduardo Guerrero. Marzo del 2012. Abril 2012. Julio 2012. Latacunga

Monseñor Mario Ruiz Navas. 2011. Latacunga

Monseñor Mario Ruiz Navas, Julio 2012. Pujilí

Juan Rivera. Julio 2012. Pujilí

Monseñor Victoriano Naranjo. Julio 2012. Latacunga

Gonzalo Rojas. Julio 2012