

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

**DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES Y COMUNICACIÓN
CONVOCATORIA 2010-2012**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN EN
OPINIÓN PÚBLICA**

**LA RADIO Y EL PROCESO ORGANIZATIVO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA
EN CHIMBORAZO EN LOS HITOS HISTÓRICOS DE 1990, 1994 Y 2000**

JOSÉ MANUEL PARCO YUQUILEMA

ABRIL, 2015.

DEDICATORIA

Ñuka kuyashka maman, ñuka kuyashka taytaman, tukuy ñuka panikunaman wawkinaman, mashakunamanpash, mana yapa kullkiyuk kashpapash kunan pachakaman kikinkunapa kuyayway, yuyaywan yanapashpa katishkamanta. Kay taripay killaykayta kankunaman kamarini, mana kullkiyuk kashpapash, yachashpa, wiñarishpa watan watan katikunimi, shuk yachayta tukuchipi, ñukawan kushiyaripankichik.

A mi apreciada madre, a mi querido padre, a mis hermanas, hermanos y mis cuñados, al pueblo puruwá, lleno de sabiduría y emprendimiento social, cultural, político y económico, ofrendo esta investigación fruto de una lucha constante por avanzar en la crianza de la sabiduría. Espero poder compartir mi alegría con ustedes.

AGRADECIMIENTO

Un agradecimiento especial a la comunidad de Puchi Guallavin y a la COMICH; al ERPE y a Radio la Voz de Colta- CONPOCIECH, por brindar las facilidades para realizar la investigación; al CODENPE, por otorgar la beca para continuar este anhelo de superación profesional. *yupaychani!*

A la prestigiosa Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO, esencia de la sabiduría, donde tuve la oportunidad de cumplir con una de mis aspiraciones. Al maestro Dr. Mauro Cerbino, asesor de la Tesis, por su apoyo con su sabiduría y paciencia en cumplir esta investigación.

A mi querida amiga y compañera, y a todos mis amigos y amigas que brindaron su energía y cariño para poder finalizar esta noble tarea de estudiar para servir mejor y ser útil en la sociedad.

ÍNDICE

Contenidos	Páginas
RESUMEN	4
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I	
ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA Y LA RADIO ERPE Y LA VOZ DEL COLTA	
Conceptualización de la organización política.....	14
Construcción de la identidad cultural desde la radio.	23
Concepto sobre la radio comunitaria y popular.	27
La radio y su evolución en la religión católica y evangélica.	35
CAPÍTULO II	
LA PARTICIPACIÓN DE LA RADIO EN LOS HITOS HISTÓRICOS DE 1990, 1994, 2000	
Reseña histórica de la radio.	46
La participación de la radio en el levantamiento indígena de mayo – junio del 1990... 55	
La participación de la radio en el levantamiento indígena de junio de 1994.....	70
La participación de la radio en el levantamiento indígena de enero de 2000.....	84
CAPÍTULO III	
APORTE DE LAS RADIOS INDÍGENAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA	
Relación entre la organización y las radios.....	97
La relación de la pastoral y las comunidades indígenas.....	103
La comunicación y la espiritualidad andina.....	110
CAPÍTULO IV	
CONSTRUCCIÓN DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL	
La interculturalidad en la radio.....	120
Acercamiento al dialogo de comunicación intercultural.....	132
Conclusiones.....	141
BIBLIOGRAFIA	
ANEXOS	

RESUMEN

La presente investigación trata sobre “*La radio y el proceso organizativo del movimiento indígena en Chimborazo en los hitos históricos de 1990, 1994 y 2000*”. Enfocada a la experiencia de la Radio ERPE y la Radio La Voz de Colta, un aporte en la construcción social del movimiento indígena, así como en la disputa de espacios públicos entre las religiones católica y evangélica, a través del uso de la radio y el nivel de involucramiento de las familias con la radio en las grandes movilizaciones sociales.

La profundización del temario se desarrolla utilizando la metodología en base al perfil de investigación como guía de la indagación, para obtener los resultados cualitativos a través de la revisión minuciosa del material bibliográfico, entrevistas en profundidad y análisis de los apuntes de los comunicadores de aquellas épocas de acuerdo al esquema de contenidos básicos establecidos para el marco teórico.

La investigación se divide en cinco capítulos: Antecedentes históricos del movimiento indígena y la radio; Aporte de la radio en el proceso de los hitos históricos del movimiento indígena en junio de 1990, junio de 1994 y enero de 2000; Aporte de las radios indígenas en la construcción de la organización comunitaria; La construcción de la comunicación intercultural y, finalmente, conclusiones de la investigación.

El primer capítulo se refiere a los antecedentes históricos del movimiento indígena y la radio, en base a la conceptualización de la organización social con enfoque intercultural, así como en el debate de la identidad cultural del movimiento indígena generado desde el espacio de la radio y de la pastoral indígena. Se realiza un acercamiento a la teorización de la “radio comunitaria y popular” desde la experiencia de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, ERPE, y la radio La Voz de Colta, de la Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo, AIIECH.

En el segundo capítulo, describo y analizo la participación de la radio en los tres levantamientos indígenas en Chimborazo, principalmente en el proceso de los hitos históricos del movimiento indígena en junio de 1990, junio de 1994 y enero de 2000, la participación de la radio ERPE y Radio La Voz de AIIECH, y adicionalmente la disputa de los espacios políticos entre las dos organizaciones de carácter social y religioso.

En el tercer capítulo sintetizo el análisis desde la religión, enfocando el aporte de las radios indígenas en la construcción de la organización comunitaria precisamente en referencia a la relación entre la organización y las radios, así como a la relación de la pastoral y las comunidades indígenas desde la espiritualidad indígena kichwa.

El cuarto capítulo se refiere a la construcción de la comunicación intercultural como una propuesta progresista del movimiento indígena, afianzada en el diálogo entre las sabidurías o conocimientos del occidente y los de los andes del pueblo kichwa; se enfoca la teorización de la comunicación y la diversidad cultural en el marco del acercamiento a la generación de la política de comunicación intercultural, y se realiza un breve análisis sobre el acceso a los instrumentos de los medios de comunicación por parte de los pueblos indígenas.

INTRODUCCIÓN

Ecuador es un país diverso en cultura, idiomas, códigos de comunicación y cosmovisión, de tal manera frente a esta realidad de la diversidad el Estado ecuatoriano a través de la Constitución de 2008 en su Art. 1 reconoce al país como “un Estado plurinacional e intercultural y de derechos” [...]. Según esta interpretación, se podría tener una diversidad de comunicación de acuerdo a la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades, lo cual pone en debate la comunicación desde la perspectiva de los conceptos de la interculturalidad, la diversidad y la pluralidad.

En medio de esta realidad ecuatoriana, el presente trabajo de investigación tiene su propia característica, enmarcada dentro de la comunicación y colaboración a nivel de la familia, la organización, la comunidad, la iglesia, y su actuación en un determinado espacio y tiempo, con enfoque intercultural en los contenidos e incluso en el lenguaje.

Este trabajo recoge una bibliografía que le permite analizar desde conceptos teóricos los ejes de la investigación para comprender los antecedentes históricos del movimiento indígena y la radio; para analizar el aporte de las dos emisoras antes mencionadas en los hitos históricos del movimiento indígena de 1990, 1994 y 2000 y en la construcción de la organización comunitaria; así como para iniciar la construcción de una comunicación intercultural, a pesar de la insuficiencia en la conceptualización epistemológica de la comunicación intercultural en América Latina. En este sentido, se hace el esfuerzo por incorporar categorías desde una visión diferente a la de la academia tradicional. Y es aquí donde esta tesis tiene su mayor aporte a la academia, analizando desde una mirada kichwa una serie de aspectos históricos y comunicativos.

En la actualidad hay muchas inquietudes sobre el papel de la radio comunitaria y la radio popular, por ejemplo: ¿ERPE y La Voz de Colta contribuyeron a la construcción social del movimiento indígena y a su organización comunitaria, sobre todo a la luz de los tres hechos históricos puntuales de 1990, 1992 y 2000? ¿Las radios administradas por la comunidad

religiosa serán de carácter comunitario o al servicio de la comunidad? ¿Cuál fue la relación entre la organización y la radio para plantear propuestas políticas del movimiento indígena? ¿Qué papel ha desempeñado la radio comunitario y popular en las sociedades latinoamericanas? ¿Los procesos comunicativos que emprendieron las dos emisoras generaron una real comunicación intercultural? ¿Cuál es la diferencia entre la denominada radio popular y la radio comunitaria? Las respuestas no resultan fáciles.

En todo caso y de modo general puede decir que la radio ha jugado un papel crucial en los procesos que las comunidades indígenas han atravesado en la historia contemporánea del Ecuador; infortunadamente, la proliferación de medios de comunicación como la televisión, el teléfono celular y la internet, van dejando atrás a ese medio que caminó de la mano con los levantamientos indígenas y sus procesos organizativos.

Sin embargo, la radio tuvo su etapa vinculada con las organizaciones indígenas desde la década de los 1980, siendo una herramienta de concienciación, comunicación y acompañamiento a las organizaciones sociales. Esto ocurrió a través de la producción de los contenidos que promovían la construcción de la organización, educación, liberación y la evangelización de los pueblos indígenas. Esta temática fue abordada desde el discurso social y masificada mediante la radio, lo que permite consolidar el poder político, cultural y social del movimiento indígena de Chimborazo.

En base a lo expuesto, interesa conocer la relación de la radio y la organización indígena, discusión que merece un espacio de investigación, puesto que muy poco o nada se conoce sobre trabajos en estos campos, con un énfasis en los pueblos indígenas, cuando las radios denominadas populares, educativas y comunitarias han sido las orientadoras en el crecimiento cultural de los pueblos indígenas, como en procesos de alfabetización, en construcción de conciencia social, y en las últimas décadas en la promoción de la ciudadanización de los miembros de las comunidades, pueblos y nacionalidades.

Este es un trabajo que recoge episodios relevantes alrededor del aporte de la radiodifusión en la constitución del movimiento indígena como actor social desde la perspectiva de su identidad, lengua y cultura, así como de los levantamientos indígenas de 1990, 1994 y 2000, muy aleccionadores para la historia ecuatoriana. Destaca de momentos que no han sido considerados en los relatos históricos sobre esa misma temática y menos aún desde una interpretación kichwa. Entonces, esta investigación pretende demostrar de manera cualitativa el aporte de las radios en el proceso de construcción del movimiento indígena en la provincia de Chimborazo, acompañado por los comunicadores kichwas en la década de los noventa, desde Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, ERPE, y Radio La Voz de Colta.

Los dos sistemas de radio tienen su propia característica, contextos históricos y su vertiente religiosa. Por ejemplo, la radio La Voz de la AIIECH, conocida como Radio Colta, promovió la consolidación de la organización de las iglesias evangélicas y asociaciones evangélicas, mientras que ERPE o escuelas radiofónicas se caracteriza por su programación cultural, musical y acompañamiento a las organizaciones comunitarias. Esta diferenciación permite comparar las dos radios; de alguna manera, en el caso de ERPE han participado los indígenas en la programación kichwa, considerando que desde su inicio fue manejada por la Iglesia Católica y luego por los trabajadores de la radio, por lo que no se puede decir que fue dirigida solo por los indígenas. En este contexto, la investigación se refiere a la programación kichwa, manejada por los directivos y comunicadores que laboraron en ese año.

La radio tiene un proceso histórico a nivel nacional e internacional como es el caso de la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER), “que fue creada en 1972, con 18 radios de la Iglesia Católica. Su principal trabajo fue la alfabetización a distancia, especialmente en el campo” (Informe ALER 2010). La Asociación surge con la finalidad de mejorar la planificación y evaluación de los programas educativos, capacitar al personal de las emisoras y encontrar apoyo económico internacional.

La etapa de la radio puramente educativa pronto se transformó en la asociación de radios populares. Frente a la situación de pobreza que vivía América Latina, el ascenso de las luchas populares, la radicalización de cierto sector de la iglesia, la insurgencia revolucionaria en unos países, el avance de los partidos de izquierda, y la lucha contra regímenes dictatoriales que se iban imponiendo, las radios contribuyeron a este cambio, a despertar el espíritu de lucha y la necesidad de solidificar la organización.

Sin embargo, en la actualidad la relación de la radio con la organización comunitaria es cada vez más distante, perdiendo su rol de mediador y su papel educativo. En Ecuador no se ha hecho una reflexión sobre las radios comunitarias y la propiedad de los medios que pertenecen a la iglesia católica y a la evangélica, cuya audiencia principalmente es la población indígena. La radio se ha convertido en transmisión de música, noticias, eventos, descuidando el proceso formativo de reflexión en los procesos organizativos comunitarios. Pero no hay que desconocer el productivo trabajo en el caso de ERPE con las comunidades a través de los proyectos de desarrollo; cómo no recordar las campañas de forestación, captación de agua de consumo doméstico a través del proyecto de Visión Mundial en el año 1986, construcción de terrazas de cultivos e incorporación de productos químicos para cultivo de papas promovido desde la Radio La Voz de Colta entre otras cosas. Estos hechos fueron los que en otro tiempo hicieron de este medio uno de los más populares y benéficos para las comunidades apartadas.

Delimitación del problema

Esta investigación teoriza la relación de la radio con la organización social, desde los ámbitos cultural, político y religioso en los tres hitos históricos: en junio de 1990, relacionado con el primer levantamiento indígena; en junio de 1994, con la movilización por la reforma agraria y la lucha por el agua; y finalmente en enero de 2000, con la participación en el derrocamiento de Jamil Mahuad. Se analizan, principalmente, los materiales generados dos semanas antes y dos semanas después de estos hechos históricos, prestando atención a los discursos transmitidos y a las producciones desarrolladas en torno a estas coyunturas.

El presente estudio sociológico permite conocer el aporte de las radios de propiedad privada de las iglesias en el proceso organizativo y la recuperación de la identidad cultural del movimiento indígena en la provincia de Chimborazo, su enfoque comunicacional y su relación con la organización en las comunidades indígenas. Esta investigación se efectúa en toma a la radio de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, ERPE, que ha sido dirigida por la Iglesia Católica de la diócesis de la Curia de Riobamba, actualmente administrada por la Fundación Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, ERPE; y a la Radio La Voz de Colta, cuya propietaria es la AIIIECH, que actualmente se denomina Confederación de Pueblos, Organizaciones, Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo, CONPOCIIIECH.

Justificación

Dentro de la comunicación, la radio es una herramienta de transmisión de información, mensajes y concienciación. Además resulta ser una compañía, y una vía para la expresión. Cuando existen estas cualidades de la radio, es importante conocer su relación con la organización, social y la forma en que interactúa en los procesos culturales, políticos y sociales, específicamente en las comunidades indígenas de Chimborazo.

Sin embargo, existe una falencia en la sistematización de la comprensión social sobre la radio popular y la radio comunitaria, sus diferentes etapas y el aporte a la comunicación desde los pueblos indígenas para la construcción de la comunicación intercultural, en el nuevo contexto social y la diversidad cultural en el país y Latinoamérica. Pese a que la radio es un medio históricamente relevante, corre el riesgo de ser sustituido por otras herramientas de comunicación como la televisión y la internet.

La radio jugó un papel importante en la consolidación de las organizaciones populares a través de programas que contribuían a la toma de conciencia de la realidad indígena y de su rol en la toma de decisiones políticas; fruto de ello, el movimiento indígena ha sido un actor social desde la década de 1990 en el Estado ecuatoriano.

En los años 90 las radios comunitarias adscritas a la Iglesia fueron una pieza clave en el proceso organizativo, de reivindicación cultural, de escolarización a través de la alfabetización en las comunidades indígenas, siendo un aporte fundamental en el crecimiento y agrupación de las organizaciones. Además, debe señalarse si bien existen investigaciones desde la experiencia radial de ALER, AMARC y CIESPAL, sin embargo no recogen el proceso histórico de las radios y su aporte al movimiento indígena principalmente en los hitos históricos mencionados y la contribución de los saberes desde las comunidades para la producción de los mensajes.

La importancia de estudiar este tema imprime un nivel de pertinencia dentro de dicho contexto, sobre los ámbitos de relación, comunicación y colaboración entre estas dos instituciones. Este modelo considera a la familia como microsistema, con su papel fundamental en la socialización primaria, y a la radio como meso-sistema, con su función orientadora, difusora y de acompañamiento.

Desde una concepción sociológica, existe una relación de la radio con la sociedad y los movimientos sociales como actores políticos del cambio. Pese a que las radios tienen poder de llegar con la información a la sociedad indígena, no tienen el poder para incidir en los cambios estructurales, movilizar y protagonizar los cambios.

La pertinencia de este proyecto de investigación está en que permite conocer la situación actual de las radios comunitaria y de las organizaciones, la participación de la audiencia como actores y generadores de la opinión pública desde la acción colectiva. El interés es poder reconocer la labor que las radios han desarrollado en las comunidades y el aporte comunicacional al fortalecimiento cultural, político, religioso y social del movimiento indígena.

Esta búsqueda parte de una hipótesis que ya se ha venido desarrollando, pues la radio ha influenciado en la consolidación de la propuesta del movimiento indígena en los

tres momentos históricos señalados, y las dos radios mencionadas han aportado a la construcción de la identidad cultural y la participación política del movimiento indígena de Chimborazo. La radio tiene por principio entretener a más de educar con las reflexiones, para que se trascienda los hechos discursivos en temas como la identidad o la revalorización de las sabidurías indígenas.

Metodología aplicada

La metodología se basó en la recopilación y sistematización de los materiales existentes, así como en entrevistas en profundidad a varias personas, la elaboración de guías para las entrevistas a profundidad que incluyeron temas tecnológicos, los sentidos que impulsaron a la labor comunicativa en las radios (lo que se denomina como políticas), las memorias sobre los levantamientos indígenas y la labor que cumplieron las emisoras, la relación entre la comunidad y las emisoras y la forma como funcionó la comunicación en esos hechos históricos. Sobre la base de esas guías hace entrevistas a profundidad a 20 personas, todas ellas pertinentes con los temas tratados.

Sobre todo se enfocó en la teoría sociológica, que faculta el empleo de la metodología de investigación cualitativa, a través de historias de vida, para recopilar los testimonios de los principales líderes que relatan los recuerdos vividos sobre la crueldad patronal y el rol de los comunicadores de la radio, principalmente de los kichwa hablantes, en los tres momentos trascendentales de la organización. Estos testimonios nos llevan a la época de los hechos, con una clara distinción sobre los dos grupos: indígenas y blancos-mestizos, quienes presentan diferentes intereses y conflictos interétnicos.

En la investigación se tomó el texto de Elizabeth Jelin, que recoge los dos enfoques de investigación de Przeworski, por un lado: “a los individuos como depositarios de las relaciones sociales que son interiorizados [...] todas las personas expuestas a las normas sociales”, y por otro lado se concibe “las relaciones sociales como estructura de opciones [...] que ocupan lugares particulares del espacio social” (Jelin 1986, 109). En este tipo de

investigación las condiciones y relaciones sociales se encarnan en un sujeto social con identidad propia.

La técnica “historias de vida” se utilizó con la finalidad de recoger el sentido de los hechos sociales populares, para obtener una historia hecha con testimonios de los propios representantes desde el enfoque comunicacional en relación con los actuantes sociales de la organización, tomando la referencia de Atkinson: “El principal objetivo debería ser describir qué sucede en el lugar, cómo la gente involucrada entiende sus propias acciones y las de los otros, y el contexto en el que la acción sucede” (Atkinson,1995: 19-20), con este enfoque de la investigación cualitativa se desarrollaron todas las entrevistas.

Otro de los factores que se privilegia es el testimonio oral: la población indígena estudiada habla y entiende el kichwa, pero también habla español. En este sentido, el método biográfico, considera al conjunto de técnicas metodológicas, basadas en la indagación no estructurada de las historias de vida, relatadas por los propios sujetos. Se considera necesaria esta tarea de reconstrucción de los aportes de la radio y de la organización comunitaria desde el acompañamiento de la radio, es decir, lo que no está relatado en los textos.

La población investigada ha sido seleccionada de acuerdo a las temáticas aquí abordadas, por su experticia, su relación a los temas y el protagonismo en los hitos históricos mencionados. En cuanto al aporte de la radio ERPE, en los tres hitos históricos, se entrevistó en profundidad a Rubén Viñán, Manuela Cuji, Juan Pérez, Eduardo Yuquilema y Bélgica Chela; a los comunicadores de Radio Colta: Alfredo Guamán, Basilio Malán, Manuel Bueno, Marco Murillo y Julián Guamán; mientras en el ámbito cultural y político a Luis Macas, Tayta Mariano Gusñay, José Lligalo, Luis Maldonado, Enrique Cachiguango, Jaime Pilatuña, Valeria Anaguarqui, Delfín Tenesaca, P. Julio Gortaire, S.J. Modesto Arieta, Arturo Muyulema, Marco Murillo, Julián Guamán, Pastor Pablo Guachilema y Mario Bustos.

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA. LA RADIO ERPE Y LA VOZ DE AIECH

Conceptualización de la organización política en el movimiento indígena.

La comprensión de la organización social y política no solo se reduce a la acción de la política electoral, sino también a la forma del proceso de construcción del movimiento social, referente a la conformación social, política, económica, cultural y espiritual del movimiento indígena, actualmente reconocido en la Constitución ecuatoriana como pueblos y nacionalidades.

Charles Tilly, en su texto *Conflicto político y cambio social* (1998), citando a Kornhauser William, señala dos factores centrales que promueven a los grandes movimientos populares: “la ideología y el liderazgo”, los cuales dinamizan a la sociedad e interactúan en un espacio y tiempo desde su propia dinámica, usos y costumbres. Así, el movimiento indígena genera su propio proceso político, enmarcado en la reivindicación cultural y los derechos de un pueblo excluido del poder político, pero que se encuentra organizado con una estructura social propia.

Este cambio social no consiste exclusivamente en aglutinar personas, sino en apropiarse del poder desde la sabiduría milenaria de los pueblos originarios, “cada uno de los cuales sigue su propia lógica individual [...] a veces se parecen a los ríos y funcionan de manera unitaria” (Tilly, 1998: 27). Justamente se efectuó esa lucha con su propia identidad frente a un Estado uninacional y colonial. Esta visión del movimiento indígena reconstruye una relación social basada en la interculturalidad, criticando la unicidad cultural y la dominación ideológica, sin afán de construir un nuevo Estado, sino de funcionar diversamente dentro de un único orden estatal.

La lógica de la política hasta entonces estuvo homogeneizada en un grupo de élite económica ecuatoriano. Revisando los procesos históricos, como señala Bustamante en el libro *Los indios y el Estado-país*, en el caso de los incas el sistema político no era de control, sino de una articulación basada en *sikis – suyus* (región, extremos o estrellas de ocho puntas). “El imperio inca, por ejemplo, si bien tenía una estructura política unificadora, poseía una dinámica que no negaba la diversidad sino que desarrollaba una compleja relación de asimilación y mantenimiento de una relación de diversidad reconociendo la diversidad de las culturas” (Bustamante, 1993: 89).

La lógica de vivencia política y organizativa instituida desde occidente, concibe tres formas de organización, a saber: organizaciones civiles, gubernamentales y empresariales. Por su parte, las organizaciones sociales están integradas por personas y familias que se comunican y están dispuestas a actuar de forma coordinada para lograr su misión, siguiendo las normas, reglamentos o el valor de la palabra, lineamientos que han sido establecidos para el cumplimiento de propósitos o soluciones de necesidades, ya sea en la calidad de movimientos, sindicatos, clubes deportivos y ONG.

A su vez las organizaciones creadas por el Estado para desarrollar tareas sociales, conocidas como organizaciones gubernamentales, son dirigidas desde el gobierno y se financian con fondos públicos. Además, podemos referirnos al término organización de empresas, que hace referencia a la estructura organizativa del trabajo en el ámbito empresarial utilitario privado.

Esta estructura organizativa sobre la que está constituida la sociedad occidental rompe con el esquema holístico del crecimiento del *ayllu*: la comunidad. El movimiento indígena tiene su propia estructura organizativa en los ámbitos económico, político, cultural, educativo y comunicativo, como ejes centrales de generación de la vida, así como afirma Javier Lajo, en su texto *Kapak Ñan*, sustentado en la dualidad *hanak*–parte alta y *uray* parte baja, *warmi* mujer y *kari* hombre/varón, *hatun tayta* abuelo y *wamra* –joven. Esta forma de relación hace que exista una organización social y política propia, que

merece el reconocimiento del Estado y de las comunidades blancas y mestizas con las que el indígena convive en los territorios nacionales.

El proceso organizativo no solo está limitado a la búsqueda de un propósito, sino que se refiere a la vida misma, particularmente las comunidades desarrollan una práctica grupal en la que se busca establecer acuerdos, mediante “el cabildeo” entre la parte baja y la parte alta, el cual aporta a un buen ejercicio de gobernabilidad en las organizaciones. Por lo tanto, es fundamental en la organización la relación geográfica y cultural, factores que interactúan de manera equivalente, llamados en kichwa *ishkantín* o *yanantín*, y serían la complementariedad fundamentada en los cuatro sistemas, a saber: *atíy* –la política, *ruray* –lo económico, *munay* –la espiritualidad y *yachay* –lo educativo, la sabiduría.

Los pueblos y nacionalidades se complementan y estructuran en torno al *hanan llakta* –región de la altura o (Andes) y el *urin* –región de los valles, o la Amazonía y (Costa) “estas instituciones, la del *Urin* y la del *Hanan*, daban soporte religioso y político a los dos sistemas de familias y parejas de *inka-koyas* que encabezaban el racimo de gobernantes” (Lajo, 2005: 84). En la actualidad estas formas de conocimiento y organización se conocen como estructura no formal, como formas alternativas de organización política al interior de la sociedad ecuatoriana.

La sociología reconoce al ser humano como un ser gregario, un ser social, pero para que exista una articulación social deben existir vínculos entre los individuos, los cuales en principio suelen efectuarse en medio de interacciones comunicativas: “el hombre es un ser eminentemente social, de ahí que siempre se ha reunido con sus semejantes con el objeto de formar grupos, comunidades, sociedades y con ello poder satisfacer sus necesidades” (Granda, 1995: 23). Esto implica que el proceso organizativo parte de la familia, que en kichwa se denomina *ayllu*, y su definición varía de acuerdo al número de familias y personas que están organizadas para el fortalecimiento de la existencia y la reciprocidad entre las diferentes culturas. Por ejemplo, en la cultura kichwa se llama *waranka* al líder de mil familias, estructuralmente organizadas.

Los pueblos indígenas desde hace miles de años han estado organizados en *ayllukuna* familias, y *markakuna* confederaciones. Este proceso de consolidación organizativa ha sido acompañado desde hace algunos años por la radio, sumándose esta a los tradicionales rituales de comunicación por medio de tejidos, ritmos, sonidos, relaciones entre el ser físico y el ser espiritual, todo ello en pro de la vivencia del *runa*, término que hace alusión al ser humano.

Desde la comprensión de la visión occidental, la política es un espacio de lucha y confrontación entre distintos actores, que se disputan el control del poder. La primera noción de la política que se registra en la historia occidental se da en la Antigua Grecia, desde la forma de organización de la *polis* griega, la cual trae consigo una serie de aspectos conflictivos, como las características de los que en ese tiempo eran considerados ciudadanos y podían participar en la vida pública de la ciudad y los que no lo eran.

Hannah Arendt plantea, en *La condición humana*, a la política como una institución social que propone “nada más que pensar en lo que hacemos”; esto implica que no se trata de investigar la naturaleza humana, sino las actividades humanas en términos de la experiencia de estas. Incluso, para Arendt, la realidad no es un objeto del pensamiento, sino precisamente aquello que lo activa, implica que “el pensamiento mismo nace de los acontecimientos, de la experiencia viva y debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse” (Arendt, 1997: 13).

La política se plantea, además, como espacio de relación: “la labor como la dimensión ligada a la necesidad, al ciclo de repetición de la naturaleza, esto es, la labor produce todo lo necesario para mantener vivo al organismo humano y a la especie” (Arendt, 1997: 16). Es decir, por medio de la acción y a través de la palabra se construye un espacio en el que es posible la vida en su sentido no biológico, y en ella intervienen acciones que interactúan con otras. La acción política va acompañada de la palabra, del discurso, que portan unos actores presentes en un espacio del escenario político, lo cual

implica el valor de la palabra, pues “solo hablando es posible comprender, desde todas las posiciones, cómo es realmente el mundo” (Arendt, 1997: 19).

Entonces, la política se presenta como un espacio de relación y no como una necesidad. El movimiento indígena vivencia el acto de poder y el valor de la palabra, “*aripash ari, manapash mana*” (si es si o no es no) frase que engloba a los tres principios conocidos como *ama llulla*, *ama shuwa*, *ama killa*, que enfatizan el poder y la trascendencia de la palabra y su significado en la política organizativa del pueblo.

Otro aspecto importante en la política es la pluralidad, entendida como diversidad, múltiples diferencias en el medio público, pero una pluralidad visto desde la individualidad y las identidades particulares, una singularidad que se manifiesta en las palabras y en las acciones, pues cada uno tiene la capacidad de actuar y hablar de maneras originales. La pluralidad no es simple alteridad, pero tampoco equivale al mero pluralismo político de las democracias representativas que se insertan en el mundo social. En la concepción moderna de la política, el Estado es una función de la sociedad y la libertad social, asociadas a la soberanía del pueblo o la nación.

En la actualidad, es casi imposible pensar la política dejando de lado los medios de comunicación. Con respecto a los medios, es importante recordar algo sobre ellos y su relación con las audiencias: “se creía que la audiencia sería una receptora pasiva de los signos televisivos [...] pero la audiencia ha ido aprendiendo acerca del medio a través de su experiencia, de conversaciones y lecturas” (Fuenzalida, 2004: 54). La política es un ámbito que existe desde siglos atrás, sin embargo era un espacio restringido para cierto tipo de personalidades e incluso lo es hasta estos días; aún más esta restricción hace ver a la política como un espacio para la corrupción.

La política es un proceso organizativo, y en el caso del movimiento indígena, por ejemplo, hay un cúmulo de historias y etapas, desde hace miles de años, que han convivido entre la diversidad de las culturas, desarrollando complejas formas de organización

económica, social, política, espiritual y cultural. Estas experiencias permitieron fortalecer la organización y la construcción de los estados.

La historia precolonial muestra la existencia de los pueblos con diferentes grados de organización, manteniendo relaciones de intercambio comercial, alianzas de solidaridad y apoyo mutuo. Según Miguel Ángel Carlosama, el proceso organizativo:

No separaba las regiones, al contrario, éramos pueblos que necesitábamos darnos la mano; es decir, entre la Costa, la Sierra y la Amazonía estábamos en contacto permanente, porque de esta manera éramos complementos necesarios y muchas veces teníamos relaciones con otros pueblos indios de México al Norte y Chile al Sur (Carlosama, 2000, 80).

El término “organizativo” parece nuevo en las comunidades indígenas; en la lengua kichwa la organización se denomina *tantanakuy*, y significa que en un determinado tiempo y espacio existe una gran concentración de hombres, mujeres, niños y deidades en el territorio de los *llaktakuna*, principalmente en las celebraciones de *Pawkar Raymi*. La organización se concentra alrededor del cuidado y preparación de la tierra, para devengar de ella el alimento.

El *tantanakuy* de los pueblos indígenas radica en su propia estructura y cosmovisión de acuerdo a la relación con el *ayllu* de las diversas regiones geográficas y culturales. En la actualidad esta forma de concentración se ha acoplado al proceso organizativo para la reivindicación de la identidad cultural, derechos, acceso a tierras y territorios. Está basado en el *ayllu* no solo como totalidad de las familias extendidas y la unidad social, sino como estructura social que se articula entre *ayllukuna*, hasta llegar a lo macro como es la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

[...] el Ayllu no solo se reduce a la comunidad de humanos, es decir al grupo familiar relacionado en grado diverso de consanguinidad con un antecesor común. Familia en los Andes no solo son miembros de la comunidad; nuera es la semilla que se incorpora a la chacra, como yerno es el agua que se incorpora ritualmente a la comunidad. Los

Apus mismos son los abuelos (...) la parentela andina es amplia e integra a humanos, naturaleza, wakas, ayas (Rengifo, 1991: s/p).

El *ayllu* es la estructura fundamental para la constitución de las organizaciones sociales indígenas a nivel de estructura provincial, regional y nacional. Actualmente *ayllukuna*, denominada como “comunidad”, es la particularidad que incluye a la sociedad mestiza, a las instituciones públicas y a las empresas establecidas. El *ayllu* se refiere a la integridad de vivir juntos en el paisaje andino-amazónico, relacionándose con él, experimentándolo y protegiéndolo. En esta convivencia armónica con el entorno, este proceso organizativo que gira alrededor de la relación con la tierra puede entenderse como una de las principales diferencias con las lógicas extractivistas y neoliberales de los Estados blancos y mestizos.

Desde hace varios siglos, las demostraciones históricas, filosóficas y políticas dan cuenta de la existencia de los pueblos desarrollados, y sus fundamentos así por ejemplo: las ciencias, el arte, la agricultura, la economía, se fundamentaban sobre las bases del *ayni*, “Semiótica y paradigmáticamente el *ayni* es la ley de la cultura andina de la reciprocidad y la redistribución que posibilita el equilibrio en una sociedad” (Milla, 2002: 117-119), factor que garantiza la redistribución equitativa para todos los *ayllukuna* de *urin* –parte baja y valles, y de *hanan* –parte alta. Se puede hablar del Estado del Inca según Salomon, citado por Susana Andrade en su texto *Protestantismo* (2006), donde la organización se establece de manera complementaria entre los dos *suyukuna* o regiones de *urin suyu* y *hanan suyu*.

Otro de los principios del *ayllu* fue el redistribuir sin esperar nada a cambio, donde se demostraba el poder –*ushay*. La lógica de tener el poder es diferente a la visión acumulativa de occidente, pues en la visión del *runa*, mientras más se redistribuye, más prestigio se consigue; este estatus se asocia a cualidades como fortaleza y sabiduría en el accionar de la vida económica, política, educativa y espiritual del ser humano. Los espacios o instituciones de la redistribución tienen lugar al momento de ser padrino, prioste o dirigente. Estos son los mecanismos para conseguir el poder y la autoridad, ser reconocido por el pueblo no por lo que se tiene o recibe, sino por lo que se da.

Este antecedente de la visión conceptual de los pueblos indígenas ha permitido el proceso organizativo del movimiento, plasmándose en las luchas históricas de los levantamientos en el país. Se reflejan grandes *tantanakuy* organizaciones e instituciones de los pueblos indígenas que se unen por una causa común, esto es lo comunitario desde la visión ideológica de los pueblos indígenas. El proceso de lucha por la reivindicación indígena y campesina permitió la conformación de la organización ECUARUNARI, Ecuador *runakunapa rikcharimuy*, el despertar de los seres humanos del Ecuador, de un sueño de oscuridad.

“En el proceso de la consolidación de la organización con carácter indígena aportaron los sectores de la Iglesia Católica, especialmente los sacerdotes comprometidos con el trabajo en las comunidades indígenas y campesinas por medio de la pastoral. En esta fase fue clave el aporte de las “escuelas” radiofónicas populares ERPE, en el caso de Chimborazo, por medio de la alfabetización en lengua kichwa” (Luis Macas, 2012, entrevista).

Este proceso contó con la participación de los sacerdotes progresistas, para lograr la consolidación como organización social:

“Para llegar a este punto, hubo varias reuniones con líderes indígenas de varias provincias de la Sierra, las mismas que desembocaron en el Primer Congreso Constitutivo del ECUARUNARI en 1972, con la participación de más de 200 indígenas en la Comunidad de Tepeyac Chimborazo, eligiendo como primer presidente de esta organización al *tayta* Antonio Quinde, del pueblo Cañar” (Luis Macas, 2012, entrevista).

A raíz de la constitución de la organización se generó la discusión sobre qué era lo “indígena” y lo “campesino”, términos que hasta ese momento no habían sido abordados en su dimensión conceptual y política, según afirma Luis Maldonado Ruiz, en una entrevista. Estas discusiones han sido abordadas por la academia, desde el debate de las ciencias sociales, como otra posible forma de organización social, que cuenta con actores distintos, los cuales aún no se habían visibilizado en el Ecuador de esos años.

En aquellas épocas, los sectores reaccionarios de la Iglesia, los políticos y los hacendados, fueron la triada que mantuvo dominada a la población indígena, implementando el poder jurídico, religioso y político sobre el modelo de vida de los *ayllus*–comunidades. El mecanismo de recuperación histórica de los pueblos indígenas quedaba fuera del modelo de la práctica política tradicional, los planteamientos de las reivindicaciones culturales eran considerados retardatarios para el desarrollo de la sociedad ecuatoriana.

Con todo este proceso de lucha histórica y reflexiones en las asambleas, reuniones, talleres, en los espacios de catequesis y mingas comunitarias, emerge la fuerza y la madurez política de la liberación y el consecuente planteamiento del cambio de modelo de Estado. En una entrevista, Blanca Chancoso cuenta que en el año 1990, en el mes de junio, época de la gran celebración del *Inti Raymi*, “se levanta la voz de los pueblos indígenas del Ecuador como el volcán dormido”, con la misma energía de los ancestros, en contra de la uninacionalidad del Estado colonial, planteando un Estado plurinacional que reconozca la diversidad de los pueblos y nacionalidades existentes en el país.

Con referencia al planteamiento de los pueblos indígenas sobre el Estado plurinacional, López Vigil, en el texto *Indios y Estado*, señala que para quienes controlaban el poder económico y las empresas comunicacionales, no eran aceptables las propuestas del movimiento indígena, como el planteamiento de la plurinacionalidad. La propuesta de cambio de modelo de Estado fue erróneamente interpretada por el presidente del Ecuador de ese tiempo, Rodrigo Borja, quien decía que con ello se pretendía “la creación de un Estado paralelo o de un Estado dentro de otro Estado” (López, 1993: 30), y esta mala interpretación fue legitimada por los medios de comunicación en los espacios públicos a través de los editoriales de los diarios *El Comercio*, *El Universo* y *El Telégrafo* de la época.

Por ejemplo, el diario *El Universo* en su editorial titulaba “El apartheid indígena” escrito por Milton Álava (23.08.90), que fungió como un gesto de apoyo al discurso del presidente Borja. También *El Comercio* editorializó “Los indígenas llegaron a extremos

absurdos e inaceptables” (23.08.90). Este hecho social en el espacio mediático y político fue estereotipando la propuesta del movimiento indígena en el imaginario de los lectores y consumidores de los medios, quienes mostraban el proyecto como un asunto exclusivo de indígenas y para indígenas: “los medios construyeron el discurso divisionista, calificando de separatista la propuesta del movimiento social” (López, 1993: 21). Pese a este conflicto mediático y el discurso de los representantes del Estado, el movimiento indígena planteó la idea de plurinacionalidad dentro del Estado establecido.

Construcción de la identidad cultural desde la radio.

En el mundo andino la identidad parte de la par o paridad *ishkantín*, que como plantea Javier Lajo implica que en “el hombre andino lo masculino femenino es la manera de hacer en el ser humano la paridad cósmica, que es el paradigma de su pensamiento y la clave de la vinculación, que es una relación obligatoria con el cosmos” (Lajo, 2006: 48). Lo que hace que la identidad cultural sea holística, algo que responde a una forma de vida colectiva que en kichwa se llama *ñukanchik* a la colectividad, no solamente identificando el individuo sino a este en la relación, sea de manera racional o afectiva, con la naturaleza, las deidades, los seres humanos y los ancestros.

La identidad cultural del ser andino no solo implica el color de piel, sino la manera de ver y sentir el mundo que rodea al pueblo andino, así como señala Julio Valladolid (2005) en su manuscrito sobre cosmovisión del clima: “en la cultura andina se vivencia al mundo como un todo”. Estas características particulares nos hacen diferentes de otras identidades, siendo sujetos del sentido colectivo–comunidad.

En este sentido los símbolos son la manifestación de la identidad externa cuando es parte de una cultura, estos símbolos son los mecanismos de comunicación, registrados en las vivencias de las culturas, y sus huellas históricas en la construcción de una sociedad desde el ámbito arquitectónico, de agricultura, medicina, climatología y espiritualidad. En la actualidad los símbolos históricos se encuentran en los museos y lugares sagrados; todos ellos son para las culturas indígenas símbolos de comunicación y escritura, que transmiten

la cosmovisión en relación con la espiritualidad, con la diversidad humana, con la naturaleza y los ancestros; esta es una forma de identificar a una determinada cultura de manera colectiva.

Estos parámetros marcan la diversidad de la identidad cultural de un pueblo frente a la sociedad mestiza. Los conocimientos están vinculados con *pacha*, como: el *hanak pacha* –espacio celestial o cielo; *kay pacha* –espacio natural del mundo vivo; *uray pacha* –la parte energética, lo subterráneo; y el *supay pacha* –el tiempo y espacio infinito del ser humano. Consuelo Yáñez, en su texto *Pachamama, Sumak Kawsay y derechos de la naturaleza* (2012), aclara que el término *pacha* significa “universo, mundo, tiempo y lugar”. Desde esta perspectiva, la identidad está en el conocimiento o la sabiduría del pueblo de manera colectiva.

Sin embargo, la identidad indígena no ha sido apreciada como colectiva en el Estado, que “[...] ha centrado su atención en el ser blanco-mestizo como el principal interlocutor en el diálogo entre la nación-Estado y la *indianidad* dominada” (Muratorio, 1994: 177). Se pierde esa relación horizontal y complementaria como una de las esencias del ser andino. El centro de la identidad para la sociedad, como lo plantea Blanca Muratorio (1994), fue el individuo mestizo frente al Estado-nación; a partir de este entendimiento no fue posible el debate de lo que implicaba ser indígenas o ser indio como actor político con su pertinencia cultural y lingüística.

En la actualidad hablamos de la identidad cultural, luego de un proceso de reflexión desde los años noventa a raíz de la visibilización de las diversas culturas por medio de los levantamientos indígenas. Esta identidad se ha reducido desde los estudios sociales a simbolismos e incluso a identidades de género, así como describe Muratorio.

Desde los rituales políticos de la Colonia hasta el logotipo del banco *Rumiñahui* fundado no hace muchos años, la iconografía del indio preferentemente la figura arquetípica del indio aristócrata o guerrero ha sido usada por los blanco-mestizos en el Ecuador y en otros países

latinoamericanos para legitimar su poder sobre una población étnicamente dividida y en la constante búsqueda de una evasiva auto-identidad (Muratorio, 1994: 178).

La identidad se ha masificado desde una visión de un único ser, de la unicidad, de la única nación, un solo himno nacional y una sola religión. Temístocles Hernández (2006), en su texto *Pensamiento y crecimiento evolucionario*, hace una fuerte crítica a esta pretensión de homogeneizar, “desconociendo la diversidad de las identidades que constituyen el Estado ecuatoriano”; para él es una “utopía pensar en la identidad ecuatoriana”, cuando la riqueza cultural es la que hace diferentes a los demás países en geografía, climática, cultura, lingüística.

En la construcción del discurso de la “diversidad” han sido los movimientos indígenas los que han planteado desde la comprensión de la “diversidad cultural” una ruptura de la hegemonía de la unicidad y el racismo, que se imponen desde el otro. La identidad es amplia, “esta floración identitaria se manifiesta a menudo bajo la forma de luchas culturales nacionales, étnicas, religiosas con intensidad y a escala variable” (Polaco 2006, 13).

Así como señala Bhabha (1994), se construye un discurso a la medida de la condición de la cultura “superior” y el poder del dominio sobre el otro, desde el deseo del control, la unicidad y la homogenización del conocimiento. El “otro” está construido a la medida de quien tiene el poder, eso es la “otredad” y dentro de ella los indígenas han sido encasillados como pobres, sin alma, sin Dios, salvajes y sucios; desde esta visión se ha legitimado la identidad de los indígenas como incapaces de constituirse en actores sociales y económicos, siendo en la praxis actores políticos y cofundadores del Estado.

La identidad cultural no solo implica reconocer un componente psicológico, sino que se vincula con las celebraciones rituales y festivas, como el caso del *Pawkar Raymi*, conocido en el ambiente mestizo como Carnaval, que se celebra en las comunidades indígenas de Chimborazo, y donde el personaje mítico principal es el *Wiracocha* o deidad

del agua en época de florecimiento. Esta acción está relacionada con la astronomía, por ejemplo cuando la luna está llena y el sol sale por el centro de la montaña El Altar. Sin embargo, han sido estereotipadas estas sabidurías que caracterizan a los pueblos milenarios considerándolas como ritos antiguos, informales, subjetivos y asistemáticos desde el discurso colonial, como afirma Bhabha, en la construcción ideológica de la otredad, al otro concebido desde el poder como inferior.

El discurso se legitima en tanto es producido por el poder, está construido a semejanza de quienes detentan la autoridad. En la actualidad, con el nuevo discurso de la identidad cultural desde la afirmación de los saberes de las culturas milenarias de los *puruwais*, se han trabajado procesos de reivindicación social, a través de las radios kichwas de la ERPE y de Radio La Voz de AIIECH, nuevas maneras de presentarse ante el mundo, con formas distintas de pensar la vida, incluso con una visión espiritual andina, camuflada en la religiosidad cristiana.

La construcción de la identidad cultural muestra que el ser humano no está completo sin la naturaleza. Adolfo Kush, citado por Eduardo Grillo (1994), habla de lo incompleto del ser humano: “[...] solamente es completo con la naturaleza, en la medida que comparte y se relaciona de manera sensible, cariñosa y racional” (Grillo, 1994: 135). Sumado a ello, “La identidad cultural no es un concepto intemporal e inmutable, sino que sustituye una manifestación viva y transformadora en la cual se encuentran inmersas todas las expresiones materiales, psíquicas, espirituales y creativas de una sociedad [...] que garantizan su personalidad histórica” (Delgado, 1999: 83).

Michel Foucault señala que “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos [...] como la exclusión y lo prohibido” (Foucault, 1970: 14). La identidad cultural no solamente significa poseer respuestas para las preguntas ¿quién soy?, ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy?, sino también es la construcción en un discurso de ese contexto social e histórico. La identidad cultural consiste en identificarse con la *pacha*, con el tiempo y el espacio.

Sin embargo, las prácticas discursivas políticas han generado una jerarquización racial y cultural, por ello han introducido en las comunidades indígenas los valores ajenos a la cosmovisión propia, por ejemplo considerar vinculada al indígena la cuestión de vivir en la pobreza material y el conformismo, así como cuenta el *tayta* Francisco Mendoza: “porque el Dios quiere que sea así y los ricos son porque deben ser así porque son enviados de Dios” (2010, entrevista). Pese a tener riqueza material, conocimiento, productividad y espiritualidad se induce hacer percibe por el otro como pobre, lo cual lleva al indígena a sentirse de esta forma.

A los pueblos indígenas se les ha relacionado con adjetivos tales como: pobres, sucios y analfabetos, “el sujeto colonial, el discurso, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exigen una articulación de formas de diferencia, racial y sexual [...] basadas en la economía del placer y el deseo así como en la economía del discurso, dominación del poder” (Bhabha, 1994: 92). Esta visión de lo indígena, de la otredad inferior, legitima el estereotipo social de lo que plantea Champagne, en su texto *Visión mediática de la información*: la sociedad indígena es presentada como inferior porque sus conocimientos y sus sabidurías son reducidos a mitos, leyendas y cuentos.

Concepto sobre la radio comunitaria y popular desde la experiencia de ERPE y La Voz de Colta

En la actualidad hay muchas inquietudes y preguntas acerca de la radio comunitaria y popular. ¿Qué son la radio comunitaria y la radio popular? Muchos criterios se han vertido, no solo sobre lo comunitario y lo popular, sino también sobre el papel que estos medios han jugado en la comunidad y en la sociedad. Pese a que los medios televisivos tienen el poder de sintonía, sin embargo la radio aún mantiene la credibilidad y el acompañamiento en los hogares.

Revisando el contexto histórico, se puede afirmar que la radio popular surge desde el planteamiento de las iglesias progresistas frente a los grandes medios de comunicación; a

estos espacios solo tenían acceso quienes detentaban el poder político y el poder económico. Monseñor Leonidas Proaño, en el texto *El Profeta del Pueblo*, editado por Gallegos (1990), afirma que los medios de comunicación social se encontraban en manos de los poderosos a través de las empresas periodísticas, radiofónicas, cinematográficas y de TV. “Son ellos los únicos que están en la posibilidad de pagar grandes sumas de dinero para divulgar artículos y anuncios que les interesan, sea en lo económico, sea en lo político” (Gallegos, 1990: 33).

Frente a este hecho, en el texto del Consejo Episcopal Latinoamericano - CELAM, la Iglesia Católica en su afán de responsabilidad innovadora y cristiana planteó en 1963, por parte del Papa Paulo VI, “el poder y la responsabilidad que tiene la comunicación en el diseño de una sociedad equilibrada [...] sea una deseable realidad que implante la fraternidad y la solidaridad” (León, 1990: 216).

Sin embargo, el planteamiento de la fraternidad y solidaridad entra en conflicto por la propiedad de los medios de comunicación masiva; hasta ese entonces los que tenían el poder lo realizaban y mantenían “mediante anuncios y propagandas costosos, en los diversos órganos de difusión dentro de esta sociedad de consumo” (Gallegos, 1990: 33). La Iglesia Católica reflexiona sobre la propiedad y el poder en la sociedad, sin embargo no cuestiona la propiedad del medio de manera cualitativa, sino la forma de la propiedad, argumentando que la comunicación deben estar al servicio social, y el medio puede ser propiedad comunitaria, privada, estatal o mixta. Desde esta concepción parcial se hace el análisis de la propiedad del medio por parte de la Iglesia Católica.

Esto implica que “cualquier forma de propiedad, ya sea comunitaria o privada, ya sea estatal o mixta, podría ser perfectamente lícita siempre que cumpla con su obligación frente a todo grupo humano” (León, 1990: 221). Con este discurso de servicio común y público la iglesia católica progresista se apropia del término “popular”: un medio al servicio del pueblo con el afán de devolverle su voz.

En este sentido, el proceso histórico de la radio, según los datos de CIESPAL, ha vivido diversos momentos de desarrollo. Parte desde la estructura jerárquica que ha predominado en el sistema tradicional de comunicación y en el mensaje, “una de las estructuras más verticales, que envía el mensaje del que tiene poder al que obedece, del que manda al que ataca, del superior al inferior, del dominante al dominado, del que sabe al ignorante” (Ríos, 1998: 55). Frente a este poder la audiencia fue pasiva, receptiva de los mensajes generados desde las radios tradicionales.

Sin embargo, algunas de las radios consolidaron una forma diferente de hacer comunicación con una visión solidaria y cercana al pueblo, concibieron una radio popular y comunitaria. La radio promovía también la cooperación entre pares, y el mejoramiento de la vida colectiva con la ayuda de todos los miembros de la comunidad, como argumenta el texto del CELAM: “la propia naturaleza de la comunicación social tiende a crear en los hombres un mayor sentido comunitario, aumentando el intercambio entre unos y otros” (CELAM, 1988: 47).

En este contexto, la radio ha sido un instrumento en el proceso de la evangelización y alfabetización en las comunidades indígenas de Chimborazo, a través del mensaje del evangelio tanto por parte de la religión católica como de la evangélica. La radio fue una herramienta de concienciación, comunicación y acompañamiento para los pueblos indígenas. Este medio de comunicación fue un aliado estratégico para las organizaciones sociales y las iglesias evangélicas en su afán de articularse como movimiento social organizado a partir de las comunidades.

Según el informe de ALER de 2010, en los años 70 y 80, la época denominada “de las radios populares”, estas promovieron el cambio del sistema social desde el acompañamiento en la consolidación de las organizaciones populares, contribuyendo a la transformación social para la liberación de los pobres. En los años 80, las radios populares o comunitarias producían temas de interés colectivo para incidir sobre la concientización del valor de organizarse, y de la educación como herramienta liberadora.

Por ejemplo, con el programa difundido en el año 1985, por las escuelas radiofónicas y la radio popular del Centro de Estudios de Acción Social CEAS, a las cinco de la mañana: *Pedro Remachi el campesino agricultor*, se ilustraba la desigualdad existente entre el campesino y el hacendado, se explicaba por medio de la teatralización el maltrato físico por parte del capataz o mayordomo, quien bajo las órdenes del patrón, y en ocasiones por su propia voluntad, explotaba de forma inmisericorde a los campesinos, que trabajaban en condiciones indignas y precarias.

Estos programas incidieron en los jóvenes y adultos, ayudaban a crear conciencia acerca de la necesidad de lograr una organización social sólida, la lucha por una educación intercultural y de calidad (en kichwa decimos “*pakta alli*”), y la recuperación de la tierra; luchas que desde la Colonia las comunidades indígenas no veían resueltas. La radio en este caso tenía una estrecha relación con las comunidades católicas y evangélicas, que se identificaban con la teología de la liberación, en el caso de la Radio ERPE, mientras que la Radio Colta –AIIECH se identificaba con el fundamentalismo evangélico de las misiones de Norteamérica.

Los comuneros se dieron cuenta de que el mecanismo de lucha y el vehículo se podría lograr a través de la educación; por medio de ella podían hacer la revolución de la marginación; esto implicaba conocer, saber escribir y leer para lograr entender a la otra cultura, sin perder la sabiduría propia. Desde esta perspectiva se plantea el *ishkay yachay*, dos saberes, la denominada interculturalidad de conocimiento, según el proyecto político de la CONAIE de 1986.

Estos procesos de reflexión y planteamiento de propuestas por parte de los líderes y dirigentes fueron acompañados por los locutores de aquellos años: Rubén Viñán, Eduardo Yuquilema y Manuela Cuji de la radio ERPE; Juan Sáez de las radios populares – CEAS y el aporte fundamental de Jorge Viñán, Bacilio Malán y Manuel Bueno, ex locutores de Radio La Voz de AIIECH, desde su particularidad. Los radialistas kichwas fueron los

protagonistas en idioma kichwa, en muchas ocasiones corriendo el riesgo de que la iglesia les despidiera de la estación radial.

Fue clave hablar en la lengua kichwa pues pasadas las diez de la noche, hora en la que posiblemente muchos clérigos y misioneros ya dormían, la comunidad podía sintonizar la estación y educarse en su propia lengua. Ellos estuvieron convencidos de la necesidad de promover el cambio en la conciencia de los radioescuchas desde el espacio de *Apuchikpa rimay*, la palabra de Dios. Sus discursos en 1989 se orientaban a la liberación de los pueblos indígenas, a recordar la invasión española y transmitir un mensaje claro: un día el pueblo indígena debe recuperar el poder organizativo, político y cultural.

Desde esta comprensión se puede diferenciar a la comunicación radial comunitaria como parte de la capacidad de transmitir la sabiduría, la espiritualidad y la habilidad de informar a la diversidad de las comunidades en un lenguaje común, respetando su código cultural simbólico. Siendo así, una gran familia: la radio, la escuela y la comunidad, conforman un complejo entramado en el que las sociedades van tejiendo los múltiples saberes acumulados, y dotan de sentido a cada una de sus actividades, donde la comunicación “muestra la manera en que los públicos específicos pueden asimilar género y temas particulares” (Jensen y Rosengren, 1997: 352).

Desde el espacio comunitario se vigoriza la comunicación, además, en los tejidos, bordados, música, cantos, coplas, poemas, pictogramas, utensilios, dibujos, textos, “resultado del ejercicio de la naturaleza social del hombre y que como tal reposa en la facultad semiótica” (Rojas, 1998: 18). Los comunicadores comunitarios y populares han definido a la radio como un sistema de comunicación en el que prevalece la oralidad de los pueblos y se presenta, sobre todo, como una alternativa en competencia con la televisión, en estos tiempos en que la “caja mágica” parece haberse robado las audiencias.

Desde el uso específico, la radio ha sido la compañía y el motor del entretenimiento individual y familiar, tanto en los jóvenes como en los mayores. Referente a los valores

culturales y morales, la radio ocupa un lugar intermedio entre el polo de la "realidad" y lo "serio" como sostiene Deni Mcqual, en su texto *La acción de los medios*. Esto es así pese a que en la actualidad los medios modernos de comunicación como la radio, la televisión, el teléfono, internet, cine, video, prensa escrita, han aportado al ser humano una mayor cobertura mediática y comercial de los procesos sociales.

La radio es a la vez una fuente cultural: “La radio es un eficaz medio de difusión cultural, en la medida que se conozcan sus características propias” (Ortiz, 1993: 173); desde esta perspectiva, la radio puede masificar la identidad cultural de los pueblos sobre las otras diversas culturas existentes en el país, reafirmarla, enriquecerla y, con ello, conservarla.

La audiencia, por su parte, entiende que “la radio es estimada como una compañía no intrusiva e informativa básica, y por lo tanto puede estar encendida en distintas horas y situaciones de las rutinas domésticas y laborales” (Winocur, 2002). Desde la mirada de Rosalía Winocur, “la radio se percibe como vehículo de aprendizaje que enseña a la familia a ‘vivir socialmente’, donde lo social representa lo que es necesario adquirir para desempeñarse exitosamente” (Winocur, 2002: 155).

Podemos decir que la radio popular y comunitaria estuvo involucrada con el movimiento indígena, en la formación política, recuperación de la identidad cultural y la construcción social organizativa. Las comunidades sienten que la radio es parte de la familia, que permite la interacción con sus vecinos, y a su vez facilita el intercambio de las experiencias por medio del lenguaje y la producción radiofónica (radioteatro, cuñas, mensajes, música, programas en vivo, entrevistas, lectura de cartas, recepción de llamadas telefónicas y transmisión en vivo).

La diferencia entre la radio popular y la comercial es que la primera no es un típico difusor, más bien es un “interlocutor”, productor y “mediador pedagógico” afirma Daniel Prieto, en su módulo *La Vida Cotidiana*. Por “popular” se entiende lo perteneciente o

relativo al pueblo, cuyo producto alcanza a la mayoría de la gente. Desde este supuesto, se concretiza la radio popular: desde el pueblo y para el pueblo.

Se sostiene en tanto remite a la ilusión de un intercambio entre iguales, algo que los sectores populares sienten ausentes en otras emisoras. Es ese intercambio ilusorio el que facilita la asimilación de las ideas de servicio y cooperación propuesta desde las emisoras, intercambio basado en la voluntad y sensibilidad individuales más que en razones y justicia (Mata, 1999: 293).

La radio comunitaria tiene elementos de intercambio, que implican la participación activa de los individuos y las comunidades. La radio comunitaria “trata a sus oyentes como sujetos participantes, permitiéndoles el poder de controlar su propia identidad y cultura” (Lewis y Booth, 1992: 34). Lo importante en esta lógica es que la comunidad es el actor social, el elemento más relevante en la toma de decisiones sobre la política de la radio, que implica la programación; esta ha de construirse de manera colectiva de acuerdo al interés y las necesidades de toda la comunidad.

La radio comunitaria no implica exclusivamente procesos de participación y consenso, sino la interactividad en la designación de las formas de organización de la actividad conjunta en torno al contenido y tareas que están llevando adelante los participantes del proceso comunicativo. Esta construcción radiofónica parte desde la visión de la teología de la liberación, liderada por Monseñor Leonidas Proaño en el Ecuador, especialmente con los pueblos indígenas y con movimientos de la izquierda cristiana.

Desde la perspectiva evangélica, la radio ha sido clave en la reivindicación de los derechos, la evangelización y la difusión del evangelio, mientras desde la religión católica se enfoca en la evangelización, conquista de derechos y la alfabetización a través de la teología de la liberación. Estas dos tendencias religiosas de la radio han jugado un rol importante en la concientización, la diversificación de la religión, la enseñanza de la escritura y la formación de liderazgo en las comunidades indígenas, en una suerte de competencia afincada en su ideología religiosa e intereses.

Marco Murillo, en una entrevista, afirma: “(...) caso contrario el movimiento indígena no hubiera tenido el crecimiento de liderazgo en poco tiempo”; incluso en la apropiación de los espacios radiales, la concepción comunitaria y la concienciación sobre la identidad cultural, pese a no ser algo planificado, sin embargo los procesos se dieron a favor de los pueblos indígenas. En este contexto de la praxis de las radios comunitarias y populares, fue clave la identificación con la causa social o religiosa respondiendo a una audiencia concreta que son los pueblos indígenas.

Según el constitucionalista Luis Galarza Izquierdo, en su libro *El Opus Dei contra el Estado Laico*, señala como contraste que “la fe florecía, y la pobreza, la mortalidad infantil y las guerras civiles se expandían cada vez más, mientras las iglesias estaban llenas y los estómagos vacíos” (Galarza, 2010: 63). Esta afirmación ayuda a comprender el rol de la radio como una herramienta para denunciar las desigualdades y exclusión social, haciendo que la audiencia no sea un receptor mecánico, sino que pueda aprender sobre sus derechos y así tener los argumentos necesarios para demandar esos derechos.

En este contexto, “la comprensión del sentido social que adquiere el consumo de la radio o la televisión pasa por desentrañar las reglas que estructuran cotidianamente la circulación y resignificación de los mensajes en diferentes grupos sociales” (Winocur, 2002: 31). La resignificación de la comunicación desde el enfoque educativo fue clave para la participación de la organización involucrando desde la familia hasta el nivel macrosocial, en la forma que contribuye al fortalecimiento de la identidad cultural, política, económica, educativa y religiosa.

Pese a que las radios mencionadas son propiedad privada de la iglesia católica y la evangélica, conllevan una “ideología comunitaria para democratizar las comunicaciones”, como señala en una entrevista López Vigil. Además, “los medios comunitarios, deben activar su poder de difusión de ideas y su capacidad para proponer a la sociedad nuevos

valores y puntos de vista que cuestionen los prejuicios y los estereotipos” (Hurtado, 2007: 53).

La radio y la evolución en la religión católica y la evangélica.

El editor Estuardo Gallegos en el texto de Monseñor Leonidas Proaño *El Profeta del Pueblo* afirma que la iglesia católica progresista surge en los años 1960, cuestionadora de la iglesia católica conservadora que solo favorecía a la clase alta de hombres, mujeres y jóvenes, en el aspecto político, económico y religioso.

Una nueva etapa se inicia con la influencia del Concilio Vaticano II en América Latina, que marcó un cambio muy fuerte. Por medio del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, en 1963, de inmediato se organizó la Conferencia de Medellín, con la intención de buscar la aplicación del Concilio en el continente latinoamericano.

Este hecho seguramente afectó los privilegios de los sacerdotes que mantenían una relación con el hacendado y el teniente político de la parroquia, por esta razón el Episcopado ecuatoriano “realizó con la misma intención y mediante un proceso largo, laudable, una consulta al pueblo, a las bases mismas de la Iglesia. El documento resultante se llamó Declaración Programática y fue difundido con ocasión del Congreso Eucarístico de Cuenca” (Gallegos, 1990: 174).

Esta construcción religiosa desde la iglesia es evidente en los pueblos indígenas, con la finalidad de dogmatizar y colonizar la espiritualidad de las culturas milenarias, que se encontraba ligada a la naturaleza, el ser humano, los espíritus ancestrales, que eran la misma expresión de un ser: *Pachakamak*, el dador y cuidador de la vida. Esta sabiduría espiritual ha sido opacada, así como afirma el Padre Roberto Oliveros Maqueo SJ: “la iglesia católica ha tenido un problema de segregación y racismo por sus dogmas: preferente y excluyente por lo blanco europeo de la representación del altísimo, de la sagrada familia y de sus santos” citado en (García, 2010: 19).

La religión católica ha tenido poder para incidir en la formación, la cristianización e incluso se ha endosado la capacidad de perdonar a los hombres y a las mujeres. Con esta invasión ideológica en el *ayllu* se consiguen los grandes cambios culturales, políticos, económicos y espirituales, sobre los cuales se construye la nueva estructura social, en el marco del paradigma de la unicidad, un Estado uninacional, una sola religión, una sola democracia o política, una cultura homogénea y un modelo de desarrollo.

La visión de unicidad genera la homogenización de la cultura blanco - mestiza como predominante sobre la cultura de la diversidad de los pueblos ancestrales. Esto se hace evidente en las parroquias rurales creadas por el Estado, donde se legitima la alianza, como se denomina “la triada”, entre la iglesia católica, liderada por los sacerdotes españoles, la tenencia política como representante del Estado y el hacendados, con sus tierras manejadas por los patrones criollos y blancos que se imponían a las culturas milenarias.

En Latinoamérica aparece la Teología de la Liberación, cuando la condición de la mayoría de los pueblos estuvo sometida a la pobreza y la inhumana miseria, deslegitimando a la religión católica conservadora. En la entrevista, *tayta* José Lligalo, del pueblo Chibuleo, contribuye a esta aseveración, cuando menciona por obligación debían entrar a la iglesia:

“Decían: que para librar de ser pecador se debía pasar la fiesta de los santos y de la Virgen, cada año, todo los que cumplían 16 años en adelante. Según el cura así estábamos compartiendo con el patrón lo que teníamos, pasábamos ahorrando y criando la chacra durante el año; los pobres se van entrar más fácil al reino de Dios nos decían, pero los curas y los hacendados cada vez compraban más haciendas y se hacían más gordos sin hacer nada” (José Lligalo, 2012, entrevista).

De lo anterior, es posible deducir que los campesinos e indígenas no tenían opción de surgir de la llamada pobreza, que en realidad eran el empobrecimiento material, social, cultural, espiritual y político de las culturas originarias. Además, eran la colonización espiritual y la estatización colonial en las comunidades indígenas a través de la religión católica, como afirma Estuardo Gallegos (1990), al decir que en el ámbito de la religión se han mantenido

las costumbres coloniales, denigrando la cultura indígena y sosteniendo la dependencia frente a los patrones y frente a los poderes públicos. “La cartilla que se les enseñaba en los patios de las haciendas; el resarchidor que manejaba un fuate para enseñar a golpes a los indígenas, que obligadamente tenían que concurrir allá, muestran el tipo de respuesta que ha dado la Iglesia durante mucho tiempo” (Gallegos, 1990: 174).

“[...] para hacer la fiesta debíamos pedir la plata al patrón, por los intereses debíamos trabajar en la hacienda, y no avanzábamos a pagar en la fecha; el teniente político subía a llevar a latigazos para que pagemos, sobre eso nos cobraba la multa. Como no teníamos plata debíamos pedir al cantinero” (José Lligalo, 2012, entrevista).

Por otra parte, la radio La Voz de AIIECH, manejada por la Unión Misionera Evangélica, UME, se dedica principalmente a la evangelización desde la religión evangélica; Susana Andrade (2004) relata que con la llegada del presbiteriano Diego Thomson, en el año 1824, de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, se afianza en difundir los Nuevos Testamentos y la Biblia. Es decir, se entra a una nueva metodología de cristianización de las culturas indígenas desde la lógica de la salvación, frente a la realidad cristianizada por la iglesia católica en la que se reflejaba el maltrato al que las comunidades indígenas vivían sometidas.

En los datos que registra Andrade, “la Unión Misionera Evangélica llegó a Ecuador en 1902, sin embargo pasó desapercibida la religión evangélica en la parte costera. Luego de algunas décadas llega a las comunidades indígenas, inicialmente a la comunidad de Caliata, luego a Pulucate en 1950 y al Troje en 1954; solo en 1953 se estableció en Colta”. El 6 de diciembre de 1966 se fundaba la Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo, AIIECH, en el cantón Colta, en la comunidad de Majibamba, posterior a la creación de la Radio la Voz de Colta.

La religión evangélica se iba masificando en el país, implementando programas de comunicación a través de redes de radios perteneciente a HCJB. Para este fin se inaugura la primera emisión de la radio el 5 de diciembre de 1961 en el cantón Colta, en la comunidad

Majibamba, con el nombre de “Radio La Voz de Colta”, que posteriormente se denomina la Radio de AIIECH con la creación de la Asociación de las Iglesias Evangélicas, e incluso la emisora facilitó esta unidad”, con el apoyo de misioneros norteamericanos, buscando evangelizar de manera masiva a los pueblos indígenas.

Gardenia Chávez, en su texto *Protestantismo indígena*, hace una descripción cronológica de la presencia de la religión evangélica en Ecuador, hasta que a finales del siglo llegan los misioneros para endurecer la misión cristiana de evangelizar. “Durante los primeros cincuenta años de presencia en el país, la difusión protestante no encontró respuesta alguna [...] la misión continuó en medio del rechazo y la hostilidad de las comunidades indígenas, del clero católico y de los pueblos mestizos” (Andrade, 2004: 28).

Esta esencia “fundamentalista y conservadora de los Estados Unidos, de la religión evangélica, echó raíces en el Ecuador, pese a que no llegó con sus nombres tradicionales de las iglesias evangélicas de Norteamérica, sino de una coalición de las iglesias, como por ejemplo la Unión Misionera Evangélica, UME” (Marco Murillo, 2013, entrevista). Por esta particularidad de coalición, las iglesias evangélicas se ponen de acuerdo entre sí a fin de no estorbarse mutuamente en la cristianización, y más bien se dedican a formar líderes laicos en las comunidades indígenas.

Antes de involucrar a los indígenas como evangelizadores, “durante los primeros 50 años no pudo crecer la religión evangélica por el fuerte cuestionamiento y oposición de la iglesia católica, mientras para los indígenas era extraño el cristianismo protestante” (Andrade, 2004: 155-156). Frente a la realidad adversa, los misioneros cambian la estrategia del programa de la misión *station approach*, según recoge Andrade (2004), dando cuenta de que fue un fracaso la estación misionera, hecho que da paso al “control de las iglesias por los propios indígenas [...] con lo cual la difusión del protestantismo se expandió”.

Los misioneros, a su vez, dieron cuenta de las falencias que impedían la profundización de la evangelización en las comunidades. Andrade recoge la tesis de J.P. Klassen que afirma que lo primero fue el error:

[...] el acercamiento individualista, uno a uno, la conversión a la religión extranjera equivalía a traición, la evangelización en español, la falta de conocimiento de la cultura quichua, el acercamiento maternalista en oposición a la orientación paternalista de la sociedad indígena y la entrada a las comunidades a través de personas marginales sin respetar la estructura organizativa de la comunidad (Andrade, 2004: 156).

Frente a estas debilidades para la masificación del evangelio se implementa la radio, focalizada a los kichwa hablantes de las comunidades indígenas; los misioneros no dominaban con fluidez el español, sin embargo con el trabajo del Instituto Lingüístico de Verano, ILV, los misioneros evangélicos aprendieron a hablar el kichwa hacia los años 50, lo que facilitó la relación con los dirigentes de las comunidades; posteriormente se concentraron en enseñar a leer la Biblia a fin de que los mismos indígenas evangelicen. Antes de implementar la radio, los misioneros evangélicos formaron a los líderes laicos en la evangelización y con los líderes religiosos indígenas dóciles se inicia la programación de la radio en kichwa.

Además, los misioneros realizan toda la programación en idioma kichwa con el fin de evangelizar. “Con los primeros líderes formados se fundan las primeras iglesias en el Ecuador, que no fueron instituidas como iglesias sino como asociaciones” (Marco Murillo, 2013, entrevista).

En aquellas épocas los misioneros evangélicos manejaban el discurso del sustituto ‘funcional’, el cual implicaba reemplazar las celebraciones, fiestas y rituales de los pueblos autóctonos, por fiestas religiosas; J.P. Klassen anota: “había que satisfacer ciertas necesidades sociales llenadas antes por los ritos ‘paganos’. Con este afán se dio mucha importancia a la música, al canto, al teatro y al deporte [...] y se compusieron canciones e himnos de alabanza en quichua. Las historias bíblicas fueron dramatizadas y los

testimonios embellecidos, y se utilizaban por los misioneros como una forma de tener una sana diversión, “sin chuchaquis, sin deudas, ni remordimientos”.

Estos argumentos de los misioneros debían ser masificados en las comunidades indígenas, para lo cual se establece la comunicación radial para evangelizar y tener competencia con las radios de esencia católica. Además, la radio en esos años era un medio de comunicación moderno, comparable con las redes sociales en la actualidad. Esta masificación por medio de la radio optimizó los recursos económicos y humanos en su afán de evangelizar a las comunidades indígenas. Con esta factibilidad se crea la Radio “La Voz de Colta” en el cantón homónimo; posteriormente se crean emisoras en otras provincias, como la radio “Runa Tacuy” en Cotopaxi, Radio “Buen Pastor” en Saraguro. Sin embargo, en Chimborazo la radio ha tenido mayor fortaleza por la presencia de un 35 a 40% de la población indígena concentrada en la provincia.

“...nosotros vivíamos en una partecita aislada, dice que mi madre se convirtió a ser evangélica a partir de la radio, le escuchó la transmisión y le inquietó estas enseñanzas y qué es el cristianismo [...] mi padre y madre fueron los primeros evangélicos de la comunidad, no porque vinieron ningunos misioneros sino por lo que escucharon la radio” (Marco Murillo, 2012, entrevista).

La radio se convirtió en un elemento vital en la cristianización y además servía para establecer la relación, la conexión entre las diferentes comunidades y sectores, cuando “hasta ese momento no existía esa relación cercana”, afirma Marco Murillo. Desde esta mirada, la radio no solo cumplió el rol de evangelizar sino también de enlace con otros lugares de manera imaginaria, resultando de esto la creación de la Asociación, con el propósito de legalizar o legitimar la radio y la defensa de los derechos a la libertad de culto.

La radio fue una novedad para las comunidades indígenas que fueron catolizadas en la Colonia, “pese a no entender qué era el evangelio o el Dios por el mismo hecho de que las misas se celebraban en latín, a pesar de que lloraban con los santos en la misa y no entendían lo que era el cristianismo” (Marco Murillo, 2013, entrevista). En este contexto, la radio evangélica tuvo un rol importante en ampliar las reflexiones referentes al cristianismo

y sobre todo en idioma kichwa, pues la gente entendía y se expresaba en la cotidianidad de la vida en su idioma materno.

Esta masificación desde la radio causó el aniquilamiento de las fiestas comunitarias al reemplazarlas con las conferencias evangélicas; incluso hicieron coincidir los eventos religiosos con las celebraciones de las culturas indígenas en época del *Pawkar Raymi*, actualmente denominado “carnaval”. Además, el nuevo orden religioso resignificó el papel de los ancianos de la comunidad, quienes, de administrar sabiduría y conocimiento, pasaron a convertirse en líderes espirituales. En este proceso, la radio evangélica acompaña y legitima la política de la evangelización, la asimilación de lo espiritual y el alma, según las concepciones occidental.

Frente a este contexto religioso, Monseñor Proaño señala como un problema la presencia de las sectas protestantes norteamericanas en Ecuador: “sentimos como una verdadera agresión el trabajo realizado por dichas sectas y organizaciones”; además cuestiona a los políticos de turno por conceder privilegios legales a los representantes de estas corrientes religiosas, amparándose en la libertad de cultos.

Los cambios de los modelos socioeconómico y jurídico, y las distintas estrategias de los misioneros en la difusión, tienen acogida desde los años 60 principalmente en la provincia de Chimborazo como un modelo de evangelización. Cabe anotar que en los años 1960 a 1970 no era posible institucionalizar las iglesias evangélicas ante el Ministerio de Gobierno, porque era una sociedad excluyente en el ámbito religioso y además racista. “Como parte de la estrategia se implementan como asociaciones con 20 o 30 personas, en el ámbito de la libre organización, y las “asociaciones” eran equivalentes a iglesias evangélicas”, sostiene Murillo.

Así construyen la Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo, AIIIECH; posteriormente, en el congreso de 2006, se resuelve la reforma del estatuto y su denominación, quedando como “Confederación de los Pueblos, Organizaciones,

Comunidades e Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo, CONPOCIIIECH”. En un principio, la Asociación “fue definida como una iglesia, no como una organización social” según Marco Murillo, en la entrevista. Sin embargo, participan como una organización social en la disputa de los espacios públicos, lucha por la libertad de culto y el rol social, con otra organización, nacida de la religión católica, como es el Movimiento Indígena de Chimborazo, MICH.

Julián Guamán, en su texto preparado para el IV Congreso Nacional de la Unión Nacional de los Pueblos Indígenas - UNPI, comparte la afirmación de Marco Murillo, señalando que: “siempre ha sido la evangelización el objetivo principal [...] en Chimborazo la mayoría de los indígenas se declaran evangélicos. El segundo objetivo ha sido la acción social. Desde los años sesenta (1960) se ha hablado del compromiso o la responsabilidad social, por eso impulsaron la educación mediante centros de alfabetización en las estaciones misioneras y en las iglesias locales. En los años sesenta ya contaban con una escuela primaria (Escuela Atahualpa, con sede en Majipamba, Colta). En los años 90 cuentan con el colegio Ciencia y Biblia” (Julián Guamán, manuscrito, marzo 2009).

Para llevar adelante el proyecto de evangelización en el Ecuador tuvieron que contar con la subvención de las iglesias de Estados Unidos, con el propósito de evangelizar a los indígenas y sobre todo con la red de comunicación a nivel del país a través de las radios lideradas por HCJB. La subvención de las iglesias evangélicas de Estados Unidos fue cuestionada por sectores de la religión católica; por ejemplo, Gallegos en su texto señala:

Desde hace poco más de cincuenta años funciona en Quito el poderoso complejo de emisoras conocido con el nombre de HCJB, *La Voz de los Andes*, [...] las sectas evangélicas distribuyen biblias, nuevos testamentos, en castellano y en lenguas aborígenes; distribuyen también porciones de la Biblia y hojitas volantes; pagan sueldos a quienes se afilian a cualquiera de las denominaciones protestantes; se muestran hostiles a la Iglesia Católica (Gallegos, 1990: 129).

Es evidente que estos hechos causaron la división interna en las comunidades, entre evangélicos y católicos. Hasta los años 80 se desató la pugna entre “paganos” y cristianos,

prevaleció la dicotomía del mal y el bien, peleaban en las comunidades de manera física y psicológica. Fue un proceso de confrontación de intereses, y por el control de los fieles entre las dos iglesias, que en todo caso eran ajenas a las culturas indígenas.

Desde la Radio Colta se dedicaban a predicar y concienciar en la cristianización como uno de los mecanismos de salvación y de liberación del alcoholismo en las comunidades indígenas. Además, la masificación y traducción de la Biblia en idioma kichwa ha sido clave para mantener el idioma hasta la actualidad, aunque esto evidentemente no fue el propósito. Así como apunta, Susana Andrade:

[...] El propósito de los misioneros era cambiar la esencia religiosa de la persona así como su cosmovisión, para evitar, de esta forma, un resultado sincrético. Jesucristo no se puede convertir en el Dios más poderoso de los quichuas, debe convertirse en el único Dios [...] esto incluía romper ornamentos y cruces de los tejados de las casas, quemar imágenes de santos [...] destrucción de los antiguos símbolos sagrados. [...] fetiches, imágenes y dioses que afecten o sean de propiedad de familias extendidas, clanes, grupos o comunidades deben ser destruidos por el mismo grupo (Andrade, 2004: 28).

Además, la radio evangélica de la AIIECH “fue pionera en hacer programas y la evangelización en idioma kichwa y tuvo éxito en cristianizar desde la emisora” afirma Murillo, en la entrevista. La radio cumplió las dos funciones que en aquella época que no fue planificadas: primero, evangelizar, y la segunda, la reivindicación de la libertad de culto a partir del Estado liberal; en esos tiempos nadie luchaba por la libertad de cultos y la libertad de evangelización, pese a ser un derecho fundamental del ser humano la libertad del culto.

Estos debates fueron generados desde la radio; la dinámica organizativa en la evangelización, la reivindicación de los derechos y la defensa por los maltratos a los evangélicos por parte de los sectores católicos de la cabecera parroquial y algunas comunidades, principalmente incitados por la iglesia católica al sentirse derrotada en sus aspiraciones de hegemonía religiosa en las comunidades indígenas. A partir de esta

problemática la radio hace el papel de acompañamiento y coordinación en la evangelización, la reivindicación de los derechos a través de las denuncias y a su vez recibiendo la solidaridad de otros sectores evangélicos, mediante, la demonizada “Feedback”, con los locutores hablando en idioma materno.

Dentro del plan y el propósito de la radio no se encuentra la intención de mantener el idioma kichwa y la identidad cultural, sino la comunicación para evangelizar y la asimilación del evangelio en su propio idioma. Sin embargo, los pueblos indígenas aprovecharon la radio de manera estratégica como una forma de conservar sus saberes, su idioma y sus prácticas colectivas tradicionales. Incluso “andinizaron” la religión evangélica: las canciones frías, racionales y temerosas de Dios, se convirtieron en cánticos con ritmos andinos y sus letras fueron traducidas al idioma kichwa.

Se produce el uso de los espacios públicos a través de campañas y conferencias en las diferentes comunidades, parroquias y provincias, de modo que esta metodología hace que la gente se movilice y se conozca entre sí. El permanente desplazamiento hacia lugares urbanos y la necesaria interacción con otras personas promovió la creación de cánticos o tipos de música con instrumentos occidentales.

Frente a la avalancha de la religión evangélica, la diócesis católicas de Riobamba replantea la propuesta de evangelización desde la lucha por la tierra y la organización, por medio de las Escuelas Radiofónicas y el trabajo social desde el ámbito educativo en la comunicación radial. Así se emite la señal de la Radio ERPE, en marzo de 1962, para expandir la recatolización a quienes fueron catolizados desde la invasión española.

A través de la Radio ERPE se impulsa la alfabetización, con el apoyo de la pastoral indígena de la diócesis de Riobamba, liderada por Monseñor Leonidas Proaño y los sacerdotes progresistas; también se sumaron instituciones como el Centro Ecuatoriano Agrícola de Servicios y Promoción Social, CEAS, y, por supuesto, resultó crucial la

inclusión de los comunicadores kichwas como traductores a la lengua materna de los pueblos indígenas.

Lo importante en este espacio de catecismo, fue que se generó la reflexión y la crítica a la iglesia, lo que permitió la recuperación de la espiritualidad indígena, mientras para la iglesia católica fue la necesidad de ganar terreno ante la religión evangélica. Esto causó altercados y divisiones en las comunidades. En el año 1988 se dio un auge en la formación de catequistas, cantoras, rezadores. Muchos jóvenes hombres, mujeres indígenas y los dirigentes entraron entusiasmados a la formación en el evangelio para la liberación, lo cual además era un espacio de aprendizaje de saben leer y escribir.

Mientras la jerarquía católica conservadora tenía la pretensión de homogenizar y absorber la espiritualidad de los pueblos indígenas, los catequistas tenían una base espiritual indígena y conocían la historia del maltrato en manos de esta misma religión. En este contexto empezaba a popularizarse la idea de una liberación desde el mismo conocimiento religioso y el poder de alcance que tenía el evangelio.

En la línea de la liberación era más que atracción a la religión católica, era aprender para la liberación, hasta entonces los mismos sacerdotes no daban fácilmente la palabra para participar en la misa, en una ceremonia y en las reuniones, e incluso por eso también era la lucha en esos tiempos (Manuela Cuji, 2012, entrevista).

En todo este proceso fue clave el rol de la radio como mecanismo de organización y alfabetización, camuflado en el programa del *Apunchikpa shimi* – Palabra de Dios. En la actualidad quedan pendientes aún por superar problemas como las distintas religiones, las tendencias políticas y tendencias ideológicas de las organizaciones y la autoidentificación. El trabajo de la radio desde el espíritu comunitario aún está pendiente; falta contribuir a generar la reflexión y autocrítica para la verdadera descolonización mental, la descristianización y la descomunalización.

CAPÍTULO II

LA PARTICIPACIÓN DE LA RADIO EN LOS PROCESOS DEL LEVANTAMIENTO INDÍGENA EN LOS HITOS HISTÓRICOS DE LOS AÑOS 1990, 1994 Y 2000

Reseña histórica de la radio.

El levantamiento indígena a nivel nacional liderado por los pueblos y nacionalidades se dio al comienzo de la década de los 90 y tuvo una importante repercusión a nivel nacional e internacional. El enfrentamiento con el Estado se reflejaba de manera directa en los hacendados y en la iglesia conservadora. En este contexto emerge el levantamiento de junio de 1990, el cual duró más de dos semanas, protagonizado por los pueblos y nacionalidades indígenas, y los movimientos sociales del Ecuador, cuya lucha se concentraba en el reclamo de la tierra, el respeto a la dignidad, la liberación total en las haciendas, la abolición del racismo y un profundo repudio a las políticas neoliberales.

Haciendo referencia al contexto histórico de la radio, la estación radial evangélica La Voz de los Andes (HCJB) se funda en los años 30 y la Radio La Voz de Colta se inaugura el 5 de diciembre de 1961, con su transmisión. La radio y la asociación evangélica nacieron en la década de los 60 con la formación de los líderes laicos, actualmente llamados pastores evangélicos, que fueron auspiciados y financiados por la Unión Misionera Evangélica, UME, con el propósito de evangelizar a los indígenas como el principal objetivo de los misioneros.

Susana Andrade (2004) señala: “los misioneros se dieron cuenta de que poseer un radio en el campo no solo ayudaba a la difusión del evangelio, sino que además significaba un símbolo de estatus social”. Principalmente los programas de la radio se dedicaron a difundir saludos familiares y amistosos, cantos en kichwa y una acentuada enseñanza bíblica. “Además, la radio evangélica constituyó el medio más apropiado para llegar con un mensaje evangélico a las áreas más apartadas”.

La Radio Colta tuvo tres momentos históricos trascendentales, según Marco Murillo, en la entrevista. El primer momento se resumiría desde el control total de la radio y la organización por los misioneros en lo político, económico y religioso a partir de la década de los 60 hasta la de los 80. Luego de ese control, formaron y capacitaron a los locutores de la radio como parte del proceso de radialistas evangélicos.

La segunda fase de la radio se considera a partir de la autonomía organizativa, que genera una nueva identidad, la reestructuración del programa y las direcciones administrativas por áreas. El denominado líder se transforma y se presentan en calidad de pastor en base al contexto que es asemejado al *michik*, en kichwa: el que pastorea el rebaño. Sin embargo, el pastor seguía manejando la parte doctrinal que fue sembrada por los misioneros con algunos cambios en los procesos ceremoniales desde la identidad kichwa evangélica, es decir, la sincretización religiosa evangélica; así, en vez de terno el pastor se ponía poncho.

En esta época la radio tenía su vinculación directa con la Asociación Evangélica, respondiendo al interés de la organización religiosa de AIIECH, y fomenta su propia programación de acuerdo a la política de la Asociación de las Iglesias Evangélicas, una vez independizada de los misioneros. Además, se permite emitir la música nacional, un informativo de la situación social, reflexión de la coyuntura social y temas de derechos de los pueblos indígenas en que no podían estar al margen los pueblos evangélicos.

¿Qué consecuencias tienen la radio y la organización después del rompimiento con los misioneros? El principal problema que enfrentó el medio en su afán de autonomía fue el factor económico de la radio y la sostenibilidad de los pastores, locutores, líderes de la Asociación, porque ellos dependían de la misión. Además, los misioneros producían buenos programas, conocían la producción radial y contaban con el financiamiento para la producción de programas con calidad. Los misioneros no enseñaron la producción y manejo tecnológico de la radio a los indígenas, solo enseñaron a rezar y predicar. En el momento que se rebelan los evangélicos, los misioneros dicen: “si quieren hacerse cargo,

tomen la radio y les entregamos los equipos, ustedes ya saben manejarlos, sabrán cómo lo realizan” (Marco Murillo, 2013, entrevista).

La radio entra entonces a una crisis de financiamiento para la producción, remuneración del personal y apoyo a los predicadores que debían visitar las iglesias en toda la provincia. Frente a esta realidad se genera la conciencia de autofinanciamiento por los indígenas evangélicos con el concepto de diezmos, ofrendas y apoyos. Este hecho es rescatable en el concepto social de autosostenibilidad de la radio, rompiendo el esquema de paternalismo que habían fomentado los misioneros de Estados Unidos, creando personas sin capacidad de reacción. Aquí es clave resaltar la visibilización de la acción colectiva que tenía por herencia histórica lo comunitario y la auto sostenibilidad.

Como tercera fase de la radio comunitaria de la religión evangélica se resalta la inestabilidad por la falencia en lo administrativo, principalmente por el cambio de los directivos de la organización, porque cada consejo directivo ingresa con su propio equipo más cercano. Este hecho hace que exista la incertidumbre del personal de radialistas, productores y administrativos, causando la baja calidad de la programación por el desacierto y la impericia en el dominio comunicacional y la producción.

Sin embargo, esta debilidad y disputa de puestos en la radio se considera una oportunidad para generar espacio de formación de líderes. En su mayoría los guías fueron locutores y terminaron siendo políticos, líderes o dirigentes que aprendieron las herramientas comunicativas de expresión. Esto causó la ambición de llegar a la radio como plataforma de visibilización para ganar espacios dirigenciales y la participación política electoral en calidad de autoridades locales y provinciales. Pese a la deficiencia administrativa y técnica la radio mantenía su estabilidad en la audiencia en las comunidades evangélicas; cabe tomar en cuenta en esa época La voz de Colta fue la única radio de la línea evangélica y además en idioma kichwa, lo cual no tenía competencia con otras radios en la sintonía o en las producciones religiosas.

Este hecho causa la fidelidad de la audiencia con la emisora y mantiene la coordinación entre la radio y las iglesias en forjar las noticias referentes a los eventos religiosos, comunicados, anuncios de la realización de las campañas, conferencias, vigiliadas, que son ceremonias religiosas evangélicas. La radio evangélica se ha convertido en un medio de información masiva y personalizada por excelencia para los evangélicos.

Por su parte, la Escuela Radiofónica Popular del Ecuador – ERPE emite su primer programa el 19 de marzo de 1962, con la finalidad de alfabetizar y llegar con el evangelio desde la concepción de la Teología de la Liberación, a través de la reflexión en idioma kichwa como mecanismo de traducción de los comunicados que fueron leídos por los mismos sacerdotes. Desde esta perspectiva la radio ERPE cumple la misión de “desarrollar e implementar programas y procesos participativos e innovadores de formación e información”, apunta Andrade.

Monseñor Proaño plantea un trabajo integral enfocado en el desterramiento del analfabetismo en las comunidades indígenas, promoviendo procesos de educación a través de la radio, la recuperación de la espiritualidad del pueblo y la superación del empobrecimiento, animando también hacia un liderazgo que a futuro ayudaría en la construcción social organizativa comunitaria. Desde el espacio de las pastorales indígenas y con el acompañamiento de la radio ERPE, Monseñor Proaño en una de las reuniones de CELAM, el 17 de marzo de 1983, manifestó:

Los problemas de los indígenas ya no son exactamente los mismos de hace algunos años, cuando la tierra estaba en posesión de pocas manos y cuando la ignorancia en que se les había mantenido era muy grande; sin embargo, los indígenas no han podido todavía salir de su situación de pobreza y marginación (CELAM, 1990: 127).

Las tierras para esos años estuvieron en proceso de recuperación principalmente en las comunidades indígenas de Guamote, sin embargo en otras provincias y cantones del país esto aún no estuvo resuelto, por lo cual desde 1980 empieza a crecer la demanda por la tierra en los diferentes sectores indígenas a lo que se va sumando la denuncia de la

problemática de las haciendas en la sierra central y norte. La radio acompañó en estas demandas en las acciones de las organizaciones comunitarias, recogiendo los testimonios y los reclamos de los pobladores: “siempre estuvo la radio con su grabadorita ahí en las comunidades, con las organizaciones, la gente venía acá y eso forjó la unidad social” (Juan Pérez, entrevista, 2012).

La radio funcionó como herramienta de difusión y reflexión de los reclamos generalizados de las comunidades indígenas de Chimborazo, las luchas o llamados mandatos de las comunidades de Guamote fueron difundidos por este medio. Al ser difundidos son conocidos en otros cantones y provincias lo que las convierte en un hecho público y son compartidas con otras comunidades que tienen el mismo problema de las tierras.

Estos hechos dinamizan a la radio en asumir un rol importante a nivel social, político y cultural. Esta vinculación con las comunidades y el sentirse ellas parte de la radio permite implementar un programa radial en idioma kichwa por los radialistas indígenas de las comunidades del cantón Colta en 1988, como Rubén Viñán, descendiente de la parroquia Columbe.

Antes de la emisión del programa en kichwas no era posible encontrar personas interesadas en difundir masivamente el pensamiento del pueblo kichwa e incluso había la ausencia total de un programa en idioma originario. Estas iniciativas interactivas entre la radio y las comunidades indígenas y campesinas de la provincia afianzan el proceso social para un levantamiento, desde la opinión pública de los actores sociales y de los comunicadores kichwas. En 1988 inicia el primer programa kichwa, con formato noticiario, desde las 7 pm hasta las 8 pm y en la madrugada desde las 4:30 hasta las 5:30 am.

Luego se implementó el programa *Allku mikuna tsilik yakuta upyashkanki*: “La planta de comer perro has tomado”, cuyo contenido se enfocó en las recetas de la preparación de medicinas tradicionales de las comunidades indígenas; este espacio era

conducido por Manuela Cuji y Eduardo Yuquilema, con una duración de 30 minutos, durante este tiempo todos los comentarios y contenidos se expresaban en idioma kichwa. El programa fue exitoso por su formato de radioteatro y pedagógico, lo que contribuyó al dinamismo de la recuperación y uso de las plantas medicinales que estuvo estereotipado como de los brujos o shamanes por parte de la sociedad urbana y de las iglesias evangélicas.

A través de este programa se rompió el mito del “salvajismo” de la curación, dando el pasado prestigio a la sabiduría de los pueblos desde el uso y el conocimiento de las plantas para curar y prevenir las enfermedades que eran comunes por frío o por calor. Así las plantas son clasificadas para enfermedad por frío, en kichwa *chiri* y caliente – *kuñuk*, de modo que conceptualmente desarrollaron la dualidad y la complementariedad.

Además, la programación de la radio en esa época estuvo clasificada en los segmentos de evangelización, salud, medicina y noticiero. A partir de la implementación del programa en kichwa y con la conducción de los kichwa hablantes se profundizó la vinculación de la radio de manera directa con las comunidades; los radialistas se trasladan a las comunidades en la búsqueda de información en el ámbito de trabajo, mingas, celebraciones, litigios de tierras, capacitaciones de las mujeres, noticias que luego son difundidas a través de la radio.

La comunicación históricamente estuvo concebida como “procesos de emisión, conducción y percepción de mensaje, mediante el uso de canales y de signos de comunicación” (Pérez 1990: 35), sin embargo, desde el trabajo de la comunicación radial alternativa se rompe el esquema de la triada, haciendo el uso de la comunicación directa con los actores sociales. Desde la teorización de la comunicación popular, a la que hace referencia el Obispo Pérez M. Ovidio (1990), la comunicación no está sólo reducida a los “medios” sino que abarca el “compartir”, el establecer comunidad, el realizar “comunión” con el ser humano.

En esta teoría se identifica la radio como un medio para construir una relación horizontal y un apoyo mutuo con los actores sociales – oyentes. El noticiero kichwa se convierte en educador de la realidad local, nacional e internacional, no simplemente con información de una vía, sino con una información dialogal entre el comunicador y los oyentes. Se establece una relación dialógica entre los distintos participantes del proceso comunicativo en la que todos están en igualdad de condiciones y posibilidades.

Esta relación de cercanía de la cultura radiofónica comunitaria permite que en el accionar del movimiento indígena se involucre a los comunicadores por su visión de sentir la realidad como suya y su apropiación de la problemática social. La radio tiene incidencia en los oyentes a través de las reflexiones de los tres comunicadores kichwas: Cabe citar las palabras de Monseñor Vicente Zaspe, quien fue presidente de Comunicación del Episcopado Argentino, que tienen mucha coherencia con los principios de la visión de una radio católica como ERPE: “no sólo hay que evangelizar, usando los medios de comunicación social, sino que hay que evangelizar a los medios de comunicación”; con esta filosofía los comunicadores populares optan por servir a la gente.

Estas teorías tienen semejanzas con la visión de los locutores de la programación kichwa desde el empoderamiento de las ideas y la filosofía de Monseñor Proaño, que se enfocó en los pueblos empobrecidos. Uno de los principios de los locutores fue “no mentir – *ama llulla*, decir lo que está pasando, lo que existe, no decir lo que conviene a una persona sino a la colectividad”. Otros de los elementos para que la radio tenga credibilidad en la concientización en las comunidades fue el ser parte del pueblo, rompiendo la tradicionalidad de un locutor que se limitaba hablar detrás de los micrófonos, para ser también un animador, un acompañante, propositivo y orientador, siempre recogiendo las sabidurías, costumbres y demandas de las comunidades.

El comunicador popular de ERPE se constituye en protagonista por la búsqueda de la información en cada localidad, en las celebraciones, en las mingas comunitarias, matrimonios, ferias, asambleas y se desplaza por todos los eventos, lo cual se conoce como

dar voz a los que no la tienen; esta interacción potencializa el intercambio de las experiencias entre el comunicador y los miembros de las comunidades. Tiene fundamento en la teoría de la horizontalidad que destaca Monseñor Zaspé: “servir es informarles la verdad, servirlos es conocer sus legítimas reglas de juego, servir es denunciar sus tabúes y mentiras, servirlos es reconocer sus valores y aciertos, servirlos es no querer camuflar sus estructuras” citado en (Balsa, 1990: 230).

El proceso de involucramiento de la radio, el trabajo de los líderes y de los dirigentes comunitarios hace que el movimiento indígena se consolide como un actor social importante para los años 90. Previa a esta unidad social y consolidación de planteamientos se genera la primera reforma por parte del Estado, como un maquillaje al problema histórico de los pueblos indígenas, con la entrega de parcelas de tierra a los huasipungueros y la segunda fue tomar en cuenta el planteamiento de los pueblos indígenas sobre la abolición de la precarización, los abusos de los hacendados, los maltratos de los comerciantes de la ciudad y el abandono por parte de la clase política. “En caso que no vendíamos en precio que ellos querían dejaba pateando y lanzaban la plata al piso, llevaban quitando los animales o cosas, fue duro el racismo y el resentimiento mutuo, eso hemos sanado poco a poco” (Mariano Gusñay, entrevista, 2012).

Un trabajo colectivo y el acompañamiento de la radio ERPE, principalmente de los comunicadores kichwas, logra consolidar un proceso de concientización y estos trabajos fortalecen la construcción social desde la recuperación de la organización comunitaria y la resignificación de la palabra “indio” como persona, como sujeto de derechos y actor social. Esta conciencia social organizada y planificada exige al Estado el acceso a la tierra y la igualdad de condiciones.

En el cantón Guamote esta experiencias se desarrollaron con el trabajo de activismo de los sacerdotes, educadores y la pastoral; por ejemplo, con esta concienciación se logró la coalición de un movimiento del pueblo de Guamote, integrado entre las 36 comunidades,

con el nombre de Organización *Jatun Ayllu*, alrededor de la temática de la recuperación de las tierras, desde el año 1975 a 1980.

“Todas estas adquisiciones de las tierras fueron a base de esfuerzo y amparados en la ley, pero sin violencia por nuestro lado, reclamando lo que es justo, aunque sí hubo violencia por parte de los hacendados, yo mismo tuve dos atentados, el primer atentado el 2 de diciembre de 1974 a pocos días de la inspección del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria-IERAC a la hacienda Chismauti – Guamote” (Julio Gortaire, 2012, entrevista).

El movimiento indígena enfrenta una nueva etapa histórica en la época del *Inti Raymi*, entre el 28 de mayo y junio de 1990. Estos trabajos son generados desde la reflexión de las comunidades y las organizaciones en las grandes reuniones a través de las celebraciones de la ritualidad, en el caso particular del *Pawkar Raymi* – época de florecimiento, denominado Carnaval en Chimborazo, que se convirtió en espacio de deliberación cultural, familiar y de sentido de la reorganización.

En el texto *Yo Declaro con Franqueza*, de José Yánez (1986), se demuestra que los pueblos de Cayambe, en la hacienda de Pesillo, sufrían y luchaban por la misma causa al igual que los pueblos indígenas de Puruwa. La otra forma de organizar y concienciar sobre su identidad y su realidad social, del maltrato en las haciendas, fueron las “grandes movilizaciones año tras año con el motivo de las fiestas de San Juan”. Es decir, los indígenas se movilizaban y reunían de manera camuflada a manera de la celebración del *Inti Raymi* – San Juan, para que los patrones no se dieran cuenta, “la fiesta de San Juan tiene características que hunden sus raíces en tiempos prehispánicos en el afán siempre de presentar y dar a los pobladores indígenas su propia personalidad e identidad” (Yánez, 1986: 26).

La presencia de la radio hace conocer estas realidades y experiencias en las diferentes provincias y pueblos que luchaban por la liberación en las haciendas, en contra el racismo y por la exigencia de los derechos, estos fueron planteamientos comunes para unirse como una mazorca de maíz, como decía la mama Tránsito Amaguaña.

Todas estas experiencias, así como la diversidad de posiciones ideológicas, culturales y variedades lingüísticas, hacen más relevantes las discusiones, el análisis de la situación social de cada pueblo y cada nacionalidad. En la Sierra el problema que unificó fue la tierra y el agua, en la región amazónica y la Costa fue la territorialidad frente a las empresas petroleras. Es importante destacar que los pueblos indígenas tienen sus propias estrategias acumuladas desde hace cientos de años con los levantamientos. Con los que se llamaban “alzamientos” por las alcabalas y las encomiendas que protagonizaron de manera colectiva en la época del liderazgo de Fernando Daquilema, en la presidencia de García Moreno.

La participación de la radio en el levantamiento indígena de mayo - junio del 1990.

En el año 1990, en la ciudad de Pujilí del 25 al 28 de abril se realiza la V Asamblea Nacional de los Pueblos y Nacionalidades para analizar los avances y retrasos experimentados con el gobierno socialdemócrata de Rodrigo Borja. Según el documento de tesis de maestría de Holger Díaz Salazar, se señalan algunos elementos de análisis de puntos críticos con el régimen, como: “no ha significado un cambio importante para los sectores populares del Ecuador”, “similares a las de anteriores gobiernos como los de Hurtado o Febres Cordero”, el paulatino “proceso inflacionario, crecimiento de la deuda externa y aumento vertiginoso de los precios de los artículos de primera necesidad” y en cuanto a las políticas internacionales como: “impopular y beneficiario de la política neoliberal diseñada por el Fondo Monetario Internacional (FMI)”.

Estos elementos son claves para tomar la resolución en el V Congreso de la CONAIE, se realiza la convocatoria a una gran movilización nacional para el 4 y 5 de junio de 1990, a la víspera de *Inti Raymi* – San Juan. Sin embargo, el sentimiento que se proyectaba en esa resolución dependía de la provincia de Chimborazo, “si Chimborazo se levanta, se levanta todo el Ecuador”, Chimborazo dependía a su vez del pueblo de Guamote, liderado por la organización *Jatun Ayllu*.

La construcción de este imaginario se convierte en práctica desde el 28 de mayo de 1990 con el levantamiento de las comunidades de Guamote, Colta, Riobamba, Pallatanga y Chambo, entre otras comunidades indígenas y campesinas, considerado como el alzamiento para las comunidades, que se asemejó al de las alcabalas, o al de los diezmos en la época de García Moreno, que lideró Fernando Daquilema.

El punto de partida del levantamiento se da con la toma de la Iglesia de Santo Domingo de Quito por los principales dirigentes de la CONAIE, ECUARUNARI y Movimientos Sociales el 28 de mayo de 1990. “El acontecimiento pasó casi inadvertido en los medios de comunicación, y el gobierno de aquel entonces decidió acordonar la iglesia con efectivos militares e impedir el paso de todo tipo de desconocidos” (ICCI –RIMAY, 20 de noviembre de 2000). Estos hechos son informados a través de llamada telefónica a la Radio ERPE, a Radio Latacunga y a Radio Ingapirca. De inmediato se generan las reacciones y la implementación de estrategias como la toma de las carreteras por las comunidades indígenas y campesinas.

Precedente a esta fecha, todas las discusiones y análisis desarrollados en el Congreso de la CONAIE fueron difundidos en la Radio ERPE, según nos cuenta Rubén Viñán, durante el mes de mayo en el segmento del noticiero kichwa, así como en el segmento de saludos y comunicados desde las 18:00 hasta 21:00 en la programación kichwas; sin embargo, los locutores como Rubén Viñán y Eduardo Yuquilema se quedaban hasta las 10:00 de la noche analizando estos puntos, haciendo comentarios, reflexionando y dialogando. Llegaban a concluir que un día los pueblos indígenas tendrían su propia política, su propia producción, su propia educación y su propia espiritualidad.

Otro de los elementos del material de análisis fueron los testimonios de las comunidades y las reacciones de los dirigentes en el congreso, estos análisis permitieron la identificación de la realidad y entender los discursos de los dirigentes. Por parte de los comunicadores no había la denominada objetividad o imparcialidad, tampoco la incitación a los comuneros de manera explícita, sino el sentir de la realidad social, porque los

comunicadores son parte de un pueblo y por ellos compartían las mismas experiencias. La comunicación se vuelve directa y personalizada, “la radio es un medio de comunicación íntimo [...] se refiere al tono de confianza, hasta de complicidad, entre locutor y oyente” (López 2000: 38).

El proceso de unificación y el orgullo de ser indio fueron complementados con las canciones que rotaban en la radio, como: el Jaway, “así 24 años vinieron los blancos barbudos, nos robaron el oro y nuestras mujeres”, “estos pajonales”. El arte, las letras, las melodías fueron complemento a la reflexión y las letras reconceptualizadas con los hechos históricos, que coadyuvaron a los pueblos indígenas a dar cuenta de que estaban sometidos a las haciendas, siendo en realidad dueños de las tierras y de la sabiduría.

Estas letras y sentimientos fueron claves para reposicionar el movimiento indígena con el mismo término de pueblo “Indio”, con la misma palabra que fueron sometidos, y la misma palabra se esgrimió para revitalizar la cultura de los pueblos indios. Rubén Viñán afirma: “esto fue como el discurso político de la superación de la autoestima, Caraju!!! Somos indios, somos pueblos, somos cultura, por qué no podemos ser pueblos con cultura, con filosofía y ser orgullosos de ser indios”. Aquí se puede destacar “el arte de hablar por la radio”, lo que señala López V. José (2000) en su texto *Radialistas apasionados*, el usar las palabras concretas, que se pueden ver, que se toquen, que se muerdan, que tengan sentido peso y medida. Palabras materiales, sin hacer filosofía, sino que aterrizar en las problemáticas concretas de las comunidades y despiertan la esperanza de la persona como individuo y colectivo.

En este sentido, las radios a través de los comunicadores de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador y la Radio La Voz de AIIECH, se convertían en actores estratégicos en la participación activa y en el acompañamiento del levantamiento de 1990, en la provincia de Chimborazo. Este hecho se denominó “alzamiento” por las comunidades, frente a las políticas neoliberales de la presidencia de Rodrigo Borja, por el maltrato de las haciendas en las diferentes provincias, solución de conflictos de tierras por

parte del IERAC, el racismo en las ciudades y el maltrato en los mercados a los pueblos indígenas.

Rubén Viñán cuenta con nostalgia y a la vez con fervor el orgullo de ser comunicador y parte del pueblo indígena, cuando la radio participó como un actor determinante. La radio no sólo fue el medio para masificar la información, también fue el acompañante, guía, orientador, con los aportes y sabidurías recogidas en las propias comunidades y retroalimentadas por el comunicador. Respecto a esta acción López Vigil. José (2000) en *Radialistas apasionados* afirma: “la conciencia es el regalo de la comunidad, la recibimos de los demás, la construimos en el diálogo con el rostro humano”. Sobre todo, la radio fue considerada como parte de la organización, a pesar de que esta pertenecía a la diócesis de Riobamba, y con la conducción de los comunicadores kichwas se transformó en algo más que un medio evangelizador.

[...] el programa kichwa tenía una pequeña oficina cerca al patio, esa oficina se convirtió en centro de operación de todas las estrategias de la movilización del 90, en el patio estuvo lleno la gente, los católicos, los evangélicos, no se podía distinguir de qué organización eran o qué tendencias religiosas, fue una muestra de la unidad, una agrupación masiva y la radio con ellos (Rubén Viñán, 2012, entrevista).

Según la afirmación de Viñán, el programa kichwa construye el sentido de la unidad, la organización comunitaria y la identidad cultural. Bajo el discurso de la unidad, libertad, igualdad y derechos de la población indígena, se agrupan las comunidades sin importar la religión. Aquí se podría señalar que la comunicación es mucho más “que una simple transmisión de mensajes [...] El sentido de las cosas lo pone el sujeto, no el mensaje. El emisor y el receptor imprimen al mensaje su sello personal” (López V. José 2000; 56).

Estos hechos demuestran que la gente sentía como propia a la radio, incluso toma el control y el uso del micrófono para informar sobre las estrategias, los avances, el envío de cartas y recibir informaciones de las otras provincias. La radio se convierte en centro de operación técnica, política y comunicacional, pues la radio popular o comunitaria no solo es

un espectro radial o la tecnología, la radio es el mismo pueblo que genera la información y ellas está dialogada entre la colectividad.

Por este accionar de la radio los directivos fueron llamados la atención por Monseñor Víctor Corral, desde la ciudad de Quito, indicándoles “que dejen de transmitir e incitar a la gente a la movilización”, porque la radio tenía compromiso con el pueblo, según afirma Juan Pérez, actual Director de la Radio ERPE; sin embargo, la radio continuó con el trabajo de la difusión de las acciones sociales y acompañando a la movilización indígena. Esta desobediencia hace que el Monseñor Corral viaje desde Quito a la ciudad de Riobamba para disponer que se deje de transmitir la medida de hecho. Esto demuestra que la radio jugó un papel importante con el pueblo, para que haya la preocupación de la máxima autoridad eclesial y las presiones desde el gobierno. Juan Pérez cuenta el hecho, que causó preocupación y nerviosismo:

[...] porque se supone que él venía como cierta autoridad a decirnos bueno ya pues, ya de manera directa, ya no por teléfono, sino de manera frontal, claro eso nos puso medio tensionados, pero al fin dijimos bueno ya, y llegó el Obispo. Cuando llega el Obispo acá a la puerta, le recibimos, de inicio mismo me dice: Juan tienen que parar todo esto, no se puede, ya el gobierno está tomando medidas, voy a tratar de negociar, etc., etc. (Juan Pérez, 2012, entrevista).

Desde el análisis gubernamental la movilización y el poder del medio radial habían crecido de manera impresionante en la provincia de Chimborazo. Sin embargo, la máxima autoridad de la iglesia llegó a confirmar, y al recorrer por el patio hacia la cabina de la radio se encuentra con los dirigentes de las organizaciones, dirigentes comunitarios congregados de manera multitudinaria, tanto católicos y evangélicos. Juan Pérez describe el hecho: “mientras avanzaba a la radio el Monseñor, la gente le hacía conocer la problemática de la población indígena y de los sectores sociales, es decir, se hace un *lobby* en el patio por parte de la dirigencia con el Monseñor”.

Con toda la información y sentimiento transmitido por cientos de dirigentes, Corral cambia el discurso de la represalia contra los funcionarios de la radio.

Ahí se produce un viraje impresionante, porque llegamos a la radio, luego de media hora de cruzar por el patio, el Obispo viendo esa otra realidad que supongo que no la veía estando en Quito y supongo que algo vino viendo en el camino. Entonces llega a la radio, se lanza un discurso de apoyo incondicional a la lucha indígena, pero así muy emotivo, tanto que después la anécdota es que ese discurso de él lo tenían grabado en la superintendencia de telecomunicaciones y era parte de por qué no querían renovarles la frecuencia, son cosas que se dan así [...] (Juan Pérez, 2012, entrevista).

Esta forma de hacer comunicación es la que tiene sentido comunitario, es colectiva, horizontal y comprometida con el movimiento indígena, y lo fue de tal manera que incluso la comunidad cristiana apareció y aprobó el mecanismo de aliarse con los sectores populares, porque las convicciones y las acciones de la iglesia católica progresista se encaminan a “la inclusión de los campesinos en el liderazgo de las organizaciones populares y como auxiliares en las radios – escuelas, así se introdujo una comunicación horizontal” (White, Roberto A. 1988: 155). En este caso la radio y el movimiento indígena desarrollaron un principio de reciprocidad desde su propia visión, afinado con el discurso eclesial de horizontalidad.

Otro de los factores importantes fue la comunicación a través de las llamadas telefónicas a la Radio ERPE y a la Radio AIIECH - Colta, incluso la presión de los evangélicos de las ciudades y del campo hizo que esta emisora evangélica se sumara a la gran minga del movimiento indígena. Hasta entonces la Radio Colta se dedicaba a evangelizar a los indígenas porque su propósito fundamental era cristianizar.

Se debe tomar en cuenta que la Radio La Voz de AIIECH, para la década de los 90, dependía de la organización de similar denominación, y por lo mismo la misión y el propósito de la organización evangélica partía de una esencia fundamentalista, por lo cual, no estuvo en el lineamiento político de los misioneros la participación social, cultural, política y económica. En el proceso se gesta la reflexión no planificada, con el saber leer y escribir se toma una nueva forma de ver la religión y el contexto social, a pesar de que en la

época de la administración de los misioneros norteamericanos se mantenía la dicotomía y la incompatibilidad entre lo espiritual y lo material.

El enfoque teológico estuvo orientado solo a lo espiritual, “al punto que llegaban predicadores fundamentalistas a decir que en el año 2000 terminaba el mundo, que se debían olvidar las cosas materiales existentes en el mundo, predicación que fue orientada políticamente por los misioneros norteamericanos y que no era el propio discurso de los pastores” (Marco Murillo, 2013, entrevista). Pese a este trabajo de religión conservadora, los indígenas evangélicos incursionan en el ámbito de la política desde los años 80 y llegan a tener el primer diputado indígena por Chimborazo con Manuel Naula Yupanqui, por el partido político Izquierda Democrática.

Esto demuestra que los indígenas evangélicos no eran homogéneos sino que tenían varias líneas ideológicas religiosas, lo cual facilita para cuestionar a los líderes y a los pastores conservadores que se enfocaban exclusivamente en lo religioso, descuidando el contexto social de los pueblos indígenas. Además, la incursión en la política de los sectores evangélicos progresistas genera el debate de la política social.

A pesar de que la organización religiosa como AIIECH se encontraba en la disyuntiva de si era una organización social o religiosa, sin embargo las comunidades y las iglesias se suman a la gran movilización de los pueblos indígenas en 1990 liderada por la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE.

Hay que tomar en cuenta que en la provincia de Chimborazo las dos organizaciones indígenas tienen su vinculación con las tendencias religiosas que han estado en permanente antagonismo y la disputa de fieles, por un lado desde la religión católica con la teología de la liberación, por otro lados la religión evangélica con la cristianización a los indígenas desde la Unión Misionera. De hecho fue muy compleja la coordinación entre las dos organizaciones, principalmente de los líderes.

Es importante resaltar “lo comunitario como acción social colectiva” un elemento que tiene el poder en las comunidades dentro de su territorio, por esto es que allí estuvieron las iglesias católica y evangélica, que no tuvieron el resentimiento como se refleja en los líderes, sino una convivencia comunitaria. Es decir, fue la asimilación a un Dios ajeno como la suya a través de diferentes religiones en los pueblos indígenas.

Esta madurez de criticidad y análisis facilitó que los evangélicos y los católicos puedan hacer la gran movilización de junio de 1990, liderada por la coordinadora de movilización de Chimborazo, y a su vez demuestran que existían los líderes. Marco Murillo, Gerónimo Yantalema y Delfín Tenesaca efectivamente concuerdan en que existían cuadros de líderes formados por las dos tendencias religiosas y la herencia histórica de convivir organizados en las parroquias y en las comunidades. Sin embargo, en el proceso de la construcción social se visibiliza la competencia cuando disputan los espacios públicos, por ejemplo: “yo capacito, yo pongo escuela, yo pongo radio, esta pugna entre las dos tendencias religiosas a la larga terminó formando a los pueblos indígenas” ([Marco Murillo, 2013, entrevista). El que sabe leer y escribir tiene una mentalidad más abierta, que fortalece el proceso organizativo de los pueblos indígenas.

En los 90 la religión evangélica aún mantiene la concepción conservadora, por ejemplo el respeto a las autoridades, considerando que “son autoridades por la voluntad de Dios, a pesar de ser malos en la administración de justicia que deben mantener”. Otro de los elementos de confrontación interna en las iglesias fue la dicotomía entre lo espiritual como la obra de Dios y lo material como la obra del mal, por ejemplo: el pastor predicaba en la iglesia hablando en contra de lo mundano y de respetar la voluntad de Dios como la expresión de la autoridad, sinónimo de Dios.

Sin embargo, en las comunidades había la reunión convocada por los dirigentes comunitarios, en esta reunión participaban los habitantes de la comunidad tanto católicos como evangélicos, aquí se hacía la reflexión social sobre los maltratos que existían y la violación de los derechos de los pueblos indígenas. Estos debates y reflexiones fueron

vitales en la toma de decisión y concienciación social como indígena; mientras en la iglesia el pastor prohibía incorporarse a las movilizaciones, el dirigente impulsaba hacia la movilización por la liberación.

El pastor evangélico, por su formación fundamentalista religiosa, no apoyaba la movilización, que implicaba irrespetar a las autoridades y además significaba romper con el mandato de Dios de la obediencia a la autoridad, sin embargo la gente evangélica resolvía movilizarse. Esto fragmentó el fundamentalismo de la dicotomía entre lo espiritual y lo material, y marcó el espacio comunitario y el espacio religioso dentro de la iglesia. En las otras comunidades el mismo pastor, por su capacidad de reconocimiento, era presidente de la comunidad, en su prédica en el culto de domingo por la mañana decía: “no se puede sumar a las movilizaciones, justificando el significado pecaminoso de lo material, pero en la noche se daban un debate social, cuestiones de maltrato y de irrespeto a la identidad, y luego de hacer el análisis los evangélicos se sumaban a las movilizaciones y eran liderados por el pastor” (Marco Murillo, 2013, entrevista).

Esto nos muestra que la dicotomía fundamentalista se replantea en la praxis, las reflexiones bíblicas deben estar afianzadas en la vida práctica; en lo posterior lo llamaron predicación integral, en las que no se contraponen lo espiritual y lo material, sino se complementan. Entonces, las movilizaciones no solo se vuelven reclamos, exigencias, también se movilizan las ideas y los conceptos de la vida, la espiritualidad, lo comunitario, la unidad y la diversidad de organizaciones.

Otro aspecto que hay que señalar en el levantamiento de 1990, es que la AIIECH como organización no participa desde su inicio, por la complejidad organizativa y doctrinaria, sin embargo los miembros de las iglesias que vivían en las comunidades sobrepasaron a la organización religiosa. Esto hace que se cuestione a la Radio AIIECH - Colta, y frente a la exigencia de los indígenas evangélicos esta radio se suma a hacer la cobertura y la masificación de la información y a su vez la Asociación Evangélica se incorpora en media movilización dando apoyo. A su vez las llamadas telefónicas de las

diferentes provincias jugaron un rol importante en levantar la autoestima, la gente se involucra cada día en la movilización.

En los años 90 la señal de Radio ERPE en amplitud modulada, AM, alcanzaba por las mañanas a la ciudad de Quito, principalmente al sector de la Colmena, San Roque y el Panecillo, lugares de alta concentración de la población indígena de Chimborazo. Para indígenas que vivían o trabajaban en las ciudades esta radio fue su compañía y su medio de comunicación. La estrategia de las llamadas telefónicas en la época de la movilización, hechas desde las diversas ciudades por parte de los emigrantes, contribuyó como si fueran reporteros de los hechos y contaban con su propia voz lo que estaba sucediendo en las ciudades, la reacción de la gente de la ciudad y de las autoridades referente al alzamiento.

Mucha gente expresaba su sentimiento de alegría por la unidad entre los sectores evangélicos y los sectores católicos, sobre todo por la aparición como indígenas en los canales televisivos, medios escritos, radios nacionales; estos sentimientos fueron transmitidos a través de la línea telefónica, masificada por la Radio ERPE y la Radio Colta - AIIIECH. Esto causó la emotividad de los indígenas de la ciudad y se sentía el orgullo de ser indígenas en la urbe, los hombres y mujeres que hasta entonces estaban escondidos detrás del mestizaje, avergonzados de ser indígenas o ser de un pueblo y nacionalidad; en efecto se desarrolló la solidaridad entre los pobres y miembros de la misma cultura.

El siguiente elemento importante de la comunicación en ese alzamiento fueron las cartas generadas desde las diferentes organizaciones a través de fax, cartas escritas a mano que venían a dejar desde las parroquias, cartas que indicaban el respaldo a la movilización y al planteamiento de los problemas referentes a las haciendas, y estos escritos eran leídos en la radio.

En esos años no existía internet, ni celulares, sin embargo los pueblos indígenas buscaban formas de comunicar y tener su voz en la radio desde diversas ciudades, Quito, Guayaquil, Ambato, Santo Domingo y Riobamba, dando fuerza y convocando; a su vez fue

un prestigio hablar en la radio a través de teléfono desde una larga distancia. La radio como tal no convocó al levantamiento sino que dio el micrófono al que no tiene, cumpliendo con la filosofía de la comunicación popular, convirtiendo a la radio en un medio de difusión y acompañamiento en el proceso de gran encuentro de las comunidades indígenas. Bacilio Malán confiesa que fue un aprendizaje la radio en utilizar las herramientas comunicacionales, “esto es contar con el poder a favor de los pobres”, enfatizó.

Juan Pérez, director general de Escuelas Radiofónicas del Ecuador en Chimborazo, cuenta que el papel de la radio fue la difusión de las demandas, priorizar la agenda unificada, en el marco de la temática de los conflictos de tierras y el racismo, agenda que demandaban los sectores de los pueblos indígenas, y estas temáticas fueron puestas en común a través de la radio. Sostiene que la radio como tal no es la que provoca los levantamientos, la radio aportó como una herramienta en difundir, en masificar las demandas de los pueblos indígenas que vinieron llevando desde los años 1980, con énfasis en la recuperación de las tierras a nivel de la Sierra.

“[...] el momento ya que se ve el hecho, la radio está abierta a cubrir todos los sectores, porque si no la gente de Guamote no sabía lo que estaba haciendo la gente de Punín, o la gente de Pungala, no sabía lo que estaba pasando con la gente de San Andrés y de Flores, entonces la radio es como la herramienta que logra que la gente primero intervenga en la radio, use la radio y segundo que se informe qué pasaba en cada sitio” (Juan Pérez, 2012, entrevista).

En el acompañamiento de la radio en el levantamiento, se opta por tener información de todo lado y la gente permite que el vehículo de prensa de ERPE se movilice sin dificultades durante las dos semanas de levantamiento a nivel nacional. Así, Pérez cuenta:

“Con nuestro carrito viejo nos movilizamos, ahí teníamos datos de Guamote, que ni la policía podía llegar a Guamote para saber qué estaba pasando, pero nosotros sí podíamos pasar, entonces teníamos información de lo que pasaba en Guamote, teníamos información de la parroquia Flores y en ese tiempo no habían los

celulares, la radio realmente era muy importante para eso” (Juan Pérez, 2012, entrevista)

El otro aspecto que caracteriza el hito histórico del 90 es la unificación de la iglesia progresista de Riobamba, cómo se unifican los trabajadores en la Curia diocesana, sacerdotes, religiosas, como agrupación se suma a la marcha en respaldo al pueblo indígena que se realizó en la ciudad de Riobamba. Las marchas de los pueblos empobrecidos por el sistema se han caracterizado como la expresión de las peticiones y descontento a través de las pancartas, y esto se veo con los mensajes que decían “La tierra para los que la trabajan”, “Los indios libres de la hacienda”, y los cánticos populares que destacaban la unidad y el resurgimiento del movimiento indígena, por ejemplo cuando pasaban al frente de los militares se cantaba “No es con las armas ni con la guerra que el mundo cambiará” (Video documental CONAIE, 1992).

Todos estos hechos son los que aportan a la unidad del pueblo indígena y de los sectores sociales, dan cuenta de que la problemática no solo es de los indígenas, sino también de la sociedad mestiza empobrecida por el sistema neocolonial y racista. Toda esta riqueza de manifestaciones fue transmitida por la radio en diferentes horarios del día y la noche, estos materiales fueron grabados en aquellos años, cuando no existía microondas, ni el teléfono celular para la transmisión directa desde el lugar de los hechos.

Además, esos hechos hicieron que se requiera la mayor cantidad de radios con pilas, pues en esos años había escasos radios que funcionaban en las casas de los pueblos indígenas, pero eso no fue problema: se sintonizaba la radio de manera colectiva en la casa comunal, donde se analizaba de manera colectiva el hecho y se tomaban resoluciones frente al levantamiento; es decir, fue todo un aprendizaje y apropiación de un discurso mediático y analítico por parte de los actores sociales. Las movilizaciones fueron acompañadas por varias acciones, como el cierre de las carreteras cantonales, parroquiales, interprovinciales, toma de antenas de los medios de comunicación de Cacha, de Ilapu, de San Andrés y incluso se tomaban como rehenes a los militares por maltratar a la gente en la misma comunidad.

En medio de estos acontecimientos, las radios ERPE y AIIECH fueron los aliados estratégicos, haciendo conocer los acontecimientos de las parroquias, cantones y de las provincias, medios que tuvieron el privilegio de hacer cobertura con sus comunicadores en la camioneta de la radio, pese a estar cerrada toda la vía Panamericana. Rubén Viñán cuenta que “la radio tenía el poder de la credibilidad y aceptación en las comunidades indígenas católicas y evangélicas”. Aun cuando las vías de conexión cantonal e interprovincial se mantenían cerradas por las medidas tomadas por el movimiento indígena, sin embargo, el carro de la Radio ERPE y los comunicadores de Radio Colta podían transitar para hacer la cobertura. Un hecho importante que resaltar, es que a partir de esos años y por esas acciones de luchas que fue sintonizada la radio La Voz de Colta de AIIECH por los indígenas católicos y los evangélicos sintonizaban también la Radio ERPE.

Así cuenta el comunicador que estuvo en la cobertura en esos días:

“[...] estuvo cerrado desde Cemento Chimborazo hasta Gatazo. Lleno de piedras, solo decía yo soy de radiofónicas, me llamo Rubén Viñán, oye tanta piedra que estuvo allí y para mi mala suerte estuvo detrás de mí un patrullero, no sé, en 3 a 5 minutos eso ya estuvo despejado, nosotros pasamos y fuimos; en Gatazo en otro puente estuvo abierto un canal, dije que soy de radiofónicas, me llamo Rubén Viñán, de inmediato dieron cuatro tablas y nos hicieron pasar, qué orgullo, oye, qué poder, qué confianza” (Rubén Viñán, 2012, entrevista).

Estos hechos hicieron constatar el poder y la popularidad que tenía la radio y su relación con las comunidades, y con las organizaciones. Estas vivencias le emocionan a Rubén Viñán, quien deja escapar lágrimas al recordar el trabajo de la comunicación y la reciprocidad de la gente, lo cual demuestra el cariño y el respeto que los comunicadores se han alcanzado con el trabajo en las comunidades indígenas; sin dudas la radio conducida por los kichwa hablantes marcó la diferencia. Estos hechos afirman que la radio fue un aliado estratégico del movimiento indígena desde el ámbito de la comunicación, sin el afán de promover o agitar la masa, sino acompañando con la información en la minga nacional.

“Yo siempre digo, la radio como tal no es protagonista de nada, la radio viene siendo una herramienta que según la decisión del medio toma una opción y todos los medios al fin del día tienen una opción, unos defienden ciertos intereses. La ERPE hasta ahora trata de mantenerse fiel a la opción de Monseñor Proaño que era el trabajo con los pobres para buscar su liberación del dominio y explotación, pero la radio como tal no es que moviliza masas” (Juan Pérez, entrevista, 2012).

Estas narraciones indican que el aporte de la radio no solo fue la cobertura mediática, sino recoger con solidaridad el suceso de la Minga Nacional por la Vida, compartir con la comunidad, transmitir el sentimiento de la gente y hasta se convirtió en Cruz Roja, trasladando heridos hacia los diferentes centros de salud y ensangrentando el carro.

“[...] en la vía principal hieren a un compañero indígena con bala los militares desde el helicóptero, impactando en el tobillo, lo que causó la ruptura de un pedazo de hueso. En ese momento toda la vía estuvo cerrada para que pudiera entrar la Cruz Roja, pero la única alternativa que quedó de trasladarlo fue en la camioneta de la radio hasta la ciudad de Riobamba. “Dije que estamos con un herido, las carreteras cerradas, y en un abrir y cerrar los ojos las vías ya estaban despejadas” (Rubén Viñán, 2012, entrevista).

Las dos radios, ERPE 710 AM y la Radio Colta 950 AM, fueron fundamentales en el acompañamiento a la sociedad indígena desde el plano informativo a través del enlace generado entre los dos medios de comunicación, unidos por la causa de los pueblos indígenas. Manuel Cuji resalta que la Radio Colta tenía la tecnología de “Jander” para hacer transmisiones directas, lo que posibilitó la inmediatez de la información de algunos lugares.

Sin embargo, aún mantienen la disputa organizativa y el recelo por los conflictos entre evangélicos y católicos; además las dos organizaciones responden a las tendencias religiosas, como es el caso del Movimiento Indígena de Chimborazo – MICH a la religión católica, apoyado por la comunidad de las hermanas Lauritas en todo el proceso, mientras que la Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo – AIIECH, que fue

fundada por la Misión Evangélica de Norte América, responde a la religión evangélica, como ya se ha señalado.

A pesar de estas diferencias, la problemática y la necesidad de los pueblos fue común, por sobre las creencias religiosas, la necesidad social causa la unidad de las comunidades indígenas sin distinción de ser evangélicos o católicos; más prevaleció la dignificación de la cultura, la recuperación de las tierras, la liberación de la semiesclavitud de las haciendas y el rechazo del racismo que primaba en las ciudades y en las parroquias rurales.

Con el trabajo social el comunicador de la radio podía convertirse en una figura política y la radio en protagonista de marketing, sin embargo esto no sucedió. La radio y los comunicadores respondían a la filosofía de la radio popular y de la comunicación popular, es decir, dar la voz a los que no tenían, hacer el acompañamiento al movimiento popular exigiendo sus derechos. Es importante resaltar que los comunicadores fueron los servidores de ese levantamiento, no los hacedores, tampoco los protagonistas del movimiento, sino unos intermediarios entre la herramienta y la gente, queda muy claro el rol de la radio que junto al movimiento social es cuando tiene el poder.

De cierto modo la radio tenía el poder, como lo señalan Juan Pérez, Manuela Cuji, Rubén Viñán, Manuel Bueno, comunicadores de ERPE y Radio Colta, la radio tenía presencia, reciprocidad y la autoridad por el trabajo realizado de manera comunitaria, afianzadas en la filosofía de la radio y en la cosmovisión de los pueblos indígenas. Según Juan Pérez, en la ciudad de Riobamba las radios urbanas no estaban al servicio del pueblo sino de intereses particulares, “más bien estuvieron con música y tal, entonces eran totalmente indiferentes al movimiento. Pero la opción de la radio nuestra nos puso a que trabajemos permanentemente acompañando a la movilización” (Juan Pérez, 2012, entrevista).

Este apoyo comunicacional construyó a motivar a las comunidades y a las organizaciones a hacer un levantamiento total y como si estuvieran siguiendo a un toro

bravo de páramo bajaban por las laderas cangaguosas de Guantul, bajaban levantando huracán, mientras la gente de la parte baja de Caliata, Lliushi, Santa Rosa subía gritando con miles de personas a tomar la parroquia fundada por los hacendados llamados Flores.

Esta participación activa en lo posterior sirve a la evangélica AIIECH para reflexionar sobre el rol de la Asociación, y es así que implementa una propuesta integral, y abre el espacio al debate y el análisis social. Incluso las dos radios convergen en el escenario político electoral en el Movimiento Pachakutik de manera conjunta. Sin embargo, la disputa de poder político hace que no se prospere en la consolidación de la unidad entre evangélicos y católicos; posteriormente se crea el Amauta Jatari desde el sector evangélico.

Participación de la radio en el levantamiento indígena de junio de 1994.

Se vivió otro de los hitos históricos con el levantamiento indígena de junio de 1994 protagonizado por los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, con motivo del Proyecto de Ley de Reforma Agraria que propuso directamente la privatización del agua en las comunidades indígenas en la época del Arq. Sixto Durán Ballén, presidente de la República con el auspiciado por el Partido Conservador. Esta propuesta de Ley fue presentada por el bloque legislativo de la Democracia Cristiana, enfocada en el área rural y con el apoyo parlamentario del Partido Social Cristiano, aliados de los terratenientes de la Sierra y de la Costa, agrupados en la Cámara de Agricultura de la Sierra.

Frente a este hecho la CONAIE procuró recoger múltiples criterios a fin de presentar su propio proyecto reformativo a la ley, en base al trabajo que venía desarrollando con las organizaciones a raíz de la movilización de 1990, así como en la celebración de los 500 años de resistencia indígenas celebrados en 1992 y posterior al levantamiento con la Coordinadora Agraria Nacional, integrada por los campesinos e indígenas del país.

Las observaciones a la ley y la propuesta realizada desde la Coordinadora Agraria liderada por la CONAIE se concretaron en la propuesta de Ley Agraria Integral del

Ecuador al Congreso Nacional, la misma que no fue recibida; al contrario, los indígenas fueron reprimidos de manera violenta por la fuerza pública. Esto obligó a que las organizaciones indígenas reaccionen y tomen otras estrategias que habían funcionado hasta ese momento, como el cierre de las principales carreteras, para exigir sus derechos y ser escuchados por el gobierno, presentando para que el Presidente del Congreso Nacional reciba el Proyecto de la Ley Agraria Integral. Además, la sociedad ya conocía las consecuencias del anterior levantamiento, tiempo en el que no ingresaron los alimentos a las ciudades, lo cual demostró la importancia de los indígenas en la producción del país.

“En este contexto social hubo mucha presión por parte de los indígenas y la opinión pública, y a partir de esas circunstancias fueron recibidos en el Congreso y en la Presidencia de la República, allí obligaron a que esos dos organismos tomen una actitud en viabilizar la tramitación del Proyecto de Ley de manera que sea ágil” (Holger, 2011, entrevista).

Por ejemplo, el diario *El Universo* señala: “las ciudades grandes se asustan de la movilización indígena, los voceros de la opinión pública se desgarran el alma, mientras en las ciudades "rurales" se establece una cierta alianza entre pueblo e indígenas, conviven con la rebelión indígena como si fuese un hecho natural”. (19. 06.1994)

Para esta época la mayoría de las comunidades indígenas ya habían recuperado las tierras por medio de su compra, y por adjudicación del Estado a las comunidades. Sin embargo el asunto no era simplemente recuperar la tierra, sino lograr la liberación de las haciendas para reconstituir la vida del ser humano:

Lo importante de este proceso era que las comunidades pudieran sentirse libres, ya no tener el yugo, llamaría yo, del hacendado, así es que logran independizar del hacendado, eso es el mayor triunfo, eso le dio al indígena una seguridad humana, el sentirse yo soy el indio pero con orgullo de ser indio, no el indio maltratado, pisoteado (Julio Gortaire, 2012, entrevista).

En esta ocasión, por la promulgación de la Ley de Desarrollo Agrario y las políticas privatizadoras, se gesta la nueva movilización de junio de 1994 coordinada por la

Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador – CONAIE. En el texto sobre Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador: *Movimiento Indígena*, escrito por Raúl Llasag (2012) se resalta el espíritu de esa ley: “la libre venta de la tierra”, con lo cual abren la posibilidad de compra y venta de la tierra sin respetar usos y costumbres, ni la territorialidad de los pueblos y nacionalidades, sin diferenciar la tierra comunitaria. Cabe resaltar que los territorios de la Amazonía fueron entregados en 1992 a raíz de la caminata de las Organizaciones de los Pueblos Indígenas de Pastaza – OPIP, en cambio en la sierra andina habían recuperado la mayoría de las haciendas los pueblos indígenas.

¿Cuál fue la participación de las radios comunitarias en el proceso de lucha de 1994? hay muchas inquietudes y respuestas a esta interrogación, sin embargo, una de las acciones de la Radio ERPE se reflejó en mantener informada a la audiencia del campo y parte de la ciudad, sobre lo que se efectuaba en la ciudad de Quito como un hecho histórico del movimiento indígena: las grandes movilizaciones. Por su parte, la Radio Colta se mantiene al margen en este hecho histórico por la disputa de espacio público entre la FEINE y la CONAIE. A su vez, el movimiento indígena implementa cuatro estrategias claves de mecanismo de presión: cerrar las carreteras, no dejar ingresar alimentos, presionar a través de generación de opinión pública y la movilización con los delegados a las ciudades, es decir, movilizarse con los delegados de cada provincia a la ciudad de Quito para presionar en las instituciones del poder como son el Congreso Nacional, hoy llamado Asamblea Nacional, y en la Presidencia de la República; y así exigir el debate de las observaciones hechas al proyecto de Ley del movimiento indígena, para negociar de igual a igual en beneficio de los pueblos empobrecidos.

De hecho el territorio nacional estuvo convulsionado con la movilización social, lo cual amenazaba a la administración del presidente Sixto Durán Ballén e incluso para el imaginario occidental representaba un deterioro de la imagen de la política y la democracia ecuatoriana. Frente a esta realidad, se declara el estado de emergencia, “eso fue como a las 5 de la tarde al tercer día de la movilización, nosotros todos los días teníamos una

programación abierta, sin las programaciones normales, quizá eso es lo que les molestó más, que se abra el medio radial a la opinión pública y comentar los hechos” (Juan Pérez, 2012, entrevista).

La Radio ERPE desarrolló un programa en vivo con la gente que visitaba desde los diferentes sitios para solidarizarse con la causa y llamando al levantamiento a través del micrófono de la radio. Por ejemplo, en el material de audio de ERPE/ 94 se puede escuchar un dirigente del pueblo de Punín, que al final de su intervención dice: “Vean, compañeros, yo creo que aquí estamos medio jugando, aquí tenemos que ser más duros y más fuertes, entonces yo sugiero a los compañeros de ahí de Gatazo, de Cacha, que están tomados el puente ahí en Gatazo, que más bien dinamiten el puente para que no haya paso” (Audio – ERPE, s/f, junio, 1994). Estas declaraciones pudieron haber sido muy fuertes para la fuerza pública, sin embargo las comunidades no hacían caso a lo que sugería el dirigente.

Luego de la declaración de estado de emergencia, las autoridades de la radio toman precauciones a fin de no dar motivos para la clausura por parte de la fuerza pública, esto implicó reducir las entrevistas en vivo, no dejar libre el micrófono a los dirigentes, controlar el discurso que afecte al bien público, es decir, la radio se autocensuró de manera planificada.

Sin embargo, a eso de las diez de la noche entraron unos 40 militares por los techos de la casa; “encapuchados, pintados, bien armados y forzando todas las puertas de las oficinas; ahí teníamos fotografías, teníamos libretas del trabajo, revistas, material de consulta, en ese tiempo no había internet, teníamos mucho material digamos para consulta y mucho material de audio” (Juan Pérez, entrevista, 2012).

Sobre estos hechos la prensa señaló lo siguiente en junio de 1994 como está en el portal web de CIESPAL: “la noche anterior, alrededor de 40 militares se subieron por los techos de ERPE, en Riobamba, forzaron las puertas y se llevaron material de la radio”. La Radio ERPE había cumplido un rol importante en informar, acompañar, mediar en los

conflictos y orientar a la población. Por lo tanto, en este hito histórico la radio fue intervenida por los militares, decomisaron los materiales de audio, documentos escritos e incluso las producciones hechas en kichwa, lo que evidencia que había kichwa hablantes para clasificar la importancia de los materiales. Además, en la web: www.larepublica.ec, David Ochoa publicó:

Durán Ballén decretó estado de emergencia. Bajo esta figura, militares cerraron en Riobamba la estación Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, ERPE, proyecto radiofónico creado por Monseñor Leonidas Proaño. El piquete militar forzó puertas y techos para retirar material de la radio. El coronel José Lazcano adujo cumplir una orden presidencial. ERPE fue obligada a emitir un comunicado gubernamental para invocar a los indígenas a retirarse de la protesta. Casi 40 horas duró la intervención. (David Ochoa: 2012).

En esos años el discurso desde la programación kichwa tuvo su énfasis en los derechos referente a la tierra, al agua, a la libre determinación y la liberación total de la opresión del sistema colonialista. Además se evidencia que las programaciones y las producciones se enfocaron en el marco de los derechos de los pueblos indígenas.

La toma de la radio por parte de los militares respondió a la preocupación por el poder de la convocatoria, por la incidencia del mensaje desde la radio en las comunidades indígenas y campesinas. A través del uso de la comunicación radial se facilitaba la unificación de las comunidades en la problemática común y la garantía de estar informados de los sucesos en diferentes lugares del país; era una comunicación que desestabilizaba las estrategias militares. Por su parte, en la página web del www.explored.com.ec, se el hecho como la inauguración del vandalismo de Estado durante el gobierno de Sixto Durán, “asaltando radios en Cotopaxi, Chimborazo, Cañar. Pobre gobierno, piensa que la calentura está en las sábanas de los "agitadores". Ha encerrado tras las rejas de una brigada militar a una monja, con la esperanza de poner fin de esa forma a un conflicto étnico que tiene siglos” (23/Junio/1994).

Según Rubén Viñán, los militares “pensaron que éramos los convocantes, los motivadores y pensaron que los locutores estábamos con la guerrilla, pero nosotros nunca hemos tenido ninguna relación con ese grupo de Alfaro Vive”. La radio demostró la capacidad de trascender en la audiencia con el mensaje, corriendo las consecuencias del cierre y represalias con los funcionarios de la radio, sin embargo el compromiso social prevaleció en los hechos, de acuerdo con la teoría de la radio popular y educativa.

“[...] la radio pasó a poder de los militares, pasaban tres militares en la cabina, las personas que trabajaban era a la orden de los militares: ustedes ponen música, y este tipo de música era más el pasillo, hablar lo que está autorizado, dar la hora y saludar a la gente, decir que no pasa nada, eso eran las instrucciones que daban, con fusil al lado” (Juan Pérez, 2012, entrevista).

En esos años ERPE contaba con la tecnología digital en su afán de modernización y de caminar a la par con la tecnología para la información de calidad, tenía la primera computadora y los respaldos se hacían en disquetes 5/4, esos respaldos de la programación kichwa fueron decomisados por la fuerza pública. El disquete estuvo listo para transmitirse en el programa kichwa del siguiente día a las 4 de la mañana, el turno lo tenía Eduardo Yuquilema, uno de los comunicadores kichwas de esa época.

Sobre esta situación, en la página web de CIESPAL se señala: “a las 04h00 que debía prenderse la radio, ésta fue obligada a solo transmitir música y un comunicado oficial que pedía a los indígenas retirarse a sus hogares y dejar la protesta. A las 08h00 en que llegaba el personal, se les pedía a todos sus cédulas” (1994, junio, 22). Para la llegada del locutor de la radio estuvo vigilada la cabina, entonces obligaron a prender la radio, según cuenta Eduardo Yuquilema, y dieron la instrucción por parte de los militares de poner música y pasar un comunicado “que decía que toda la gente ya se vaya a su casa, se vaya a trabajar, que ya no esté en la carretera” (Eduardo Yuquilema, 2012, entrevista).

Las programaciones que habían preparado para transmitir en kichwa a la madrugada no aparecieron en el estudio, sin embargo, ese material llegó a las 5:00 am. con el

informativo, “todo el tema mutilado, más de la mitad del informativo, esa era la orden y que así pasemos el informativo, igual nos negamos y no hicimos el informativo a las seis de la mañana y, bueno, así con música y tal pasamos todo el día” (Juan Pérez, 2012, entrevista).

Los locutores asumen el rol de informar acerca de los sucesos en la radio y a nivel nacional, afianzados en la verdad y con muchos de los mensajes camuflados en idioma kichwa de manera rápida y precisa. Rubén Viñán cuenta el suceso que tuvo que enfrentar con los militares de manera astuta para decir que la radio estaba intervenida:

Yo me quedo pensando, entro a la radio, saludo, inicio con la programación [...] yo digo, los militares me están haciendo hablar lo que les da la gana, me quedé hablando unos 10 minutos en kichwa, en la cuarta salida digo: los señores militares están a mi lado, nosotros no hemos robado, nosotros no hemos dicho a ustedes que hagan levantamiento. Nosotros lo que hemos dicho es sobre el derecho a la ley de tierra y agua para nosotros, para ellos y para todos (Rubén Viñán, 2012, entrevista).

Esta aseveración demuestra el compromiso con la audiencia y la responsabilidad de informar la verdad, así como el privilegio de manejar dos idiomas, el kichwa y el español, a fin de que los militares no entiendan lo que se está transmitiendo a la población kichwa. Mientras tanto en las comunidades se vivía la incertidumbre porque el único mecanismo de comunicación masiva eran las radio ERPE, Radio Latacunga y Radio Cañar, y estas radios estuvieron tomadas por los militares.

Hasta entonces las autoridades de la provincia no daban la explicación, ¿por qué la radio estaba invadida por los militares? Al siguiente día a las 2:00 de la madrugada dan la explicación de lo que estaba aconteciendo por parte de la fuerza pública: “llegó el coronel José Lazcano a explicar que se tomaba esa medida por orden de lo más alto del gobierno. Que a él le dolía hacer eso por cuanto conocía de la labor de ERPE” (1994, junio, 22).

Luego de la intervención de la radio por dos noches y dos días, las autoridades de la comandancia convocan a una reunión en la Brigada Blindada Galápagos de Chimborazo,

con el comandante José Lazcano, reunión en la que participan las autoridades de la radio encabezadas por Juan Pérez, en calidad de director de ERPE. Para ese momento la presión del levantamiento se había disminuido por los acuerdos logrados con el gobierno nacional de no seguir con la ley que se trataba de imponer. Relata Pérez, “entonces ahí me dijo que ya se iba a levantar la toma de la radio y bueno ahí conversando ya más informalmente entonces me dice: yo realmente admiro la potencia y la capacidad que tiene la radio” (Juan Pérez, 2012, entrevista).

La radio se militarizó porque era la base fundamental de comunicación para realizar el levantamiento en dejar con las comunidades. “Con la militarización nos hizo callar la voz del pueblo, cuando justamente debíamos renovar el contrato de frecuencias, nos frenó nuestra propuesta comunicativa, porque luego no querían renovar la frecuencia” (Manuela Cuji, 2012, entrevista). La emisora estuvo tomada por la fuerza pública, así como el patio de la radio, y la entrada principal, sólo podían pasar los funcionarios de la radio, no podía ingresar ningún dirigente y dentro de la cabina permanecían tres militares junto al operador.

Respecto de esta situación, en esa época uno de los editoriales en la página web www.explored.com, recoge una fuerte crítica al gobierno y a las autoridades, manifestando que “no existe libertad de información, que el coronel de una brigada es como padre putativo y al mismo tiempo castigador, señor de conciencias y de pueblos. Gestos dictatoriales como mandar tres militares a la cabina de Radio ERPE en Riobamba, para que los expertos comunicadores pongan música el día entero y silencien la información” (Explored, 23/Junio/1994).

Las reacciones de apoyo no se hicieron esperar desde los medios llamados alternativos, por el trabajo de la radio durante la década de los 90 en compañía con el pueblo indígena.

La apreciación que tenía la fuerza pública sobre la labor de la emisora y la coordinación de las comunidades a través del uso de la herramienta radiofónica desmovilizó a la misma fuerza pública. Cuenta el Comandante José Lazcano a Juan Pérez.

“[...] ustedes decían por la radio, ahora está suspendido el puente de Punín y el otro dice acá también tenemos suspendido. Eso a nosotros nos vuelve locos, porque yo de aquí hice muchas llamadas a Quito para que me den la orden de desalojar del puente de Punín, consigo la orden y mientras tanto ya están tomados allá el otro, desalojo puente de Punín, voy a otro lado, nuevamente está tomado el puente y otros puentes, siempre me van ganando” (Juan Pérez, 2012, entrevista).

Los comunicadores de la radio experimentaron la censura y el control de los militares por más de 40 horas, los noticieros permanecían controlados, solo podían decir y hacer lo que permitían los militares. Por lo tanto, hicieron noticieros cortos, leyendo la prensa escrita; Juan Pérez, dice: “estábamos asustados también, no era normal y a los milicos siempre les teníamos miedo, nosotros sabíamos que no podíamos hacer el trabajo normal porque el trabajo normal para nosotros era acompañar lo que estaba pasando y si no podíamos acompañar eso no era normal” (Juan Pérez, 2012, entrevista).

Esto refleja que las producciones informativas no eran simple reproducción de los medios de comunicación escritos, sino un análisis de la coyuntura y la alfabetización y de la realidad nacional, relacionándolo con las necesidades de los pueblos indígenas. Desde la visión del trabajo de la comunicación popular la información que mandaban transmitir los militares no era normal para los comunicadores porque su esencia era dar la voz a los que no la tienen, hacer el noticiero partiendo desde la reflexión.

Estuvieron intervenidas también las líneas telefónicas. Frente a esta censura de información se toma contacto con ALER y CORAPE, desde donde se empieza a presionar y denunciar la militarización de la Radio ERPE, a través de la difusión del suceso a nivel nacional e internacional. Mientras tanto se gestionaban espacios en las radios locales de Riobamba para hacer denuncias públicas, pero esas radios cerraron las puertas, “solo dos

me dieron un espacio para hablar del tema y tres dijeron que no tenían, unos dijeron tener miedo de que lleguen a nosotros también los milicos y otros como la Radio Bonita, es una radio derechos, dijeron simplemente no y hasta creo que se alegraron que nos pasara eso” (Juan Pérez, 2012, entrevista).

La radio también tuvo momentos amargos, y estos fueron sentidos por los funcionarios de la ERPE pese a haber acompañado todo el proceso de los levantamientos, pues en el momento de la crisis de la Radio por la militarización los dirigentes de los movimientos sociales de Riobamba, como los trabajadores y asociaciones, no jugaron ningún rol para protestar en contra de la censura de la radio ERPE, “se esperaba que el pueblo se levantara y protestara masivamente por la toma de la radio y no hubo eso”. Manuela Cuji va más allá sobre el hecho de la indiferencia del movimiento indígena en la movilización: “nadie de los dirigentes de las organizaciones, en lo absoluto, no tomaron la iniciativa de preguntar ¿qué pasaba con la ERPE?, simplemente se calló la dirigencia, como decir allá que arreglen como puedan”. Esta fue una de las decepciones que se llevaron los funcionarios de la radio, luego de haber estado con el pueblo en las luchas, haciendo la cobertura.

Finalmente, para que se levante la medida de hecho contra las radios populares, 80 directores de las emisoras de América Latina, reunidos en Quito del 26 de junio al 2 de julio de 1994 en la IX Asamblea de la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica - ALER, preocupados por la intervención y censura que se dio a la Radio Latacunga y a la de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador – ERPE, expresaron el malestar a través de una carta de las radios para el presidente Sixto Durán Ballén, que en uno de los párrafos señala: “Recurrimos a usted, señor Presidente, para demandar el inmediato levantamiento de la censura impuesta que se mantiene hasta la fecha, a fin de que estas emisoras prosigan con su trabajo comunicacional, y esperamos que en el futuro se respete el libre ejercicio de la información”. (ALER, 29 de Junio de 1994).

La radio se convirtió en un instrumento útil, en aliado para posicionar una demanda y fortalecer las organizaciones, el mismo hecho de poder hablar en idioma kichwa públicamente a través de un medio fue un aporte primordial. Hasta esos tiempos sólo podían hablar los que tenían el poder en otras radios, se estaba ejerciendo un derecho que fue negado a lo largo de la historia colonial, este hecho del idioma hace identificar a la comunidad con la radio, verla como un medio para poder socializar sus demandas, para poder informarse y principalmente para dar a conocer sus necesidades.

Por supuesto la Radio Colta, la “Voz de AIIECH” en amplitud modulada, no participó de manera protagónica en el levantamiento de 1994 y tampoco la organización evangélica AIIECH. Sin embargo, Julián Guamán (2006) en el texto *La Organización de los Indígenas Evangélicos en Ecuador*, resalta principalmente el motivo de la movilización de los indígenas evangélicos: “se debe a las pretensiones de implantar educación religiosa en los centros de resistencia indígena”, mas no fue “la lucha por la tierra, el proyecto político del Estado plurinacional o la revitalización étnica, estos temas no fueron de interés, porque la propuesta de la organización nacional evangélica planteaba la perspectiva de la interculturalidad” (Julia Guamán, 2006: 71)

La AIIECH, con la experiencia de junio de 1990, plantea construir su agenda propia de no admitir la implementación de la religión católica en los planteles educativos en las comunidades indígenas, lo cual afectaba su pretensión de seguir evangelizando y mantener la hegemonía en los lugares en que predominaba la religión evangélica. Por otra parte, dentro de la organización evangélica seguía la confrontación por la dicotomía entre lo espiritual y lo material. Sin embargo, las comunidades evangélicas, es decir las bases, por la vivencia comunitaria, participan de manera activa en la movilización de 1994, es decir sin respaldo de AIIECH y de la FEINE. Por lo tanto, la no participación se refleja como un mandato del consejo de líderes de AIIECH y la radio, mostrando que esta emisora respondía a la política de la organización religiosa y a los dirigentes del consejo, lo cual impidió hacer la cobertura de manera independiente, volviéndoles dóciles a los comunicadores y dejándoles fuera del protagonismo informativo.

Otro de los factores que desmotivan la participación evangélica en el levantamiento de 1994 fue el reparto político inequitativo que existió en la movilización de 1990, afirma Murillo, en la entrevista, pues reconoce que en los años 90 hubo una buena perspectiva de visibilización política, pero que “solo una organización acaparó esa imagen”. Dice el entrevistado que la otra organización se afincaba en el principio social desde una perspectiva socioorganizativa, como en el caso de MICH – ECUARUNARI, “en cambio nosotros éramos religiosos y no participábamos en el ámbito social y político, en la lucha conjunta del 90 los que acapararon fueron los católicos”. Esto sería la razón, según la afirmación de Murillo, para que no apoyaran como organización y la Radio Colta no realizara la cooperación en la información.

Hay que tomar en cuenta que la AIECH, que actualmente se denomina CONPOSIECH, en su esencia es una organización religiosa. Por lo tanto, no tiene la misma representatividad social en el ámbito político organizativo que la MICH, actualmente denominada COMICH, de carácter sindical y jerárquico; esta desde su inicio nace como una organización social y cultural, y en esta naturaleza tiene una línea política definida y, por ende, se puede calificar como una organización social, política y cultural. Marco Murillo afirma que “la CONAIE salía en la televisión y la FEINE quería también salir, tener la misma visibilización, pero estos espacios no fueron suministrados de manera igualitaria”, clara demostración de la disputa de poder y la competencia organizativa entre la tendencia católica y la evangélica, que no logran consolidar un proyecto político conjunto para los pueblos y nacionalidades.

Otro de los elementos que hay que subrayar es el fraccionamiento del levantamiento por manejar intereses separados entre la CONAIE y la FEINE. Para los dirigentes evangélicos la lucha fundamental contra la intención de implantar la religión católica en las comunidades evangélicas desde el Estado, mientras la CONAIE tenía su agenda propia en contra de la reforma agraria.

En cambio el sector evangélico estuvo luchando para que se archive la pretensión de implementación de la religión católica en las comunidades, esto causó el desfase en la provincia de Chimborazo. Según Julio Gortaire S.J. los evangélicos de Magibamba tomaron de rehenes a los sacerdotes y a los militares. Frente a estos hechos las fuerzas armadas respondieron con toda prepotencia a fin de rescatar a los militares, y en esto fueron afectados los sectores evangélicos e incluso fueron revisadas las casas de los comuneros de Magibamba de manera desmesurada.

Esto causó la confusión, unos regresando de la movilización y otros tomando la vía, un hecho que evidenció la falta de solidaridad de la CONAIE hacia los sectores evangélicos en su lucha. En la agenda de la CONAIE no estuvo en el debate o en el pliego de demandas la petición de los evangélicos, esto se dio por falta de unificación de la agenda afirma Delfín Tenesaca.

Según Julián Guamán, “en la movilización por la vida, por la defensa de la tierra y el agua, del año 1994, los indígenas evangélicos fueron protagónicos. No solo que las instalaciones de la Asociación y la radio fueron tomadas por la fuerza pública, sino que fueron brutalmente reprimidos, con varios heridos” (Julián Guamán: 2009). Este hecho quedó marcado en la memoria de los evangélicos, los católicos no fueron solidarios; sin embargo la petición del sector evangélico se resolvió y no tuvo efecto la intención de implementar la religión católica en los planteles educativos.

Además, desde el ámbito comunicacional este desfase causó la división, pues desde la Radio ERPE se señalaba que ya había finalizado la movilización por haberse llegado a un acuerdo con el gobierno, mientras desde la Radio Colta se decía que se profundizaba la movilización, que aún no se habían resuelto los planteamientos y “además los pobladores evangélicos están siendo perseguidos por los militares y están entrando a las casas”. Esto evidencia la disputa de las dos organizaciones y las radios detrás de los actores sociales de las respectivas organizaciones.

Sin embargo, independientemente de las organizaciones, los comuneros del cantón Colta no distinguían si eran católicos o evangélicos, más bien desarrollaron las estrategias de comunicaciones desde los pueblos indígenas como todos. Por ejemplo, una de las estrategias y código de comunicación que se desarrollaron en el levantamiento indígena fue la defensa en Cajabamba, Balvanera: “cuando fue obstaculizada la vía, los militares y policías se trasladaban desde Riobamba con tanque de guerra, con metralletas, como que estuvieron yendo a una guerra entre Perú y Ecuador” (Manuela Cuji, 2012, entrevista).

“Allí es que prenden el fuego en plena puerta de la iglesia de Balbaneda, con todas las plantas verdes y hierbas amargas; entre esos vienen unos mayores con un “millkaysito” de ají, el viento también, como que la pachamamita ayudaba a nosotros; cuando botan el ají, todo ese humo se fue directo a los ojos y a la nariz con el viento hacia los militares, los militares tuvieron que retrocederse gritando y asfixiados del humo de ají. Detrás de ese humo venían miles y miles de mujeres y hombres con palos, aciales y con gritos. Más de 500 militares que estuvieron por Cajabamba y que vinieron a hacer la represión tuvieron que regresarse” (Manuela Cuji, 2012).

El levantamiento no solo ha servido para manifestar la inconformidad, también ha sido un proceso de aprendizaje de las estrategias de defensa, de formas de comunicación propias y la recuperación de los códigos de comunicación, como por ejemplo el tiempo y espacio de grito de una loma a la otra, los ritmos de una bocina para llamar, pedir, alertar y ordenar a la gente. “Porque es bocina, no suena por sonar, cada ritmo, cada tonito tiene un sentido, un objetivo y una misión” (Martín Malán, 2013, entrevista).

A estos conocimientos, Mónica Chuji (2006) en el libro *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*, Berraonda (coord.), considera que “la comunicación desde la cosmovisión y cultura de los pueblos indígenas tiene una estrecha relación con su entorno, es decir, se entiende la comunicación en una relación constante con la Pacha Mama o la Allpa Mama; esta relación se da a través de los rituales para la cosecha y la siembra, con las concentraciones comunitarias, por el uso de los instrumentos propios de alertas y llamados como son el *churu* (concha), la piedra, el rondador, el pingullo y otros instrumentos” (Chuji Mónica, 2006: 267).

Manuela Cuji considera que existe la diversidad de las precauciones y tonos de acuerdo a las zonas y organizaciones, esta diversidad se pudo notar en el momento de hacer las llamadas “rondas” o guardias para cuidar la ciudad, en precautelar los bienes privados y la mercadería en los mercados. Entre los participantes estuvieron infiltrados y ladrones para impulsar el saqueo y arrebatar los mercados, los centros comerciales y tiendas, a fin de deslegitimar la dignidad y la causa de la movilización de los pueblos. “Hacían sonar los instrumentos, por ejemplo cuando sonaba la cornetilla se sabía que estaban los de Licto, Flores, Punín, San Luis y parte de Cacha, igual si sonaba bocina también tenía diferentes tonalidades, los de Colta, los de Guamote, los de San Juan, los de Alausí” (Manuela Cuji, 2012, entrevista).

Desde esta perspectiva, teorizar la comunicación es hablar de la diversidad de culturas y sus cosmovisiones, Chuji considera que “no se puede comprender la comunicación sin comprender los procesos históricos, sociales, económicos, políticos y culturales”, estos elementos son los que diferencian a la comunicación del occidente con la comunicación desde los Andes que está impregnada de lo que hace y siente la sociedad y se identifica con ella, como afirma Juan Pérez. En esta diversidad cultural se inscriben los pueblos y nacionalidades indígenas como sociedades diversas. “La comunicación es una práctica social cotidiana y milenaria de los pueblos indígenas que es fundamental para la convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza [...] la comunicación tiene como fundamento la ética y una espiritualidad en la que los contenidos, los sentimientos y los valores son esenciales” (Mónica Chuji 2006: 268).

Participación de la radio en el levantamiento indígena de enero de 2000.

En el año 2000, las propuestas avanzan y el contexto social de los pueblos indígenas es muy diferente, incluso los dirigentes son de la nueva generación. Con todo el bagaje de experiencia y madurez política del movimiento indígena se replantea el Estado Plurinacional, que fue pospuesto en el año 90 por la guerra mediática que vendió la idea de separatismo y fraccionamiento del Estado, que engañaba diciendo que los indígenas estaban

creando un nuevo estado dentro del Estado nacional, lo cual no le permitió avanzar en el debate.

Así luego de una década se plantea un Estado Plurinacional frente a un Estado caduco, el desgaste de los partidos políticos tradicionales y una profunda oposición frente al control de los poderes de facto como son los medios de comunicación privada, la iglesia católica conservadora, las empresas privadas, las cámaras de agricultura y el control total por parte de los tres poderes del Estado ecuatoriano. En este contexto, el movimiento indígena plantea la transformación del Estado uninacional hacia un Estado Plurinacional, con base en la Constitución del 98, donde se recogen derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades.

Como cuenta Luis Maldonado Ruiz, en esta movilización del 2000 se pone al debate el proyecto político de gran alcance, “basado en conceptos teóricos y categorías como nacionalidad, estado plurinacional, autonomía”. Esta presencia y el debate posibilitaron la toma de conciencia a la sociedad ecuatoriana, “no solo de la existencia, vitalidad y fuerza de los pueblos indígenas, sino también de las falencias de la democracia formal que los ignora y el Estado uninacional que los excluye” (Luis Maldonado, 2013, entrevista).

En esta etapa se podría señalar que se abre en el país el concepto y debate de la participación ciudadana en el Estado. En la revista de Instituto Científica de Culturas Indígena ICCI de No. 24 se recoge que el levantamiento indígena de enero del 2000 “abrió la posibilidad de un debate nacional sobre la reforma política del Estado Ecuatoriano” y además destaca que en este año se “produjo el golpe de estado que derrocó a Mahuad”.

Las discusiones y análisis se daban desde antes de enero, por los actores sociales aliados a la CONAIE, en interés de cambiar las funciones del Estado, como la Función Ejecutiva, la Legislatura y las Cortes de Justicia, funciones que eran producto de un sistema de representación, de elección y participación que se sustentaban y legitimaban en el discurso de la democracia representativa. “La intención política de la CONAIE derivaba de

una concepción diferente del Estado y de la democracia, pero que no había logrado desarrollar sus contenidos procedimentales, sus propuestas teóricas y menos aún su legitimidad social” (Pablo Dávalos, marzo, 2001).

En este contexto, la CONAIE plantea la salida de los tres poderes del Estado, “dejaba sin piso a todo un andamiaje jurídico, político, ideológico, e incluso deontológico sobre la democracia” (Pablo Dávalos, marzo, 2001). También se constató una debilidad de la propuesta estructural desde el enfoque plurinacional como una alternativa al sistema uninacional, tema que sigue aún pendiente pese a estar en la Constitución luego de dos décadas de lucha.

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, y la Coordinadora de Movimientos Sociales, CMS, demandan los cuatro puntos vitales, por ejemplo: punto uno, “La salida de todo el gobierno del Dr. Jamil Mahuad, del Congreso Nacional de Juan José Pons y de la Corte de Justicia de Romero Parducci, por ser corresponsables de la debacle económica, política, de la corrupción, división del país y el imperio de la impunidad.” (CONAIE, 2000).

Esto refleja la confianza total en la Confederación el apoyo de la sociedad ecuatoriana, además en el literal cuatro de la carta se señala:

La Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, es decir, cinco millones de habitantes, las organizaciones sociales de la CMS: un millón de afiliados al seguro campesino, productores agrícolas y campesinos agrupados en las Cámaras de Agricultura de la Segunda, Tercera, Cuarta, Quinta y Sexta zonas, el Movimiento Campesino Solidaridad, trabajadores petroleros, eléctricos, comerciantes minoristas, organizaciones barriales, movimiento de mujeres, ambientalistas, de derechos humanos, comunidades eclesiales de base, jóvenes, más de 80 sectores nacionales y provinciales, organizados nos movilizamos en todo el territorio, con todas nuestras fuerzas para construir un nuevo Ecuador Plurinacional y Unitario, que nos devuelva la dignidad y la esperanza a todas y todos los ecuatorianos (CONAIE, 2000).

Esto demuestra la participación de la sociedad de manera activa junto a la CONAIE, que además tuvo la capacidad de consensuar los acuerdos y peticiones de todo sector, pensando en la unidad de la sociedad ecuatoriana, allí hace efecto el eslogan del movimiento indígena: “Nada solo para los indios, todo para el pueblo”. Esto ocurrió pese a que los gobiernos de la derecha tenían como resquebrajada a la organización indígena, “el movimiento indígena aparecía a la percepción de las élites como un movimiento fracturado luego de su fallido intento de levantamiento en el mes de septiembre del año anterior y por el desgaste provocado por la supuesta falsificación de firmas presentadas por el movimiento indígena” (ICCI, marzo, 2000).

En este contexto, la delegación de los pueblos y nacionalidades indígenas, con el respaldo de los quiteños, “se toman la capital”. “La marcha hacia la capital, hacia la ciudad, que moviliza a los comuneros hacia la toma de la ciudad, hacia la apropiación de ese centro lejano, evoca en su imaginario social resquemores y aprehensiones” (ICCI, marzo, 2001), quizá esa “toma” ritual y política al mismo tiempo, tenga todos los contenidos simbólicos de la fiesta y la ceremonia ritual; el punto de llegada y partida fue el parque El Arbolito, símbolo de la lucha y resistencia de las últimas décadas del movimiento indígena y los movimientos sociales.

Tomarse a Quito, centro del poder político, era una reconquista de lo perdido por cientos de años, el resurgimiento de la dignidad de un ser colectivo con derechos y su auto identificación como pueblos y nacionalidades. Aquí estaba surtiendo efecto lo que mantenía la esperanza de los pueblos indígenas: “Regresaré y seremos millones”, como decían Tupac Amaru y Atahualpa.

Por ejemplo, la muerte de Tupac Amaru y de Atahualpa si bien fue la pérdida de figuras significativas de la lucha indígena, en realidad ha significado la multiplicación cualitativa y cuantitativa de los Pueblos Indígenas, a lo largo de la historia colonial, republicana y contemporánea, de ahí la célebre frase: “ME VOY, MUERO, PERO VOLVERÉ Y SEREMOS MILLONES”. El principio

ideológico estuvo centrado en el Pachakutin, el retorno del tiempo (ICCI, No. 15, junio del 2000).

Así como avanza el discurso político y la madurez del movimiento indígena con una propuesta estructural y conceptual, la radio avanza también de manera cualitativa en organizar y conformar la Red de Radios Populares a nivel nacional e internacional. ERPE ya no estaba sola como en el año 94 que fue censurada, pues en este levantamiento del enero de año 2000 hace la cobertura encabezada por la radio “La Luna” miembro de la Coordinadora de las Radios Populares Educativas del Ecuador - CORAPE, y el informativo de la Asociación Latinoamérica de Educación Radiofónica - ALER.

Desde la Radio ERPE, en Chimborazo no había mayor protagonismo porque la movilización se centró en la ciudad de Quito, por lo tanto esta radio cumplió el papel de difusión e información a las comunidades indígenas, que estuvieron a la expectativa de cualquier llamado de parte de los dirigentes. ERPE se dedica a hacer la transmisión del enlace en coordinación con otros medios de CORAPE y ALER. En esta época Manuela Cuji, comunicadora de la Red Kichwa y que estuvo al frente de la red, confiesa que “no creía que pudiera llegar a tumbar a un gobierno de la Democracia Cristiana”. Los comunicadores de esta emisora estuvieron pendientes de la transmisión de la radio La Luna, que jugó un rol importante desde la ciudad en cooperación con la CORAPE.

En principio ni la misma radio La Luna estuvo convencida de la toma de Quito por los pueblos indígenas; Manuela Cuji afirma que en primeras instancias el ex-asambleísta Paco Velasco, desde la radio La Luna, deslegitimaba a las organizaciones, criticaba, cuestionaba la movilización: “qué corona tienen los indígenas para que todos los gobiernos caigan en sus manos y ahora estén en Quito”. Cuji agrega: “Desde este micrófono difamaba, nos deslegitimaba, y eso salía en las radios a través de la red kichwa satelital de ALER y aquí en Chimborazo por ERPE”.

Desde la radio La Luna, que no tenía vinculación directa con el movimiento indígena, se informaba lo que se observaba poniendo un juicio de valor, diciendo que el movimiento indígena ya no tenía capacidad para doblegar a los gobiernos. Así como señala

Manuela Cuji, incluso predecía que “esta vez no van a tener el mismo resultado como los años anteriores”, según la opinión que Paco Velasco lanzaba a través de la radio La Luna. Estos comentarios fueron transmitidos por la Radio ERPE, la Radio Latacunga y Radio Mensaje de Cayambe que eran sintonizadas por los pueblos indígenas. ¿Por qué se hace mención a la opinión del comunicador Paco Velasco?: porque esos mensajes de minimización llegaban a las comunidades indígenas de Cotopaxi, Chimborazo y Cayambe, con efectos desmotivadores.

Frente a esas aseveraciones, las comunidades reaccionan con más fuerza, porque la dinámica del movimiento indígena no obedece al llamado de un dirigente nacional o de medios de comunicación; primero sus miembros analizan, hacen consenso de manera local, parroquial, cantonal y provincial, y después de todo un proceso consensuado el dirigente puede pronunciar la participación a nivel provincial. De hecho, desde la mentalidad urbana parecen ser un fracaso los primeros días, sin tomar en cuenta la visión de los pueblos indígenas, y que estos son diversos en la toma de decisiones.

A medida que va pasando el tiempo, Velasco va cambiando de opinión, pues decía “que ya había más indígenas, que ya están en tal parte, que ya están tomado el Congreso, que las cosas se ponen de lo peor” según lo que describe Manuela Cuji. Es decir, el mismo comunicador de la ciudad termina reconociendo la capacidad movilizadora de la gente, que el movimiento indígena tiene su dinámica, por eso hay que conocer el manejo del tiempo y del espacio que tienen los pueblos indígenas.

Lo destacable del aporte de la radio en esta movilización fue la transmisión en vivo de los acontecimientos desde la ciudad de Quito, con entrevistas a los dirigentes y a los actores sociales, a través de la red satelital de ALER para toda América Latina. En esta etapa la Radio ERPE no estuvo aislada como en el levantamiento de 1994, además en el levantamiento del 2000 acompañaron otros medios radiales de la capital, como radio El Sol, la propia radio La Luna y la emisora de las provincias.

Todas estas fases de debates, de discurso conceptual del movimiento indígena y de los movimientos sociales fueron visibilizadas a al nivel internacional a través de la red kichwa de ALER, dando a entender que el movimiento indígena del Ecuador era un ejemplo a seguir en los países del sur, pues logra derrocar al presidente de la derecha y electo de manera democrática. Acción que irrumpe en el orden preestablecido, en el que el poder del pueblo se impone por encima de la denominada democracia.

Por lo tanto, la participación de la radio se produjo de manera colectiva entre las radios kichwas y las radios solidarias que se identificaban con la indignación de la ciudad de Quito, por el alto costo de la vida, la dolarización, y el feriado bancario que dejó empobrecida a la clase media profesional.

En esa época Manuela Cuji, responsable de la red Kiechwa, viaja a Bolivia, hecho que testifica acerca de la magnitud del impacto de la movilización ecuatoriana por la transmisión en vivo por vía satélite que muchos medios retransmitieron. “En Bolivia, para los medios de comunicación y para el movimiento social, un ecuatoriano que aparecía era la voz más solicitada, para decir lo que estaba pasando y por qué estaban levantados los indígenas, e incluso invitaban a seminarios, foros, invitaciones a las comunidades a través de la Central Obrera Boliviana” (Manuela Cuji, 2013, entrevista).

Pese a ser deslegitimado por algunos medios, cuando el movimiento indígena salía a las calles se despertaba una gran conmoción:

En las ciudades tenían miedo cuando se hablaba de un levantamiento indígena, la gente de la ciudad solía hacer todas las compras y empezaba a prepararse, el levantamiento indígena no era como un paro de los profesores, de los sindicales o de la salud, que en unas horitas ya se acaba, como mínimo era una semana, esto hizo sentir la presencia, que seamos tomados en cuenta, como personas con todos los derechos, como seres humanos” (Arturo Muyulema, 2013, entrevista).

La radio siguió como un aliado estratégico ya no solo a nivel local, sino también a nivel nacional e internacional a través de CORAPE y ALER, con otra estrategia y con

tecnologías avanzadas como el satélite, las líneas telefónicas, los transmisores; la radio se modernizó en los 10 años del proceso por la misma dinámica de las movilizaciones de los pueblos indígenas, y permitió la unidad de los comunicadores kichwas. De esa manera los acontecimientos del 21 de enero del 2000 llegan a su final “en una alianza con militares de rango medio, que logran destituir al presidente demócratacristiano, Jamil Mahuad, y constituyen un efímero gobierno de Salvación Nacional" (ICCI, febrero 2000). En este breve gobierno de triunvirato por primera vez en la historia un indígena asume la presidencia de la república por tres horas: Antonio Vargas, presidente de la CONAIE, quien luego fue traicionado por la cúpula militar.

Luego de tres horas de intensa reunión con todo los generales, almirantes y sacerdotes [...] lo que pasó es que después de haber jurado ante el Dios y ante la patria, después de haber cantado himno nacional y un almirante hizo rezar padre nuestro, después lo que pasó y lo recibimos fue una traición de parte de los generales de esa época y hasta ahora en la conciencia de ellos está pues (...) tendrán esa amargura, esa tristeza de cómo traicionaron los intereses del país (CONAIE, 2002, documental).

La denominada Junta Patriótica de Unidad y Salvación Nacional estuvo integrada por el General Carlos Mendoza, de Fuerzas Armadas, Carlos Solórzano de los Movimientos Sociales y Antonio Vargas, Presidente de la CONAIE. Por parte del Parlamento Popular se propuso la extirpación total de la corrupción, suspensión de la dolarización, inversión social, reactivación del aparato productivo, pan con dignidad, empleo, educación, salud para todos y todas, nueva democracia, instauración de un Estado Plurinacional, seguridad humana, moralización de la Fuerza Pública y fortalecimiento de la participación ciudadana, equilibrio socioadministrativo, conservación del medio ambiente, rechazo a la base norteamericana en Manta y al Plan Colombia.

Los protagonistas del movimiento indígena y sociales, con el triunfo logrado hasta ese momento deciden retornar a sus territorios y en medio del cansancio se retiran a descansar, pero este hecho es aprovechado por los reaccionarios de los partidos políticos de

la derecha, la iglesia católica conservadora y los militares de rango superior, y estos deslegitiman el triunvirato, según muestra el video de la CONAIE, 2001.

Sin embargo, el movimiento indígena en la historia ecuatoriana ha hecho presencia como el actor político más importante en determinadas coyunturas y momentos críticos para el país. La importancia política actual del movimiento indígena no implica necesariamente que la sociedad ecuatoriana conozca las dinámicas, los procesos y las formas organizativas de los pueblos y nacionalidades. En efecto, “la CONAIE se ha convertido en todos estos años en el punto de gravedad que aglutina a varios movimientos sociales, a la vez que se consolida como la columna vertebral de la oposición social y política al régimen” (ICCI, febrero 2009).

El movimiento indígena jugó y juega un rol importante en el Estado ecuatoriano, ya sea a través del activismo comunitario, social o del planteamiento conceptual sobre temas de importancia sustantiva como son la plurinacionalidad, interculturalidad, Sumak Kawsay, derecho a la Pachamama, comunicación intercultural y la presencia del idioma kichwa y del shuar chicham y otros.

Desde la radio, todas las informaciones, las entrevistas, los avances en las negociaciones en el Congreso, reacciones de los delegados de las diferentes provincias, fueron transmitidos por vía telefónica, así como las llamadas telefónicas en solidaridad y saludos. Es decir, en las comunidades pasaban con la radio encendida, pendientes de lo que sucedía en Quito, y de acuerdo a la información resolvían las acciones en las comunidades y muchos de los pobladores se alternaban en viajar a la capital para reforzar la movilización en calidad de pasajeros.

Además, la información no podía venir de cualquier persona, sino de la dirigencia principal, lo cual demuestra la disciplina y el respeto a la autoridad indígena. Con la información de la máxima autoridad los dirigentes parroquiales hacían sonar la bocina o la corneta de acuerdo a la tonalidad de cada pueblo, pues para cada acción existía un ritmo, lo

que no lograron decodificar los militares y policías. Es decir, el movimiento indígena en la comunicación mantenía su propia estrategia de información y difusión de manera sistemática y organizada.

Por otra parte, en esta movilización la radio de COMPOCIECH, antiguamente denominada “La Voz de AIECH”, no se benefició de la incidencia por la continua disputa de protagonismo social entre las dos organizaciones, COMPOCIECH y MICH, que se disputan los espacios externos en cuanto a la relación del movimiento indígena y tratar con el Estado. Esto fue aprovechado por los actores externos, principalmente de los gobiernos de turno, para negociar de manera separada a fin de fragmentar al movimiento indígena y tratar con los dirigentes que se prestan al juego político de los gobiernos, como los evangélicos, liderados por la Federación de Iglesias Indígenas del Ecuador – FEINE.

La radio de COMPOCIECH, por su lineamiento con las políticas de las organizaciones religiosas, no pudo participar de manera aislada a la organización, porque esta radio cumplía y cumple en difundir las políticas de la organización evangélica en la línea de la evangelización. Además, la FEINE y la organización de la provincia COMPOCIECH durante esos años estuvieron cuestionadas por hacer el diálogo y las negociaciones con los gobiernos del turno a espaldas del movimiento indígena, principalmente de la CONAIE.

Mario Bustos, en la entrevista, afirma que la Radio Colta “permitió fortalecer el gremio evangélico, la feligresía de sus iglesias y luego se aliaban a los gobiernos y al Estado, que dividían la acción sobre las exigencias de los derechos colectivos planteadas por la CONAIE, mientras el sector evangélico reivindicaba las acciones clientelares, lo que fue masificado por medio de la Radio Colta”. En esta línea, Marco Murillo en la entrevista afirma que “parte de la circunstancia es que la Radio 101.7 FM se negoció en el gobierno de Jamil Mahuad, y también las frecuencias de transporte para la Cooperativa Ñuka Llakta en la ruta Guayaquil y Chillanis, antes de la caída del presidente”.

Es importante resaltar la acción de Radio Colta en el sostenimiento del idioma kichwa incluso por parte de las iglesias evangélicas; pero también hay que señalar el vaciamiento del pensamiento indígena, de sus prácticas culturales y la espiritualidad de la relación con la Pachamama y el uso de las plantas medicinales que son calificadas como del demonio, esta afirmación que sostiene Susana Andrade (2004).

Con este antecedente, el sector evangélico en los análisis de las reuniones expresaba “el temor de beneficiar el impacto político a la CONAIE, eso causaría ser nuevamente excluidos de los procesos de participación y reparto de las instituciones Consejo de Desarrollo de las nacionalidades y Pueblos del Ecuador CODENPE, Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe DINEIB, Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas FODEPI y de la Dirección Nacional de Salud Indígena DNSI”, afirma Marco Murillo. En el trasfondo no convenía el protagonismo de la CONAIE que hegemonice una sola organización como la voz del movimiento indígena del país, de manera que la FEINE, intentaba tener el protagonismo social para seguir negociando con los gobiernos, al mismo tiempo que le preocupaba la capacidad organizativa de la CONAIE.

Otro de las inquietudes era pensar que en caso que la CONAIE toma el poder iba a dejar al margen al sector evangélico. En base a la idea de la conveniencia, el sector evangélico decidió quedar al margen en la movilización; así, la radio que respondía a la organización no hizo el trabajo de cobertura, se limitó a leer las noticias que circulaban en los medios impresos, carecía de la pasión y el acompañamiento, como dice López Vigil en su texto sobre los radialistas apasionados. Se confirma que el sector evangélico trabajó en base a su propia agenda y el interés para su sector, sin intención de presentar una propuesta consolidada para el movimiento indígena y los movimientos sociales del país.

Marco Murillo, afirma que “sentían el temor de que la CONAIE tome más fuerza y aplaste a la organización, porque podía conseguir más recursos económicos para luchar contra el sector evangélico y hacer que se aisle del proceso social”. Esta disputa interna en el movimiento indígena y la preocupación de defender el espacio de protagonismo que

mostró sector evangélico no consolidó una propuesta unificada como la del Estado plurinacional, la sociedad intercultural, clara muestra de los celos políticos entre los dirigentes nacionales. La radio que dependía de la COMPOCIECH, no podía hacer lo contrario el locutor o el director de la radio tenía que someterse, caso contrario, censuraba de su labor la organización.

Además, las radios, viendo la magnitud de la movilización y la presión social, no tuvieron otra alternativa que recoger las informaciones de este hecho de sus mismos pueblos y de las comunidades que eran evangélicas. Ellos mismos se trasladan y recogen la información de los sectores evangélicos y luego la transmiten por medio de la radio, quedando así intacta la feligresía. Finalmente, se dio también la disputa de la feligresía entre católicos y evangélicos, y en estas acciones salieron fortalecidos los pastores a través de la convocatoria y uso de la radio.

En este proceso histórico de levantamiento del año 2000 las radios alternativas y comunitarias cumplieron una parte fundamental del trabajo del movimiento, llevando a todos la información necesaria, mientras en cada pueblo difundieron de acuerdo a sus usos y costumbres el código comunicacional. En el caso de la parroquia Flores, por ejemplo, la corneta fue el instrumento y la tonalidad que llamaba a levantarse fue el *jaway*, que correspondía al llamado de que los pobladores deben prepararse.

Esta estrategia de comunicación de las comunidades puso en jaque a la estrategia de dispersión de la fuerza pública, porque se desalojaba un lado, pero al otro lado ya estaba cubierto de obstáculos en las vías. Esto fue posible por la comunicación interactiva entre las comunidades y la mediación de la radio, que acompañó el proceso de lucha por el agua, por la tierra y el alto costo de la vida que se efectuó en 1990, 1994 y 2000.

Juan Pérez, director de la Radio ERPE, cuenta la vivencia en las luchas del movimiento social y particularmente del movimiento indígena en el 94, y considera que la radio fue una herramienta poderosa para la gente. También aclara que la radio no estuvo en

manos de las comunidades, sino sirviéndolas a ellas, pues estaba administrada por los empleados públicos y la diócesis de Riobamba.

En general, el aporte de las radios como ERPE y La Voz de Colta fue clave en los levantamientos indígenas, pues coadyuvaron con la información de lo que ocurría en el contexto regional. Estos hechos levantaron la autoestima de los pueblos indígenas en ser actores de la lucha comunitaria sin mirar las banderas o símbolos organizativos y convocantes. Sin embargo, estas acciones de las radios populares se produjeron de manera coyuntural, tanto de la radio evangélica como de la católica.

CAPÍTULO III

APORTE DE LAS RADIOS INDÍGENAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA

Relación entre la organización y los radios.

A lo largo del desarrollo de la investigación se ha reflejado la relación entre la radio y la organización indígena. Al mismo tiempo se ha visto el fraccionamiento de las comunidades por las sectas religiosas, luego la comunalización con la ley de comunas y posteriormente la proliferación de asociaciones, cooperativas y fundaciones en la provincia de Chimborazo. Actualmente estas comunidades se rigen por las iglesias o por las asociaciones de esquema sindical y jerárquico, e incluso el principio del ayllucentrismo (familiaridad) se ha fraccionado, prevalece la relación “de hermano por la fe” que expresa la máxima relación que ahora establecen.

A pesar de ser hermano de consanguinidad, si no profesa la fe evangélica es un hermano aún mundano que debe conocer al Dios salvador para que sea considerado un hermano completo; esto implica el vaciamiento y la ruptura de los principios de la cosmovisión kichwa y de la esencia comunitaria dentro de un territorio.

Haciendo un repaso histórico referente a la radio ERPE, desde su creación se concibió como medio de comunicación para alfabetizar, concientizar y evangelizar. Afianzando en esta propuesta, se crearon 20 escuelas dotadas con un receptor de frecuencia, y entre 1962 a 1975 concluyeron la instrucción primaria 20 mil alumnos, según los datos que publica *El Universo* (14.01.2003). Las escuelas fueron dotadas con las *Petromax* con gasolina, para proporcionar la luz que alumbraba el ambiente de las clases que se realizaban “de seis a ocho de la mañana y en la noche, antes y después de que los indígenas, los alumnos, acudieran a los trabajos en las haciendas” (Tali Santos, 2003, entrevista).

Monseñor Leonidas Proaño implementó el programa *Hoy y mañana*, donde se predicaba el evangelio relacionado con la existencia de la pobreza en la población indígena, los derechos de los indígenas, la desigualdad e injusticia, la opresión de los hacendados. A su vez estos mensajes desde la radio fueron sustentados en la Biblia y en la realidad de los pueblos empobrecidos, a través del programa de alfabetización con los profesores, creando un proceso de concienciación, de unidad comunitaria y la recuperación del *ayllu* – familia ampliada. La radio en su inicio tenía la programación del 60% en español y el 40% en kichwa por medio de la traducción de los materiales preparados en español, los mismos que eran conducidos y leídos por los sacerdotes.

La segunda parte del proceso de la radio, al final de los años 80, tiene su incidencia directa en las comunidades indígenas, donde las familias de las comunidades se apropian de la radio, entendiéndola como suya, con la implementación de un programa kichwa en 1998. Los comunicadores kichwa asumen el rol de hacer la comunicación desde la esencia de la radio popular, dando la voz a los que no la tenían. Desde este concepto, los comunicadores kichwa planifican salir a recoger los hechos, las vivencias, las experiencias y las sabidurías en las propias comunidades. Y además hacen la cobertura en las acciones festivas, religiosas, asambleas, mingas comunitarias, matrimonios, bautizos, mensajes musicales, personalizándola como una estrategia de visibilización de la riqueza cultural y sabidurías ancestrales.

Hasta entonces los ritmos propios no tenían cabida en los espacios radiales, esta forma de hacer la comunicación radial se vuelve más dinámica y principalmente sentida por los comunicadores y los oyentes. Se podría decir que se transforma en una comunicación interactiva entre el comunicador de la radio, los dirigentes y los actores sociales del movimiento indígena, de una forma equitativa, rompiendo el esquema de emisor y receptor y sustituyéndola por una comunicación de interacción con el pueblo.

Así como afirma el Obispo Ovidio Pérez, en el libro *Teoría y Praxis de la Comunicación*: “La comunicación *social* mediante este adjetivo designa los fenómenos de

interrelación vinculados a los *mass media* (prensa, cine, radio, TV, espectáculos y sistemas de difusión de mensajes) (Pérez 1988: 36). Se enfocaba la comunicación en la tecnología de los medios, mas no en la propia relación entre el ser humano que cumple una función de comunicar, y otro ser humano tras la radio que funge como escucha.

Experiencia que destaca Rubén Viñán, en la relación entre la organización y la radio, sin mirar las tendencias ideológicas, religiosas, sino la comunicación popular a través de la radio como proceso y acompañamiento:

“Nosotros hemos comenzado con la comunicación, con la participación con niños, con los abuelos, con hombres y mujeres, con los dirigentes de las comunidades y las organizaciones del Movimiento Indígena de Chimborazo - MICH, Federación de Organizaciones Indígenas de Chimborazo – FOICH, Federación de Productores y Trabajadores de Chimborazo – FEPTACH y la Asociación de Iglesias Indígenas Evangélicas de Chimborazo – AIIECH”. (Rubén Viñán, 2012, entrevista)

Esta confianza le permite a la radio ser un aliado estratégico con el movimiento indígena y con las familias de las comunidades. Las iglesias tanto evangélica como católica se han interesado “en utilizar los medios a su alcance para difusión del evangelio. Su vocación es esencialmente comunicacional y su misión específica es comunicar al hombre las buenas noticias de la salvación” (Spoletini 1998: 101).

La radio ganó su espacio en la población indígena y campesina, según el testimonio de Viñán, como comunicador: “fuimos tan respetados, tan queridos, tan esperados, para la gente, para las organizaciones y para los cabildos. El noticiero kichwa tenía la credibilidad, siendo la voz oficial de este pueblo de hombres y mujeres” (Rubén Viñán, 2012, entrevista). Los comunicadores en aquellas épocas no estaban pensando solo en conservar su sueldo o su puesto de trabajo, sino en posicionar una política de cambio para los pueblos indígenas, no era el interés de los dirigentes o partidos políticos, sino de acompañar, orientar a la organización de manera activa, así como en el levantamiento de junio de 1990 quedó demostrado.

Por ejemplo, el programa del noticiero kichwa no solo fue un espacio de información, sino el que acompañaba en las mingas, en sus luchas, un informativo con sentido sensible a un pueblo, respondiendo a las necesidades y a las problemáticas de los pueblos indígenas. El mismo hecho de difundir en idioma kichwa hace que la organización tenga una vinculación profunda con la radio.

Tanto en el primer Levantamiento Indígena de junio de 1990, en los 500 años resistencia de los pueblos indígenas en 1992, en la caminata de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza - OPIP, en la Reforma Agraria en el año 1994, como en la caída de Abdalá Bucaram y Jamil Mahuad, la radio tuvo acceso a la información de primera mano, lo cual esto hizo que tuviera una alta credibilidad y confianza en la sociedad indígena.

Este accionar de la radio fue entendido desde la fuerza pública como una incitación a la convulsión social. Esta apreciación se ejemplificó cuando un patrullero en Gatazo no pudo pasar en el levantamiento de junio de 1990, y el vehículo de la radio se pudo transitar con el apoyo de los propios actores de la movilización, de modo que a sus ocupantes los vieron como aliados del movimiento indígena, los consideraron como incitadores. “A veces se puede pensar que el impacto del trabajo de la radio es enormemente importante, pero no es cierto, sino que es la gente realmente la que hace todo el tema, y la radio solo acompaña todos los procesos, con una convicción muy fuerte de apoyar con la herramienta comunicacional.” (Juan Pérez, 2012, entrevista).

Este accionar hace que la relación se estreche entre la radio y la organización, como apunta Rubén Viñán:

“Los dirigentes y la radio se convirtieron en actores directos, en aliados de ese pueblo que estuvo en la minga por sus derechos, por el agua, por la tierra y el acceso a la educación propia, en base al fundamento y los principios de Ama Killa, Ama Llulla, Ama Shuwa, la cooperación con la gente fue una escuela para los comunicadores de las Escuelas Radiofónicas” (Rubén Viñán, 2012, entrevista).

A través de esta relación entre la radio y la organización se fortalece lo comunitario en las comunidades con el trabajo de la concienciación y con la claridad del mensaje que se emite: “...la gente entendió y la gente interpretó, la gente se empoderó de todo el mensaje, todo el mensaje era nacido de ellos mismo, desde la radio se dio solo la luz para que hagan un camino, para que hagan una política propia y una economía propia que fue el afán de Monseñor Leonidas Proaño” afirma Rubén Viñán, en entrevista. Entonces, los mismos sujetos fueron los actores de debate y reflexión en la construcción social como un actor organizado, con fundamento en la problemática de su cultura y la realidad social. Sobre todo, los comunicadores entendieron y aprenden las sabidurías de los taitas, de los cabildos, para hacer la comunicación y a su vez interpretar lo que ellos quieren decir.

La relación con la comunicación radial se dio también el acompañamiento en el ámbito del interaprendizaje de los comunicadores y los oyentes de los comunicadores, asumiendo el ejercicio participativo desde el empoderamiento de la conciencia de lucha, como apunta Viñán: “ha sido, caraju! como una persona, como un líder, con la gente que está metido y que conoce la realidad de los pueblos, qué quiere el pueblo y a dónde va el pueblo, eso ha sido el gran mensaje de la radio, con la confianza en los que trabajan y los que trabajan con la confianza en los *runakuna*” (Rubén Viñán, 2012, entrevista)

Se puede comprender el sentir de Viñán que personifica a la radio como un ser, cuya mentalidad de la integralidad y colectividad hace la diferencia con la oralidad, y además “la oralidad en el idioma propio es fundamental sobre todo en la significación de los mensajes [...] Por ello el habla constituye un factor fundamental en la vigencia de toda cultura, y en el caso particular de los pueblos indígenas, su idioma y su habla ha sido y es un instrumento de poder que se ha manejado colectivamente y de manera estratégica” (Mónica Chuji, 2006: 270).

Esta lógica de trabajo comunitario entre los dirigentes de las comunidades y la radio les permitió recuperar su territorio, como afirma Yantalema: “la tierra se recupera en base a la compra con el trabajo de la empresa familiar y comunitaria a los propios hacendados,

viviendo en la misma hacienda, nadie ha regalado nada y todo es por la lucha de este pueblo sabio” (Gerónimo Yantalema, 2012, entrevista).

No cabe duda de que la relación de la radio y la organización fue una vinculación interactiva, como afirma Manuela Cuji: “la relación era constante y permanente, las organizaciones y comunidades nos llamaban constantemente para que realicemos la cobertura del evento, de la minga, de las celebraciones, de los talleres, de los matrimonios, inauguraciones, nos llamaban para que grabemos.” (Manuela Cuji, 2012, entrevista).

Otra forma de interacción y relación con la radio es la novedad de comunicar a través de los mensajes musicales, llamadas telefónicas, lectura de cartas de saludos, comunicados de las actividades de las comunidades. A esta forma de vinculación comunicacional la han fragmentado los teléfonos celulares, la presencia de los grandes CD móvil, las bandas juveniles, y así la juventud indígena ha entrado en el mundo del comercio y consumo de las empresas culturales. Nos da la razón Juan Pérez, director de la Radio ERPE, cuando señala: “en los años 90 para la producción de los programas se viajaba a hacer las grabaciones, se difundía la información de lo que hacían en las comunidades, se hacían programas de evangelización grabados en las propias comunidades”.

Todas estas actividades han sido disminuidas luego del año 94, en la dinámica de hacer una comunicación reflexiva, educativa y propositiva, dejando la estrecha relación con la dirigencia de las organizaciones; sin embargo, la gente sigue empleando la radio, en la relación con su familia, como los migrantes a través de las llamadas telefónicas. Aún la radio tiene su protagonismo con la innovación tecnológica a través de las redes sociales y la radio *Online*, y todavía es sintonizada por los indígenas urbanos profesionales o estudiantes en las grandes urbes.

Sin embargo, se da cuenta en esta investigación que una falencia de estas radios en la actualidad son la problemática interna por los apegos a las tendencias políticas por parte del personal del medio radial ERPE. Como señala López Vigil, en su texto *Radialistas*

apasionados, ‘la radio se está enfriando frente a la relación de interacción’, este hecho se debe a las divisiones internas, principalmente por las disputas electorales en los pueblos indígenas evangélicos y católicos, además por la migración y la pérdida de la identidad cultural por la neocolonización del pensamiento de la juventud que está insertada en el mercado laboral y el consumismo.

Esta lucha constante del movimiento indígena logra insertar en el país los fundamentos constitutivos de un Estado plurinacional e intercultural y de derechos [...], sin embargo, aún no fortalece la esencia de las cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades. Pienso que estamos en la época civilizatoria moderna con los términos de ciudadanía y socialismo, que hacen un vaciamiento de la epistemología de los pueblos indígenas en relación con la naturaleza y la comunicación. Así como señala Sousa Santos: “en el pensamiento occidental es que se centró en esa idea de la naturaleza como recurso natural” (De Sousa Santos Boaventura, 2010: 25). Estas temáticas son las que se deben estar reflexionando, debatiendo y pragmatizando desde las organizaciones y medios de comunicación, porque representan un modelo de vida para encaminar hacia el *Sumak Kawsay*.

La relación de la pastoral y las comunidades indígenas.

Para tener una visión más amplia sobre la vinculación de la religión católica en las comunidades indígenas, hay que saberse a las condiciones existentes antes de los años 1960, que se describen en el texto de Monseñor Leonidas Proaño titulado *El Profeta del Pueblo*, (1990), donde señala cuatro elementos claves para explicar la adversidad de los pueblos empobrecidos. El aspecto económico neocolonial se había conservado “porque pretendía mantener la situación tal como se la había recibido antes de la independencia, con las mismas estructuras” (Ed. Estuardo Gallegos E. 1990: 172). En esta perspectiva histórica la Iglesia no ha tomado la iniciativa de abolir ciertas instituciones inhumanas, por ejemplo el concertaje, el huasipungo, más bien se habían mantenido desde las iglesias. En el campo social el indígena había sido:

Siempre considerado como ser inferior y despreciable; ha habido una verdadera segregación del indígena en todo campo, hasta en los buses lo ubican siempre en los puestos últimos, tratándolo como una cosa antes que como una persona [...] la misma Iglesia, sobre todo en las ciudades, se ha hecho esa misma segregación; habido templos en los que no podía entrar un indígena, y si los indígenas entraban en los templos tenían que ocupar el piso para sentarse y nunca podían ocupar una banca, menos un reclinatorio (Ed. Gallegos, 1990: 173).

Esta realidad aún se puede ver en las iglesias de Punín y Licto, donde los primeros asientos son para los mestizos de la cabecera parroquial, y los abuelos de las comunidades indígenas utilizan los últimos asientos o el piso. Estas iglesias fueron las más frecuentadas por los pueblos indígenas de esta localidad y allí sufrían la marginación hasta los años 90, e incluso hasta estos días los mayores tienen sicosis por eso

En el ámbito político, señalado en el texto del *Profeta del Pueblo*, editado por Estuardo Gallegos, se recoge que la iglesia católica mantenía una postura de indiferencia frente a la formación de la conciencia política, más bien optó por ciertas actitudes dominantes “y hasta en las predicaciones, mediante amenazas de las penas eternas del infierno, se inculcaba al pueblo que debía votar por determinados candidatos, pertenecientes al Partido Conservador. La Iglesia estaba estrechamente unida con el Partido Conservador” (óp. cit.: 173). Defender al partido político ha sido como defender a la misma iglesia, lo cual demuestra la vinculación directa entre el poder del Estado y el poder de la Iglesia para favorecer a los hacendados, y los hacendados con el consentimiento de los religiosos mantenían en condición infrahumana a los pueblos indígenas.

En el aspecto religioso la Iglesia se preocupó por inculcar al pueblo un Dios ajeno a la cultura milenaria, de modo que la comunidad “de esa manera ha permanecido estática, manteniendo costumbres dejadas desde la Colonia, algunas de las cuales han sido, por decir lo menos, la degeneración de la raza indígena, la expresión de la dependencia frente a sus patrones, frente a los poderes públicos” (óp. cit.: 173).

En este contexto social, político, económico y espiritual dentro del cual estaban en los pueblos indígenas, la religión católica convertida en denominada social la avanzada de los años 60 en América Latina, entra a las comunidades a través de la misión católica con un nuevo enfoque, que quizá se parece mucho a la misión evangélica de los mismos años. Marcelo Mena realiza una descripción del proceso que permite la coalición de los actores sociales del campo y de la ciudad, liderado por el Obispo Leonidas Proaño desde el trabajo pastoral y s con su participación en la política organizativa con los pueblos indígenas y campesinos en los años sesenta y setenta.

Para llegar a estos avances en el Ecuador y en Chimborazo, sucedieron una serie de conflictos y hechos históricos en el mundo, como la vinculación de la iglesia católica progresista con el movimiento indígena en la década de los 60, por medio de las denominadas *misiones*, integradas por las monjas Lauritas y por Jesuitas principalmente, en las comunidades indígenas de Guamote, con la visión de la teología de la liberación y la pedagogía de la evangelización inspirada en la pedagogía de Paulo Freire.

Los primeros cinco años de misión se dedican a convivir en las comunidades indígenas para aprender la forma de pensar, sentir y entender la concepción espiritual de las comunidades, por parte de la iglesia católica progresista. En esta misión se encuentran con la realidad de la esclavitud en manos de los hacendados denominados patronos. Además, la evangelización de la iglesia católica progresista se profundizó con Monseñor Leonidas Proaño, en el año 64, planteando los cuatro ejes fundamentales para el mundo indígena: la letra (alfabetismo), falta de liderazgo (concienciación), falta de tierras (productividad), falta de diversificación del evangelio (reflexión del evangelio), evangelización.

El Padre Julio Gortaire, director de la Radio La Voz de Guamote y ex director de ERPE, en los años 90, con nostalgia y pena cuenta que: “encontramos una situación de una verdadera esclavitud auténtica y llena de barbaridades, por ejemplo un hacendado invitó a sus amigos de aquí de Guamote y de Riobamba a su hacienda, por la mañana daba de

todo en su hacienda, al mediodía un banquete y después tenía listas chicas indígenas jóvenes, solteras o casadas, para que gocen sexualmente de ellas” (S.J. Julio Gortaire, entrevista, 2012).

En esos años hubo un crecimiento e influencia de la Teología de la Liberación que cuestionaba y proponía alternativas distintas a la visión única del capitalismo de modo que Monseñor Leonidas Proaño encontró en los pobres y excluidos el sujeto de la transformación social. Por lo tanto, “impulsa una visión religiosa y política de su práctica pastoral. Al ser un sacerdote católico, el sustento de su pensamiento se centra en una perspectiva cristiana, desarrollada principalmente por teólogos latinoamericanos, conocida como teología de la liberación” (Marcelo Mena y otros, 2008: 9). Esta interpretación teológica se afianza en el evangelio comparando con la vida de Jesucristo; hace que se procure la transformación de la realidad y un apoyo para la liberación de la esclavitud de los indígenas de las haciendas.

Por lo tanto, se impulsan las misiones para que realicen un trabajo de liberación y la transformación social de equidad y justicia, diríamos camuflada en el evangelio, por eso los hacendados le llamaban al Proaño “cura rojo”. Además, a los indígenas les tenían caracterizados como no cristianos, tanto la religión católica como la religión evangélica, condenaban que no conocían a un Dios, por lo tanto debían evangelizarles, hacerles cristianos, cristianizarles, es decir la concepción antropológica de los sacerdotes y de los misioneros era que los indios son salvajes, idólatras y nómadas, por ello debían hacer conocer la palabra de Dios para que pudieran tener la salvación y la vida eterna en el cielo.

Sin embargo, la misión desde una mirada distinta, significaba que los que debían entender y aprender sobre la espiritualidad eran los religiosos, no los pueblos indígenas, así es que las estrategias son modificadas y las misiones católicas se internan en las comunidades para entender la realidad y el sentir de la espiritualidad de los pueblos indígenas, como afirma padre Gortaire:

Resulta que el ignorante era yo, que no sabía la sabiduría de una mujercita. Aunque ella no sabía una palabra de castellano, pero de su modo de llevar la vida, su modo de encontrar a Dios, su modo de madurar humanamente, con una profundidad de soportar todas estas situaciones, ¿que conocía yo? El ignorante era yo. Esa idea que tenía la iglesia de ir a enseñar al que no sabe cambió con el Concilio Vaticano II. (Julio Gortaire, S.J. 2012, entrevista).

Desde esta comprensión se rompe el sentido de la misión de enseñar a los ignorantes solo con oraciones, rezos de Padre Nuestro sin reflexión, sin la vinculación con la vida y con la realidad que sufrían los pueblos indígenas en las haciendas. Estos hechos de esclavitud se dieron con el consentimiento de los mismos párrocos de los pueblos, de los tenientes políticos y los hacendados, denominados la triada. Frente a esta realidad cambia la objetividad de la misión, según el Padre Julio Gortaire: “la idea fundamental es ir a descubrir la semilla de Dios en las tradiciones nacionales y religiosas de los pueblos, por tanto Dios está en el pueblo, en la gente [...]” (Julio Gortaire, S.J, 2012, entrevista).

Así la teoría y la praxis de las misiones católicas progresistas pasa a sustentarse en la Teología de la Liberación. “[...] el Concilio moderniza las instituciones de la iglesia y da una importancia fundamental al pueblo católico [...] sobre todo en América Latina, un sector del sacerdocio trabaja con los pobres, encontrando los caminos para radicalizar el evangelio” (Mena, 2008:9). Para lograr el propósito de aprender la semilla de Dios, conviven con las comunidades indígenas los sacerdotes Jesuitas y las monjas Lauritas principalmente en el pueblo de Guamote, comiendo la comida con ellos, dando la importancia a la cultura indígena, elevando la dignidad de su capacidad de revitalizar y la riqueza que tienen sobre la espiritualidad.

Todo este trabajo de reflexión se afianza en la pedagogía de Paulo Freire, concebida desde la praxis del pueblo, por ejemplo a través de las preguntas reflexivas como ¿qué es la tierra? “Esta conceptualización con la realidad propia es complementada con la teoría de San Agustín, que recoge el Vaticano II, cuya idea fundamental es que se debe descubrir al pequeño Dios en la gente” (Julio Gortaire, S.J, 2012, entrevista).

Desde la pastoral católica dieron importancia a la voz de los pobres, devolviéndoles la dignidad, la misma teología de la liberación que impulsa el Obispo Leonidas Proaño se enfoca en los pobres, por ello le llaman obispo de los pobres. Sin embargo, desde la concepción de los pueblos indígenas el ser pobre en la lengua kichwa tiene otra connotación, expresada en el término *wakcha*. El ser pobre no se reduce al que no tiene progreso y desarrollo, sino al que no tiene familia, su *ayllu* y está solo, abandonado, aislado, a esa persona se la considera como pobre, hombre o mujer, *wakchalla runa*, *wakchalla warmi*.

Desde este punto de vista el término pobre se asemeja con la concepción de la teología de la liberación, porque los pueblos indígenas estaban sin familia, fraccionados, sometidos a una hacienda, homogenizados por una religión, invisibilizadas sus sabidurías y desposeídos. Alejandro Moreano señala sobre la pobreza, citado por Marcelo Mena en el texto de *Aportes al debate sobre el socialismo del siglo XXI*, según recoge la entrevista:

La categoría de pobres en la teología de la liberación no es de los que no tienen nada, es una categoría activa muy rica, de protagonistas, es una categoría que recoge lo mejor de la tradición cristiana: los pobres, los más amados de Dios, los únicos que pueden recibir el mensaje profético, los pobres como fuerza social. La definición de la teología de la liberación dice que los pobres son los que han sido despojados de lo que les corresponde, de ahí la influencia del marxismo (Mena, 2008:11).

Por lo tanto, la pobreza no solo está interpretada como el despojo económico, sino que se refiere a la pobreza integral de los pueblos. Desde esta comprensión se genera la esencia de la lucha para reivindicarse basada en la integralidad, y allí plantea los cuatro elementos Monseñor Proaño: concientización, alfabetización, producción y liderazgo. Hace dar cuenta que el término pobre se convierte en un discurso político para la reivindicación como un sujeto empobrecido por las realidades coloniales y estructurales.

A partir de este concepto de la pobreza, incluso el significado del mismo Padre Nuestro en las comunidades indígenas es reinterpretado y consecuentemente se plantea su

reivindicación social, como ilustra Gortaire: “la misma gente iban reflexionando, buscando caminos, reconociendo las cosas positivas y descubriendo sus fallos e incluso comprendiendo el mundo entero de lo que tenían [...] reflexionar el Padre Nuestro, sintiéndola como propio para entender ¿quién es Dios?” (Julio Gortaire, S.J, 2012, entrevista).

En base a estos hechos inéditos en el país y principalmente en la provincia, la Pastoral Indígena implementa la estrategia de la misión católica partiendo desde el conocimiento de la visión de la espiritualidad y la realidad social de los pueblos indígenas. Esto fue clave para posicionar el evangelio y el fortalecimiento de la religión católica en las comunidades indígenas. Sobre ese momento, el Padre Modesto Arrieta comparte: “se sentían perdidos por las malas prácticas y excesos de la iglesia católica en los pueblos” y a su vez con la proliferación de la iglesia evangélica desde 1940 con más fuerza principalmente en las comunidades indígenas de Chimborazo en Santiago de Quito, Calienta – Flores y otras comunidades.

Es importante resaltar los testimonios de los Taitas, ellos aceptaron la concientización a partir de la evangelización, así los patrones y los conservadores religiosos no sospecharon el proceso de reorganización inspirado en el derecho, la igualdad, la dignidad como hijos de Dios. Desde esta aceptación las mismas comunidades han reflexionado de manera comunitaria, tarea que permite asimilar el evangelio a su manera y combinado con sus rituales vivenciados de manera oculta, diríamos en la mezcla de la espiritualidad propia y de la religión católica, por lo cual se produce un sincretismo religioso. En cambio, la religión evangélica trabajó en hacer olvidar toda la cosmovisión indígena a fin de que no exista la llamada “hibridación religiosa” , con los proyectos de clínica, radio y escuela, de manera que para muchos de los evangélicos sanar en una clínica evangélica era como un milagro de Dios, allí aprovechaban evangelizando a los llamados no cristianos.

Volviendo a la concientización desde la religión católica progresista, se desató un problema en las reflexiones cuando los sacerdotes le consideraban al patrón como su hermano; Gortaire confiesa: “eso intelectualmente por lo menos pasaron cuatro o cinco años para poder asimilarlo y llegar a un resumen, en el fondo, de decir que sí, el hacendado es mi hermano [...] pero ha sido un hermano malo, me ha maltratado, no me ha respetado, sin embargo lo considero como hermano” (Julio Gortaire, 2012, entrevista). Los indígenas son capaces de superar y perdonar al mismo enemigo, con cual impulsan el camino de la paz y el diálogo, a diferencia del otro camino que podía terminar en la revolución armada contra el hacendado.

El logro de la pastoral indígena impulsada por Monseñor Leonidas Proaño es haber ayudado a recuperar la dignidad de los pueblos, como seres humanos con el mismo derecho, el reconocimiento de la igualdad y la liberación del dominio de los hacendados. Todo esto es una construcción social comunitaria de los pueblos indígenas basada en la reflexión contenida en el evangelio, exigiendo sus derechos como hijos de Dios y la igualdad ante la humanidad, así como señala el padre Julio: “en cierto modo hasta más querido por Dios quizá por la misma pobreza, quizá por lo que supo sobrevivir toda esa situación tan dura” (Julio Gortaire, 2012, entrevista). El trabajo de la pastoral con los pueblos indígenas se complementa con la concienciación espiritual más profunda.

Algo importante que se resalta de la religión evangélica fue lo de abandonar el alcoholismo, el maltrato familiar por esa causa, así como el uso de la lengua materna en los espacios públicos, el cuidado de la higiene y la conservación de su vestimenta principalmente en las mujeres y la relación entre la diversidad de las comunidades, pueblos y culturas como hijos de Dios.

La comunicación y la espiritualidad andina.

Luego de un proceso de dogmatización de la religión católica y la evangélica en las comunidades indígenas, a través de las reuniones, talleres, encuentros, se habla de la descristianización para recuperar la espiritualidad andina. La espiritualidad ancestral en las

comunidades indígenas aún se vivencia en los momentos festivos, en los rituales, en la crianza de la chacra, en la crianza de los animales, como las formas de comunicación profunda con la naturaleza, con la deidad, los ancestros y los seres humanos para crear la vida en armonía.

Como práctica cultural del principio de la reciprocidad de los pueblos indígenas con la naturaleza y las deidades, hacen ritos y ceremonias como agradecimiento y reconocimiento a los seres jerárquicamente mayores dentro del cosmos: a la energía cósmica total Pachakamak –Pachamama que equivale a Dios masculino y femenino en la visión occidental, al dador de la vida a través de la sintonía con el sol – *inti tayta*, con la luna - *killamama*, con el rayo - *illapa*, con el arco iris - *kuychi*, con la madre tierra - *allpamama*, con el mar – *mayu*, con el cerro sagrado-*urku tayta*, desde el lugar o templo sagrados.

Los sabios, conocidos en kichwa como *wilka*, *yachak* – sacerdotes o sabios especializados en los rituales y ceremonias, ofrendan las propias energías y las energías de las cosas escogidas, a través de *kapa hucha*, con las ofrendas como: la diversidad de las flores, granos, frutos, semillas, hierbas dulces, esencias aromáticas, espermias, cebos de llama y chicha fermentada. Esta ofrenda la hacen a las deidades conocidas en kichwa como *Pachakamak* y *Pachamama*, al dador de la vida, al cuidado de ella en reciprocidad de agradecimiento por la vida, por la producción, por la armonía de los seres vivos y con los seres ancestrales. En nuestro pensamiento y práctica espiritual y social no se puede recibir nada sin retornar algo a cambio. Este principio formidable hace que las sociedades de las culturas originarias como la *puruwa* se mantenga siempre en igualdades armónicas, esta forma de actitud sagrada se considera la espiritualidad andina.

Asimismo, la comunicación desde la visión kichwa se relaciona con el organismo del ser humano, como la sangre y como el sistema de nervios en el cuerpo, está relacionada con todos los seres de la naturaleza que se transmiten a través de la vibración y se perciben a través de la sensibilidad.

“La misma vida es el sistema de comunicación, desde que el niño nace empieza a recibir la información y comunicación de la mama partera en la ritualidad de cosido ritual de la boca del niño/a, aconsejan diciendo: que no sea cuentero, chismoso, hablador. (Mario Bustos, 2013, entrevista)

Esta acción de la ritualidad se traduce en palabras con sentido de comunicación espiritual, que aconseja vivir en la comunidad, la presentación a la comunidad, a los espíritus y a los cerros para que los espíritus reconozcan y sean elementos de protección para el nuevo ser. Además, la comunicación espiritual se ha aplicado en los grandes levantamientos indígenas, en las codificaciones como de la *chakana* (cruz cuadrada) y en los métodos de amplificar el sonido de la voz física en las piedras de las construcciones de Tiguanku con un grosor de 60 cm y 120 cm a través de la técnica de tallado espiral, que permite emitir y receptar la voz en las diferentes frecuencias.

También la comunicación se puede hacer por medio de la bebida de plantas sagradas como la *aya guaska* – hilo del espíritu, que permite conocer lo ocurrido y lo que puede pasar, como dicen los abuelos “para ver clarito”. En la actualidad la gente requiere la tecnología para apreciar lo ocurrido a través de las frecuencias de los medios de comunicación, en cambio los pueblos indígenas desarrollaron la alta sensibilidad emotiva y racional. “La comunicación llegada a la espiritualidad es la más alta forma de comunicación porque despierta la sensibilidad para comunicar y establecer la relación para obtener la información o pasar la información, y hasta llegar a la sanación espiritual” (Mario Bustos, 2013, entrevista).

Los esposos Costales, en su texto *Levantamiento de Jumandi* (1983), recogen el accionar espiritual de los pueblos indígenas principalmente en aquel levantamiento, cuando se visibiliza la espiritualidad máxima a través de los grandes líderes *yachak* (sabios), mediante las acciones de debilitamiento de la energía de los enemigos por medio de la bebida sagrada de *aya waska*. Esto implica que la espiritualidad es el conocimiento de la vida, del espíritu de las plantas, de las aves, de la fuerza de los animales feroces de la selva

y del páramo para ejercer el poder de sintonizar las energías de la gente y de los enemigos. Por un lado es asumir esas energías y por otro es vaciar los espíritus del enemigo.

Estas praxis de la comunicación y la espiritualidad han sido aplicadas en los grandes levantamientos de los años 90 por medio de los *wakus* – danzantes del pueblo Cotopaxi, que hacen la burla a los policías, militares o enemigos a fin de desgastar sus energías y desconcentrarles. El otro procedimiento es por medio del zapateo al ritmo de *inti raymi*, que irradia la energía en la gente y así se retoma la fuerza para enfrentar. “Estas son comunicaciones de enviar y recibir por medio de la vibración y energías”, afirma Mario Bustos, comunicador alternativo y curandero andino. Estas sabidurías a través de la comunicación espiritual bloquean la emotividad y la racionalidad del enemigo.

Desde la mirada racional, el zapateo no se puede entender, simplemente parece un baile, “están locos o están borrachos se cree”, pero precisamente en ese momento lo que los indígenas realizan es el reto de vaciamiento del poder espiritual del enemigo y el recibimiento de la fuerza (*sinchi*) de los manifestantes; y se ejecutan también otros trabajos espirituales que son complementarios que por el pedido de los *taytas* no se detallan en esta investigación.

Una vez vaciada la energía del enemigo se rebasa el cordón policial y militar. Todas estas acciones han sido tejidas en las movilizaciones; ellas no solo implican las exigencias de las propuestas, fuerza física, elementos técnicos ancestrales de comunicación, sino que tienen como eje primordial la comunicación espiritual interactuando con la diversidad de los seres deidades, espíritus de los ancestros, la naturaleza y la diversidad de los seres humanos. Estas acciones se desarrollan debajo de la máscara de *aya huma* (cabeza de espíritu), *warmi tukushka* (canavalera), *wakus* (personaje burlesco) que expresan el erotismo y el ojo burlesco sobre la vida del otro.

La comunicación kichwa o *shuwar* aún no está desarrollada de manera teórica, sin embargo se vivencia en la praxis de la vida cotidiana en las comunidades indígenas e

incluso en las sanaciones de los dolores físicos de hombres y mujeres. Como señala Gortaire:

“Aun en la oración, en el modo de encontrarse con Dios, yo vivo más la espiritualidad indígena que una espiritualidad occidental; aprovechando los dos pensamientos que tenemos como jesuitas apoyándose las dos cosas se puede vivir con más intensidad; yo he aprendido de la gente del pueblo indígena, no he enseñado, he aprendido todas estas cosas de ellos” (Julio Gortaire, 2012, entrevista).

A pesar de vivir sumisos a los sacerdotes y a los pastores e incluso llegar a considerar como “segundo Diosito”, y al cura le decían “tayta amito” y le besaban la mano, sin embargo, ellos no han podido desaparecer la espiritualidad profunda de los pueblos indígenas. Se puede ver en las celebraciones de *Aya Puncha* (día de finados) cuando preparan todo el proceso de alimentación y bebida, limpian la casa con hierbas dulces, y luego se van al cementerio a compartir con los familiares y la familia del muerto (*aya*,) allí está expresada la espiritualidad andina aún vigente.

Por ello se puede decir que la espiritualidad es el pan del día en el pueblo indígena, no tiene por qué diferenciar el Dios del Pachakamak, en kichwa, en la vida diaria. Por ejemplo, si está viendo el granito que crece de un día al otro inmediatamente lo que hace es agradecer a la *allpamama*, es una forma de comunicar con la tierra. Como señala el padre Julio Gortaire: “cada cultura tiene su modo de pensar y tiene sus sitios sagrados, allá nos vamos porque allí se está encontrando la gente con Dios, cómo voy o por qué voy a prohibir si verdaderamente allí está el Dios” (S.J. Julio Gortaire, entrevista, 2012).

La espiritualidad no solo está en la relación con Dios, Jehová o *Pachakamak*, para el pueblo indígena es la misma relación con la naturaleza, las deidades, los seres humanos y los seres ancestrales. La cultura kichwa concibe de manera holística la espiritualidad en el accionar de la vida, por eso anhelan el *Sumak Kawsay*, la plenitud de la vida, en armonía con otras comunidades. “Dios está en la gente y lo que hay que hacer es descubrir a ese Dios que está en la gente”, esta tesis fue planteada desde el Vaticano II y la fundamenta en su teoría San Agustín: “debe ser dar la voz de los desposeídos, la voz de los sin voz, en la

situación de dependencia, pobreza y marginalidad en que viven nuestros pueblos” (Spoletini, 1988: 108).

Desde esta perspectiva, la comunicación se ha convertido en un factor fundamental en el desarrollo del ser humano, pues a lo largo de la historia se ha caracterizado por su facultad social de vivir en comunidad y producto de esta práctica surge la comunicación como el medio de transmisión de ideas, pensamientos, sentimientos, emociones, deseos. Así la sitúa Daniel Prieto Castillo (1997), como un hecho social basado en el intercambio de realidades de los involucrados. Así:

La comunicación es un hecho social omnipresente y permanente, que se expresa en el intercambio de experiencias, conocimientos, emociones, pensamientos, de modo que quienes participan en ese intercambio se encuentran en capacidad de presuponer sentidos o conceptos similares (Prieto, 1997: 96).

En esta perspectiva, la religión hace un uso estratégico de la comunicación radial, enfocada en el desarrollo personal y comunitario en relación con la espiritualidad. Por lo tanto, la religión católica y la evangélica estatizan el lugar del reencuentro con la espiritualidad en una iglesia, cuando desde tiempos inmemoriales los pueblos indígenas de la cultura Puruwá subían a la parte más alta, con la finalidad de sintonizar y armonizar con el *pachakamak* (divinidad), *pachamama* (naturaleza), *aya* (los seres ancestrales) y *wakas* (los lugares energéticos). Desde este entendimiento se practicaba la espiritualidad y la comunicación permanente, lo cual, por supuesto, para la religión occidental fue considerado como la adoración a las idolatrías paganas.

En la actualidad los miembros de las comunidades en una fecha determinada suben a las grandes montañas para sintonizarse con la naturaleza y comunicarse en su lenguaje, actividad que la religión occidental ha considerado como “adoración a la montaña y al sol”. Por ejemplo: cada 24 de mayo las vecinas parroquias suben al Apu Alajawan que otros conocen como Chuyuk, que está dentro de la jurisdicción de las parroquias Cacha y Punín, llevando los agrados para compartir con la gente y con el *apu* principalmente (velas), las plumas, lanas de los animales, para que ayude en la crianza de los animales.

Desde ese lugar traen la tierra negra para regar en el corral, luego de hacer la limpieza con las hierbas amargas y dulces. Actualmente en el cerro está construida una iglesia católica, una forma de catolizar a los fieles que van en busca de esa relación espiritual, esto para los antropólogos es la hibridación religiosa. La forma de convivir muestra la integralidad en la crianza de los animales, de la chacra y no solo con el ser humano sino también con la montaña, los lugares sagrados, es decir en comunidad. Jorge Valladolid, considera las *wakas* como los lugares sagrados. Para complementar la praxis de la espiritualidad indígena con la entrevista al *tayta* Caitán Roldán, en ella nos explica:

Nosotros llevamos cuyes asados y cocinados para comer, pero antes debemos ofrendar *wakaman kamarina* al sitio sagrado poniendo en las rocas, de esa manera se encuentran con la pachamamita dejando su velita, algunos llevaban hasta una cola de caballo y se deja allá arriba”. (Caitán Roldán, 2013, entrevista).

Por su parte, la religión evangélica, según el pastor Manuel Bueno, define a la espiritualidad como “una forma de reencontrarse con Dios, por medio de la práctica de la Biblia, pues la esencia del evangélico es vivir y practicar lo que dice la Biblia”. Sin embargo, esta afirmación aún está en lo imaginario y aún falta para convertirla en praxis según el pastor Pablo Guachilema, que en la entrevista afirma que “esto es muy complicado en la vida práctica, por eso se reduce la espiritualidad a emociones, con cantos, danza, coreografía como de cualquier programa, no estamos practicando y viviendo como se señala en la Biblia”. Lo que implica que todos los evangélicos deben conocer de manera significativa la Biblia para que se convierta como en la guía de su actuar en la convivencia.

La iglesia evangélica en la actualidad se fundamenta en tres ejes fundamentales: en base a la cita bíblica de Tesalonicenses 5; 23, tienen que estar bien el cuerpo, el alma y el espíritu para beneficiarse, a eso se llama la integralidad del ser, así se han implementado los tres principios orientadores de esta iglesia, como: la espiritualidad, lo material y la política.

“El cuerpo necesita estar bien para que funcione la espiritualidad, no implica ser evangélico solo andar con la Biblia, sino conocer y vivir lo

que dice la Biblia. Ya no es suficiente solo la evangelización, antes sí, ahora ya no, sino que se tiene que estar bien en los tres ámbitos. Hoy estamos en otra realidad” (Pablo Guachilema, 2012, entrevista).

Otro de los elementos en debate con los evangélicos es la espiritualidad en relación con la naturaleza, pues aún sienten que es idolatría el sintonizar con la montaña, con el sol, con las cascadas. Principalmente existe la confusión entre la adoración y el pedir, los evangélicos lo miran desde la comprensión de la “adoración”, para ellos “el adorar” es clamar y entregarse a un Dios, desde esta perspectiva conceptúan la relación espiritual con la montaña como forma de adorar a esa montaña y no a Dios. En cambio la verdad es que cuando hace esta acción es que a través de esa montaña se pide augurios y buenas energías a la deidad, a los espíritus ancestrales, al espíritu de las grandes montañas, es decir, al ánima misma de la vida.

Desde la visión y la praxis de los pueblos indígenas “la espiritualidad está relacionada con la forma de comunicar o sintonizar por medio de los elementos como el *taki sami*, un canal de conexión con los espíritus sanadores y la conexión con el paciente para equilibrar la enfermedad y aliviar los males. Estas actividades se realizan mediante las prácticas y vivencias con las plantas, piedras, rezos y rogativas, de acuerdo a la diversidad cultural” (Enrique Cachiguango, 2012, entrevista).

El *tushuna* o danza manifiesta la relación directa entre los seres y la *Pachamama*, “a través de movimientos armónicos corporales que representan a los movimientos de los espacios astronómicos, acompañados de ritmos interpretados con instrumentos de percusión, de sonido de vientos y cuerdas” (Enrique Cachiguango, 2012, entrevista). Esta danza se realiza hasta el agotamiento tanto individual como colectivo, en los matrimonios y en los *raymikuna* o celebraciones de los pueblos y nacionalidades.

Mikuna es la preparación de los distintos platos en los que se basa la alimentación tradicional. “Los ingredientes particulares de cada celebración están constituidos por los productos propios resultado del trabajo familiar, se sustentan en el ánima de las plantas que

bendice el cuerpo para no enfermarse” (Jaime Pilatuña, 2012, entrevista). En la comunidad, dentro de las celebraciones del ciclo agrícola, la comida en los Andes se prepara en relación a cuatro celebraciones: el *kulla raymi* (preparación de la siembra), el *kapak raymi* la celebración del crecimiento de las plantas, *el pawkar raymi* las grandes celebraciones que se efectúan en la nación puruwá en la provincia de Chimborazo, que significan la celebración del florecimiento, de los granos tiernos, bendecidos por el *wiracocha* (deidad del agua) y el *inti raymi* es la celebración de la cosecha.

Todas estas celebraciones se realizan de manera dual y complementaria, como en el caso de la celebración del solsticio que está representado por el sol - hombre, el *tayta inti* (padre sol), y en el equinoccio, la época de la fertilidad, la *killla mama* (madre luna). Estos elementos espirituales fluyen la comunicación en el desarrollo del ser humano con la comunidad de los lugares sagrados, comunidad de las deidades, comunidad de los ancestros, desde la comprensión social y espiritual de los pueblos indígenas. El mismo Daniel Prieto (1997) en su conceptualización de la comunicación popular señala que “la comunicación hay que asumirla como una praxis colectiva, que se instituye y manifiesta a través de formas simbólicas y de sistemas de significación, cuya esencia radica en la percepción, generación, producción, intercambio, aceptación-negación de realidades” (Prieto, 1997: 67).

En esta investigación se recoge la definición de la comunicación y la espiritualidad como praxis colectiva que requiere el uso de códigos comunes y/o conceptos similares por parte de los interlocutores para lograr un verdadero entendimiento. Los pueblos indígenas han construido a lo largo de la historia de manera holística la comunicación y el sentir de la espiritualidad como el *wiñay* - desarrollo de ser parte de un todo de la madre naturaleza - *pachamama*.

Además, en la comunicación y espiritualidad, la oralidad de los pueblos indígenas ha jugado un rol importante de manera directa o indirecta a través de la intermediación entre el ser humano y el ser de la naturaleza, la oralidad no está reducida solo al acto de

hablar, sino también al de transmitir la sabiduría. La oralidad ha sido un aporte fundamental para la radio, y desde la radio en el desafío de la concientización, basada en la sabiduría cultural y la capacidad de retención del pensamiento colectivo.

Por lo tanto, la comunicación oral, a diferencia de otras formas de comunicación, destaca el uso del lenguaje como vía de expresión de ideas entre seres humanos. Antiguamente, esta consistía sólo en gritos y gestos, luego evolucionó hasta convertirse en un medio más complejo y hoy en día representa la forma más primaria, directa y personal de la comunicación. Así, se puede definir a la comunicación oral como “aquella que se establece entre dos o más personas, tiene como medio de transmisión el aire y como código un idioma y permite por medio de la oralidad la comunicación de varios organismos” (Aceves Lozano, 1996: s/p).

Muchas sabidurías fueron narradas desde la radio y para la preservación de la espiritualidad antes de su redacción escrita, incluso hasta la actualidad los saberes de la espiritualidad son pronunciados y compartidos en un lugar determinado y en las épocas apropiadas, como por ejemplo las plegarias, las coplas de carnaval, los poemas. Según Jorge Aceves Lozano, en la mayoría de los casos la comunicación oral se encuentra acompañada de la comunicación gestual, ya que para los seres humanos es inevitable gesticular cuando se habla, como característica espontánea y flexible.

“Con Dios cada pueblo tiene su forma de encontrar, y que vayan sacando lo suyo y apropiando lo suyo” (P. S, J. Julio Gortaire, 2013)

CAPÍTULO IV APROXIMACIÓN A LA CONSTRUCCIÓN DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

La interculturalidad en la radio.

Al principio del siglo XXI se plantea y debate la interculturalidad como mecanismo de la superación de desigualdad social generada por el colonialismo, y en este contexto se plantea el debate de la comunicación intercultural. Esta temática se ha hecho visible en las academias, pero al mismo tiempo aún no hay suficiente conceptualización epistemológica de la comunicación intercultural en los países de Latinoamérica.

En este sentido, la comunicación intercultural está en proceso de desarrollo como sustantivo y no solo como adjetivo que decore a la comunicación, más bien la comunicación intercultural es la base para conocer las distintas concepciones del mundo que afectan el entendimiento entre seres humanos diversos. La comunicación intercultural implica también una toma de conciencia de la propia cultura, como sostiene Miquel: “La comunicación intercultural no sólo supone comunicarse con otras culturas, sino también hacer el esfuerzo de repensar la propia cultura” (Rodrigo Miquel, 2003: 6).

Para la praxis de esta comunicación intercultural debe haber un cierto interés por culturas diferentes de la propia. “Por supuesto, no se trata de un interés anecdótico o dirigido a confirmar nuestros propios valores. Se trata de ver qué puedo aprender de las otras culturas” (Miquel, p. 6.). Implica descolonizar el pensamiento homogéneo hacia la heterogeneidad, lo cual tiene la misma equivalencia a la comunicación del pueblo puruwá y la comunicación del shuar, y la comunicación del blanco mestizo.

A esta reflexión Rodrigo Alsina (1990) aporta que la interculturalidad no es una cuestión referente que “las culturas se encuentran”, esto puede pasar como agresión, eliminación de uno a otro, la interculturalidad es el reconocimiento de la igualdad de condiciones. “El encuentro de las culturas se convierte en un fenómeno cultural si de alguna manera existe aceptación y proyecto común” (Alsina, 1990: 270). Para que haya una

relación intercultural es imprescindible un cierto grado de comunicación y negociación entre las dos culturas.

Lo intercultural, ha dicho Albó, “se refiere al mundo de las actitudes y relaciones de las personas o grupos humanos de una cultura con referencia a otro grupo cultural” (Albó, 2000: 134). Este carácter, desde una comunicación intercultural, implica retos y exigencias como el dejar de ver la comunicación como una barrera para más bien profundizar en la comprensión del vínculo entre los recursos simbólicos y las condiciones socio históricas que generan silencios estructurales.

La palabra interculturalidad parece novedosa, pero si bien es cierto que es un concepto nuevo, también se constata en la práctica de los pueblos que es milenaria por los distintos “encuentros” y “alianzas” que ha habido entre los distintos pueblos, nacionalidades y naciones de *Abya-Yala*, hoy conocido como América. Esta estrecha y milenaria interacción entre los diversos pueblos ha dejado su huella en las toponimias, zoonimias, fitonimias, en los apellidos y en los testimonios que hablan de la presencia de pueblos como los mayas, los aymaras, kechwas, nazcas, los inkas y otros, lo que indica que las culturas interactuaban desde hace muchos años antes de la presencia europea.

Lo cual afirma la interculturalidad, la coexistencia respetuosa que hasta hoy no se ha perdido, basada en los principios de *munay* - la actitud de vida, al que la sociología llama interculturalidad, entendiéndose como la interacción social de la diversidad cultural, mientras la antropología considera como “etnias” a los pueblos, nacionalidades y naciones.

El término interculturalidad es relativamente nuevo en el contexto académico, los debates tuvieron su inicio en los años ochenta por parte de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador - CONAIE, como forma de exigir el derecho a la recuperación de sus propias formas de cosmovisión frente a la pérdida de su identidad cultural. Este proceso de debate genera el planteamiento de la Educación Intercultural Bilingüe, desde una perspectiva que intenta reconocer las dos culturas que se encuentran en

tensión y así promover una convivencia armónica, enmarcada dentro del respeto mutuo y la imposición de una sobre la otra, evitándose también el fraccionamiento del Estado.

Sobre la interculturalidad, a nivel comunicacional, se han impuesto tecnologías como la radio, los medios escritos, medios digitales, medios televisivos; esta imposición no ha permitido que haya una definición epistemológica de la comunicación como ciencia o conocimiento desde la vivencia de los pueblos indígenas. Se ha desarrollado el periodismo con una orientación al manejo de herramientas, formatos y géneros periodísticos; en el ámbito técnico, ha habido varias capacitaciones, encuentros, talleres, foros a nivel nacional e internacional sobre el uso de recursos especializados y acceso a estas tecnologías digitales.

En las últimas décadas se habla de la comunicación como ciencia interdisciplinaria, pues presenta interacciones innegables con la sociología, la psicología, la antropología y la lingüística; el comunicador debe conocer las teorías de estas disciplinas para poder transmitir y entender el lenguaje de la sociedad diversa. Para la comunicación no solo radica en los medios o herramientas que masifican la información, sino en lograr “mediante el lenguaje, pensar, actuar, vivir, en fin para el desarrollo personal y social” (Niño Rojas, Víctor M. 1998; 48), también implica la interrelación con la naturaleza, la espiritualidad y entre los seres humanos, para la armonía de la vida.

El papel de la comunicación no puede ser limitado al uso de los medios masivos y de las tecnologías, desconociendo su dimensión política, cultural, lingüística y social. “La comunicación debe ser entendido como proceso participativo e interactivo esencial a la coexistencia humana, a la organización, a la formación del ser humano y a la conformación de la ciudadanía y de las comunidades” (Documento CMSI/CSCG/5 18 de diciembre, 2002. Naciones Unidas).

La comunicación ha de ser reconocida como un elemento capaz de producir modificaciones en los sujetos, porque está vinculada con la espiritualidad, con la

producción, con la astronomía, con la diversidad climática y la diversidad lingüística de las diferentes culturas.

En el mundo occidental la concienciación es utilizada en varios niveles, primero los grupos de poder la utilizan para legitimar su poder y desde esta construcción del poder imponen su forma de pensar y su manera de percepción de las realidades con la finalidad de garantizar su posición y ser beneficiados. Los medios como la radio, periódicos, televisión han sido utilizados para garantizar el estatus de élites del poder, lo que cada vez les permite aumentar las utilidades y seguir manteniendo el poder político para lo cual imponen las ideas de consumismo a través de los conceptos de la democracia, visiones con símbolos de patriotismo, de integralidad territorial y su visión de soberanía, que son discursos que garantizan su forma de gobierno y sus visiones en función de apropiar los recursos del Estado.

En este contexto, la importancia de la radio en el mundo indígena radicó en que fue considerada como un instrumento para generar la unidad, la comunidad, la recuperación de sabiduría, la relación al interior de las comunidades y entre las comunidades. Este propósito cada vez se ha reducido por la reproducción de los mismos esquemas y entrar a competir con las otras emisoras, fundamentalmente en las programaciones de la llamada música nacional “chicha”.

Los espacios para recuperar el idioma, los saberes, la espiritualidad y el crecimiento de la cultura fueron transmitidos desde las 4:30 a 5:30 de la mañana en caso de Radio ERPE, considerando que los comuneros despiertan a esa hora. Esto puede dar cuenta en el canal televisivo de cobertura nacional RTS donde fue emitido en 2002 un programa de noticiero en kichwa en horario 05:30 hasta las 06:00, es decir segmentando para kichwa hablantes y no con una proposición de interculturalización o la implementación del bilingüismo; también es evidente el canal público Ecuador-TV, que transmite desde el año 2013 hasta la actualidad a las 05:30, es decir segmentando para la población kichwa. Esto

demuestra que aún estamos lejos de implementar una política de comunicación intercultural en todas las programaciones y horarios de los medios de comunicación en el país.

Otro aspecto importante en el planteamiento de la comunicación intercultural ha sido el cuestionamiento sobre la distribución de las herramientas comunicacionales en el país, y la incógnita es: ¿cuántas de ellas están en el manejo de los pueblos y nacionalidades? ¿de cuantas disponen los indígenas para el fortalecimiento de la identidad cultural y vigorización de los saberes a través del uso de estos medios? Según datos de la Superintendencia de Telecomunicaciones del Ecuador, hasta diciembre de 2008 se habían asignado 1.106 frecuencias radiales (833 de onda corta, 11 de amplitud modulada, AM, con cobertura nacional o regional y 262 en frecuencia modulada, FM). En el caso de las frecuencias de televisión abierta se habían asignado 431 entre VHF y UHF, canal suscrito TV SUSC, 59, es decir televisión por cable

Cuadro 1: Número de concesiones de Frecuencias por provincias.

Numero de concesiones de frecuencia de radio y televisión, por provincia Diciembre de 2008						
PROVINCIA	AM	FM	OC	TV	TV SUSC	TOTAL
Azuay	0	19	66	26	1	112
Bolívar	0	6	20	9	0	35
Cañar	0	8	25	15	1	49
Carchi	0	3	33	13	0	49
Chimborazo	1	16	53	20	2	92
Cotopaxi	1	13	14	9	0	37
El Oro	0	18	55	19	0	92
Esmeraldas	0	7	38	18	0	63
Galápagos	0	1	17	27	2	47
Guayas	0	50	65	25	6	146
Imbabura	0	2	15	32	15	64
Loja	4	9	59	28	1	101
Los Ríos	0	6	38	17	0	61
Manabí	0	17	80	22	3	122
Morona Santiago	0	5	2	30	15	52
Napo	0	3	2	21		26
Orellana	0	0	15	2	0	17

Pastaza	0	1	16	10	0	27
Pichincha	3	50	56	26	9	144
Santa Elena	0	3	51	15	0	69
Santo Domingo	1	4	41	13	3	62
Sucumbíos	0	2	30	17	0	49
Tungurahua	1	19	42	17	1	80
TOTAL	11	262	833	431	59	1596

Fuente: Informe de Comisión de Auditoría de Superintendencia de Telecomunicaciones del Ecuador, 2009

En el informe de auditoría de frecuencias realizado en el año 2009, se demuestra la inequidad en el acceso a los medios de comunicación por parte de los pueblos y nacionalidades indígenas. Apenas ocho emisoras están manejadas directamente por las organizaciones indígenas, cuya experiencia en general contribuye a fortalecer los procesos de desarrollo de la identidad, de la educación y organización, como la Radio Federación Shuar, en Morona Santiago; Radio Achuar, en Pastaza; Radio Simiatug, Radio Intichuri, Radio Inca en Bolívar, Radio Ilumán, y Radio Imbacochoa en Imbabura y Radio Intipacha en Pichincha, para una población, según el censo 2010, que registra el 7.1% de población indígena.

Según el informe de la distribución de frecuencias se registra un total de 1.596 frecuencias concesionadas a nivel nacional, de esta cantidad solo el 9% de las emisoras orientan una programación dirigida a comunidades indígenas. La mayoría realizan proselitismo religioso y están asignadas 91 frecuencias entre radios y TV a la religión católica; la religión evangélica tiene 30 frecuencias entre radios y TV y las frecuencias concesionadas de radio y televisión a los grupos económicos son 99, que manejan: Grupo Eljuri, Grupo Isaías, Grupo Vivanco, Grupo Egas, Grupo Alvarado, Grupo Mantilla, Grupo Pérez, Grupo Martínez, según los datos del Informe de Comisión de Auditoría, 2009.

De las frecuencias de radio alrededor del 90% pertenece a un grupo de personas y sociedades mercantiles, 57 frecuencias estaban asignadas de modo directo a la iglesia católica, y de manera indirecta otras 27 frecuencias; 16 frecuencias estaban asignadas a la iglesia evangélica. Estos datos pueden cambiar con las 10 frecuencias comunitarias

otorgadas en 2010 a las nacionalidades indígenas de Costa y Amazonía, por parte del Estado, como una forma clientelar a través de las denominadas radios comunitarias.

Los datos demuestran que no hay equidad en la distribución de los medios de comunicación en el país, lejos de pensar en generar una comunicación intercultural desde el Estado o desde las instituciones privadas, para poder construir una política de comunicación para los pueblos indígenas orientada al fortalecimiento de la diversidad de saberes y la interculturalización en el Estado ecuatoriano. Esta debilidad comunicacional de los pueblos indígenas fue apta para la homogenización del conocimiento del blanco mestizo como único y verdadero conocimiento, propagado por los medios de comunicación comercial.

En los debates generados en los años 90, se puede evidenciar que la interculturalidad no solo fue el planteamiento del respeto al otro porque es diferente, sino de compartir el poder en igualdad de condiciones, por lo que la controversia desemboca en el planteamiento de Estado Plurinacional frente al Estado uninacional.

La comunicación intercultural debe complementarse con la tecnología existente, los formatos, géneros y la teoría del conocimiento occidental tienen su propia característica, mientras que la comunicación indígena tiene una característica holística fundamentada en la cosmovisión de lo “pariverso”¹ y comunitario. Esta línea de pensamiento nos acercaría a una comunicación intercultural entre la ciencia occidental y la sabiduría de los Andes y Amazonía, llamada epistemología del Abya Yala en relación sur sur.

La interculturalidad no implica la hibridación o inclusión de la cultura indígena en el poder económico, político, cultural y tecnológico, sino el reconocimiento y el diálogo en igualdad de condiciones y equivalencia. En su inicio, “la interculturalidad parte de la negación de una cultura dominada por la otra superior. Se plantea desde un problema de

¹ “Pariverso”: nace desde la concepción de parir, es decir todas las ideas son creadas, nacidas colectivamente entre la diversidad de comunidades, Dios, pachamama, el ser humano y los seres ancestros, a diferencia de la visión de universo que se fundamenta en la unicidad.

relación y condiciones históricas de un poder colonial, de exclusión e inequidad” (Walsh, 2006: 23). La autora recoge el espíritu de la interculturalidad desde el planteamiento del movimiento indígena del Ecuador, que no radica en ver al otro como un igual, porque éste, éste construido bajo un discurso de poder, de la otredad que se señala desde la sociología.

En este sentido, la interculturalidad es la equivalencia en igualdad con su propia característica tanto la cosmovisión andino-amazónica y el conocimiento occidental. La comunicación intercultural es el reconocimiento en equivalencia de la tecnología moderna y la epistemología de los Andes – Amazonía, afianzado en la oralidad y en el pensamiento comunitario, que se complementa con la tecnología radial.

Los aportes de la radio en la búsqueda de la complementariedad entre la tecnología y la sabiduría de los pueblos indígenas parten de la praxis de las comunidades, dando valor al idioma, que está relacionado con su pensamiento. Pese a que el idioma kichwa fue utilizado como estrategia para evangelizar a los indígenas, no como mecanismo de visibilización de la cosmovisión de las culturas originarias.

Este hecho fue una de las estrategias de homogenización de la espiritualidad indígena, sin embargo, la vigorización del idioma kichwa fue revitalizada por la capacidad de los comunicadores kichwas, lo cual no estuvo previsto en los objetivos de las radios populares manejadas por la iglesia católica y las evangélicas. Susana Andrade (2004) cita en su texto *Protestantismo indígena* a Toderó, quien señala que la religión en los pueblos indígenas ocupó un lugar central en su pensamiento: “Los indios razonaban a partir de un sistema mítico-religioso: sus esquemas de pensamiento estaban dominados por lo religioso, explicaban la historia real por la historia mítica y los dioses decidían el destino de los hombres, esto provocó la derrota de los indígenas frente a los españoles de Cortés” (Andrade, 2004: 78).

Por otra parte, se inicia el reposicionamiento de la cosmovisión indígena desde los años 80, en el caso de ERPE, con la radio La Voz de AIIIECH, hoy denominada la Radio de

CONPOCIECH a raíz del gran levantamiento de los 90; con ella cambia el discurso radiofónico hacia lo social, en un 20%, según Bacilio Malán, ex trabajador de la Radio Colta. En la programación religiosa se aumenta la música nacional, se implementa en la programación un noticiero en la mañana y otra emisión en la noche. Susana Andrade destaca el cambio de la radio en base a la experiencia inicial de un locutor de la Radio Colta.

Yo vi en las leyes que la radiodifusión debía tener programas no sólo religiosos, sino también de música nacional, de noticias deportivas, todo esto que para nosotros eso era pecado. Yo dije que tenemos que pasar música nacional y todos los misioneros vinieron en contra mío diciendo no, eso está mal, los creyentes van a ir a bailar. Y yo dije no, un ratito, es que para ustedes como extranjeros esta música no les conviene, pero yo como ecuatoriano pienso que esta música es nacional, es ecuatoriana. (*Iconos*. Revista de marzo 2005).

La religión evangélica empieza a ser dirigida por los indígenas con su propia particularidad, luego de la autonomía de la radio y la Asociación Evangélica de los misioneros norteamericanos; el pastor se apropia del poncho para realizar la ceremonia religiosa y en lo referente a los sacramentos inician valorando la esencia cultural, como por ejemplo ir a la montaña. La herencia conservadora de la religión evangélica se diversifica por la misma disputa de las religiones, resultando la sincretización de la religión evangélica al igual que ocurrió con la iglesia católica. De esta manera surge ese diálogo de la religiosidad que aproxima a la construcción de la interculturalidad desde el espacio de la religión evangélica.

Eso no implica la existencia de interculturalidad espiritual y comunicacional, en la misma equivalencia entre la religión evangélica y la espiritualidad andina respetando su particularidad; eso no ha ocurrido, sino la sincretización en una religión dominante que ha insertado algo del símbolo de lo indígena. La interculturalidad parte desde el reconocimiento del poder de esa espiritualidad y del conocimiento en base a la afirmación de la espiritualidad en los pueblos indígenas.

Así como afirma Marco Murillo, no todo era positivo en el apoyo de los misioneros a los evangélicos indígenas; por ejemplo, los locutores debían quedarse con saber leer y escribir para leer exclusivamente lo referente a la Biblia y no para analizar la situación social, política y la reivindicación cultural. Esta actitud de los misioneros no les permitía prepararse en otra dimensión científica y en transmitir el prestigio de las sabidurías de los pueblos indígenas, sino solo capacitar en la comprensión y la lectura bíblica. Este hecho hizo que se llegara a la confrontación con los misioneros, en un caso concreto con el Pastor Basilio Malán.

En aquel tiempo el pastor Basilio Malán en calidad de locutor había solicitado que se debía implementar una variedad de programación, pues hasta ese entonces la radio transmitía solo cantos, alabanzas, oraciones y predicaciones. Basilio Malán cuenta que llegó a solicitar que se debía transmitir la música nacional, “que no lo veía como pecado el pasar la música nacional”. Esto generó la confrontación, hasta llegar a la independización tanto de la Asociación y la radio de los misioneros de UME. Según Marco Murillo, todo lo dominaban y decían qué tipo de programación debía salir y que debía enfocarse exclusivamente al tema del evangelio por los misioneros. Esto demuestra que no existía la visión de la interculturalización y la valoración de los saberes y conocimientos de los pueblos indígenas evangélicos, sino la permanencia de la homogeneidad.

Basilio Malán cuenta que fue el primer locutor formado por los misioneros:

“Yo aprendí a leer y escribir en los cursos de locución y terminé la primaria, con esa ilusión quise entrar al colegio para aprender más y luchar por las injusticias que existía en esos tiempos por los curas y por lo patrones de las haciendas, pero cuando propuse entra al colegio el gringo me dijo que no, que ya sabía leer y ya había terminado la primaria que debían quedar ahí nomás, porque voy a aprender las malas cosas en el colegio” (Basilio Malán, 2012, entrevista).

No solo homogenizaban sino que tenían la concepción del paternalismo sobre los indígenas, entonces orientaban qué libro leer, y otros libros que ampliaran el conocimiento

fueron considerados pecaminosos, *hucha*. Murillo, señala: “No se dieron cuenta que la persona que sabe leer podía leer lo que sea y no podían controlar, posiblemente temían que los indígenas importunen con las teorías evolucionistas”, que podían poner en riesgo el objetivo de la evangelización de los misioneros evangélicos de Norte América.

Las dos radios, en esencia, no tuvieron la concepción del prestigio de la cosmovisión indígena desde el proyecto de la interculturalización. En su texto *Interculturalidad*, Catherine Walsh (2004) afirma que la interculturalidad nace de una negación a la cultura propia y la constante homogenización de la cultura ajena a la realidad propia. Esta colonización cultural ha logrado que los pueblos indígenas retrocedan cientos de años en el crecimiento económico, político, cultural y espiritual, afirma Susana Andrade (2004) en su texto *Protestantismo*, pues se les ha adaptado por la fuerza a una cultura ajena, pensando en ellos, erróneamente, como pueblos campesinos.

En este contexto, no existió la preocupación por una comunicación intercultural, ni el diálogo entre la espiritualidad y la religiosidad. Además, las palabras claves o principios se han tergiversado al transcribir de kichwa a español, como por ejemplo la palabra "*hucha*" se ha reducido a “pecado”, dando paso al arrepentimiento, la súplica y la humillación ante el Dios desde la visión cristiana, pero realmente esta palabra *hucha* significa un principio de devolver la deuda social en equivalencia, lo que dinamiza la armonía social y económica de la gran familia.

Andrade amplía el término de *hucha*, y dice que con la tergiversación se convirtió en eje primordial para sancionar a todas las cosas materiales: es pecado sintonizarse con las montañas, es pecado tener una buena casa, es pecado estudiar, es pecado tener ambición, es pecado bailar de alegría, es pecado celebrar como *pawkar raymi*, finados, es pecado hacer música autóctona, es pecado curar con las hierbas medicinales. Esta manera de contemplar la vida y el pecado hizo que los locutores de Radio Colta, que rotaban música ecuatoriana, fueron acusados como pecadores, y la radio fue prohibida, como recoge Andrade en su investigación:

No he dicho que vayan a bailar, sino que es una música sana, una música autóctona ecuatoriana. Entonces yo ya empecé con eso porque ellos ya no tenían control, antes, como la radio era de ellos, tenía que poner lo que ellos querían y no podíamos hacer lo que nosotros queríamos, no teníamos estatutos, ni pastores, teníamos que invitar a ellos para celebrar bautismo, matrimonio, para todo (radiodifusor, creyente). (*Iconos*. Revista de marzo 2005).

En el nuevo contexto social es necesaria la teorización de la comunicación intercultural, recogida desde la desigualdad cultural por la homogenización de aquella denominada la cultura superior. La interculturalidad, “sugiere un proceso activo y permanente de negociación e interrelación, donde lo propio y particular no pierde su diferencia sino que abre la oportunidad y brinda la capacidad para aportar, desde una diferencia, a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidaridad” (Walsh, 2006). La única forma de conocer a la diversidad de culturas es interpretar sus manifestaciones de acuerdo con sus propias visiones culturales e históricas.

Miquel Rodrigo Alsina, en su artículo *La comunicación intercultural* (2002), sostiene: “No hay culturas mejores ni peores, cada cultura puede tener formas de pensar, sentir y actuar en las que determinados grupos se encuentren en una situación de discriminación”. La interculturalidad se produce “cuando existen dos o más culturas diferentes que entran en interacción de una forma horizontal y sinérgica. Se entiende que ninguna de las culturas se siente superior ni inferior” (CODENPE, 2011: 17). En la comunicación debe existir el diálogo entre los dos saberes: la cultura de los pueblos kichwas y la cultura occidental, intermediado por la herramienta comunicacional.

Finalmente, la comunicación de interculturalidad se puede dar cuando las dos culturas estén en el mismo nivel, el diálogo donde sabiduría y conocimiento tengan equivalencia, caso contrario solo sería la imposición del uno sobre el otro: puede ser también una inclusión de un conocimiento social en la cultura hegemónica. La

comunicación es todo lo que hacemos y decimos, la comunicación está en los tejidos, bordados, figuras fractales, expresiones de alegría, tristeza, silencio, euforia y muerte.

Para alcanzar la interculturalidad se debe empezar desde la afirmación cultural, sin el afán de excluir, sino que se debe apuntar hacia el cambio de la descolonización de los conceptos y la praxis que se ha sufrido a lo largo de la llamada civilización occidental. Es posible que se genere la construcción desde la comunicación, a través del diálogo de dos conocimientos, “que propicie el desarrollo de identidades nacionales multiculturales y la generación de espacios culturales y comunicativos en las ciudades, abiertos al reconocimiento de la diversidad política y cultural” (Rodríguez et al. 2007: 14).

Acercamiento al diálogo de comunicación intercultural.

En este capítulo planteo el acercamiento a la comunicación desde el pensamiento kichwa. Grimaldo Rengifo (2006) en su manuscrito plantea “el diálogo de dos saberes de los Andes”, entendido los Andes por la cordillera, no se refiere a alguna cultura específica, sino al espacio donde están asentadas la diversidad de las culturas desde los tiempos ancestrales, y estas culturas andinas mantienen un legado común, en el marco de la crianza de la vida. Desde la antropología moderna, según el investigador Josef Estermann (1998) en su libro *Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, existe una fenomenología andina desde la categoría *Pacha*, enrolada en el concepto *pachasofía* o cosmología andina, en kichwa sería *pacharikuy*. El autor aclara que el significado etimológico de la palabra “pacha” se podría traducir o interpretar como el “cosmos”.

Desde la teoría de *Pachasofía*, que plantea Estermann (1998), la comunicación en término kichwa es *willay* (el transmitir, difundir, comunicar al otro de manera correcta), el comunicar con el sentido, lo cual está relacionado con el tiempo y espacio de manera dinámica y activa con la divinidad, con la diversidad de seres humanos, con la naturaleza y con los ancestros. Desde esta comprensión kichwa la comunicación no solo radica en la información, en los mass media, mediática o en la competencia por la audiencia. La lógica mediática impide que la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades se vea reflejada en

los medios, pues estos viven en una permanente lucha por elevar sus niveles de rating, y el dominio de las audiencias, como señala Pierre Bourdieu (1986) en su texto *La Televisión*, destacando que en cualquier medio de comunicación existe una oposición entre un “polo cultural” y un “polo comercial” que organiza el conjunto del campo comunicacional.

Desde la visión andina, los principios del accionar cotidiano y del orden cósmico, reconstruidos por Felipe Guamán Poma de Ayala en su libro *Los comentarios reales*, que recoge Lajo (2003), revela que la comunicación, la vivencia comunitaria no se refiere a una reflexión sobre normatividad del comportamiento humano sino “al correcto estar” y transmitir dentro de la *Pacha*. Javier Lajo (2003), en su texto *Kapa Ñan*, resalta el orden cósmico, que obedece básicamente a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad, que pueden interpretarse como un eje vertical formado por *hanan* (arriba) y *urin* (abajo). Ancilar Montoya, en su texto *Economía política, comunicación y conocimiento*, resalta que en toda esta visión hay una remarcada comunicación oral, simbólica, espiritual y fractal, a lo cual le llama códigos.

Este diálogo de los autores refleja que la comunicación entendida desde lo andino no está definida como en occidente, porque tiene un carácter holístico. “El hombre andino no ve a la comunicación desde un punto de vista económico y mediático, sino que la entiende como formando él mismo parte de ella” (Yáñez, 2002: 23). Otro tema importante en la concepción andina es el tiempo: *Pacha* significa en kichwa tanto “espacio” como “tiempo”, por lo que la comunicación es también una vivencia filosófica, que implica comprender la imbricación espacio/tiempo y la forma en que el hombre se sitúa en este complejo tejido.

En cambio, respecto al conocimiento occidental, Enrique Cachiguango, en la entrevista, lo refiere “como una construcción mental, compuesta de cierto número de piezas, un sistema de ideas que legitima su posición ideológica”, y utiliza el filtro de la verificación de una hipótesis y la comprobación de una experiencia en el laboratorio. El

conocimiento apela a la razón, que es el sistema de medición de un saber, todo esto se expresa a través de la escritura como la única verdad existente.

Julio Valladolid comparte la idea de Cachiguango, y además comenta que la teoría del occidente:

Es un mundo máquina, un mundo desmontable susceptible de ensamblaje, de integración de piezas que están sujetas a medidas, ajustes y a precisión según las normas de diseño, según un plan de construcción. Se trata de un mundo trascendente creado de la nada por el Dios creador de todo, que no se identifica con su creación sino que se sitúa frente a ella como el sujeto ante el objeto (Julio Valladolid, 2010, entrevista).

Desde esta visión, la comunicación responde a una lógica de competitividad, de comercialización, consumo e imagen del individuo; esta concepción teórica y praxis es asumida por los profesionales indígenas en la comunicación como instrumentos de masificación e información. Partiendo de las vivencias cotidianas y la comprensión de las características de la visión kichwa andina y la visión occidental se realiza el contraste. Esto no implica satanizar a una visión de pensar, sino comprender las características propias de las dos culturas para establecer una relación o complemento entre la diversidad de conocimientos de las culturas del mundo, pues incluso la cultura kichwa y la shuar tienen sus propias características.

COSMOVISIÓN OCCIDENTAL	COSMOVISIÓN ANDINO KICHWA
La comunicación está basada en la racionalidad y mecanicismo.	La comunicación se basa en la sabiduría de la crianza de la vida y la intuición.

<p>La comunicación ha convertido en un ideal la conquista del espacio.</p>	<p>La comunicación considera al hombre en mutua relación armónica con el macro cosmos y el microcosmos.</p>
<p>La comunicación parte desde la concepción de la vida como antropocéntrica, que predomina el individuo.</p>	<p>La concepción de la comunicación es vida, Pacha céntrica, que se desarrolla desde lo comunitario y colectivo.</p>
<p>La comunicación considera a la tierra como un objeto y que sirve para la explotación de los recursos naturales.</p>	<p>La comunicación brota en la <i>allpamama</i> (madre tierra), que tiene vida y permite la continuidad de la vida de todos los seres.</p>
<p>La comunicación es reproducción que se sustenta en la grafía (escritura), en la búsqueda de perdurabilidad y la letra es magnificada.</p>	<p>Su reproducción se basa en la diversidad de la simbología, en el tiempo y espacio. La palabra simboliza el compromiso real y a cumplirse: la palabra tiene valor.</p>
<p>La comunicación es particularizada en la oralidad, iconicidad, representación o recreación y narración figurativa, es decir fragmenta el conocimiento, conllevando a la especialización y la súper especialización.</p>	<p>La comunicación es un proceso o un acto integral y holístico.</p>
<p>La transmisión del conocimiento se realiza a través de la institución educativa.</p>	<p>La transmisión de la sabiduría es generacional y agrocéntrica.</p>

Lo principal de la vida social es el individuo y el consumismo.	Lo principal de la vida social-comunitaria es el ayllu y la crianza (comunidad y retribución).
En la comunicación el tiempo se caracteriza por ser lineal, como: pasado, presente y futuro; rige la inmediatez.	La comunicación se basa en que el tiempo – espacio constituyen uno solo, su representación es circular y cíclica (<i>muyuy</i>).
Desde la comunicación la música expresa sentimientos y alegorías referentes al hombre y a la mujer específicamente.	El <i>taki</i> (música) es la comunicación que expresa sentimientos para la comunidad: para el ser humano, la deidad y la naturaleza. La tonalidad se fragmenta en <i>Kushi taki</i> - alegría y <i>llakilla taki</i> – tristeza.

Cuadro 2: Elaboración: José Parco, Germán Cachiguango y Enrique Cachiguango, 2011.

Esta vivencia parte de *willanapacha* (práctica vivencial, tiempo de comunicar) del saber profundo andino *yuyay* (sensibilidad y pensamiento), equivalente a la teoría del conocimiento occidental. En las nacionalidades y pueblos las conversaciones cotidianas dan cuenta de la sabiduría como: *rikuy* - observar, *taki* - tonalidad, *tushuy* - movimiento, *mikuy* - comida ritual de la época.

Una de las prácticas cotidianas de la comunicación es el saber hacer *la chacra* (plantación), en armonía y conversación con la naturaleza, que abarca la conexión y la reflexión profunda con la *Pachamama*. Este entendimiento se transmite en la comunicación intercultural por medio de las producciones radiofónicas como material educativo o de entretenimiento, acompañamiento, visibilización y con ello se comparte el sentir de unos y de otros. Planteada con esta característica tuvo éxito la programación *Allku mikuna tsilik yakuta upyaskanki* sobre la medicina andina. En ella, “se orienta las actitudes, el comportamiento, las actividades, la crianza, la producción, la espiritualidad, la cultura, la

ecología, la economía, la medicina, la política y la tecnología de los pueblos” (Grillo, 1994:1).

Además, la comunicación en la visión andina es la observación, los sonidos, el movimiento, los alimentos, la espiritualidad, el silencio y la muerte, entre otros elementos. Por ejemplo, el *rikuna* constituye la mirada y la visión más allá de lo normal, como captación de las señales naturales donde hablan las plantas, la tierra, el sol, la luna, las estrellas, el cielo, el rayo, el trueno, la lluvia, el murmullo del agua, el sonido del viento, el color y la forma de las nubes, el color de las hojas de las plantas. Todas estas señales son códigos de comunicación que la naturaleza comparte para la permanencia de la vida.

Por otra parte, desde la visión de la hegemonía y la superioridad se han deslegitimado todas las sabidurías. Por ejemplo, en la espiritualidad de los Andes se produjo la ruptura de la vivencia de los pueblos originarios con el discurso del “pecado”, traducido a kichwa como *hucha*, que induce al dogma de la salvación del alma o el espíritu, creando el discurso de que eso se puede lograr siendo pobres, humildes, obedientes a un Dios cristiano. Andrade recoge en su texto que el protestantismo se centró en erradicar todas las formas de “paganismo impregnadas en la cultura indígena”.

En la perspectiva del diálogo de saberes, no existió ese diálogo en la comunicación porque se entendía la cultura superior e inferior, una ideología practicada desde los medios de comunicación radial y que fue orientada a la población indígena. Haciendo ver que la fe cristiana es más poderosa que la conversación con la naturaleza, la ritualidad, la preparación de alimentos y la bebida de chicha de jora para las celebraciones. En esta ruptura jugaron un papel importante las iglesias de las parroquias y las iglesias evangélicas, encabezadas por los misioneros y los pastores indígenas por medio del uso de la lengua kichwa.

Una de las comunidades indígenas que tuvo la presencia de los misioneros evangélicos fue la comunidad Caliata, en la parroquia Flores, según el dato de Andrade en su texto *Protestantismo*, lo cual ocurrió en 1902. Esta presencia generó la división de las

familias y miembros de esta localidad entre católicos y evangélicos, en medio de la discusión y enfrentamientos propios de una religión ajena, pues esto no fue propiamente en la defensa de la espiritualidad propia, la identidad cultural y su forma de relacionarse con la cosmovisión; este hecho de hace un siglo demuestra la colonización espiritual y del pensamiento de los pueblos indígenas, tanto con la religión católica como con la evangélica.

Actualmente, en la comunidad de Caliata la mayoría son evangélicos, una comunidad que tuvo la presencia y la hospitalidad a los misioneros norte americanos, sin embargo en Caliata no tienen desarrollo tecnológico, científico o académico, están lejos en la visión de reafirmación de la identidad cultural de manera consciente, mantienen su vestimenta como parte de su atuendo diario, pero desconocen su significado en la simbología. Precisamente esta población de la comunidad de Caliata sintoniza La Voz de Colta que permite afianzar la religiosidad cristiana en la comunidad; allí la radio, desde su fundación, ha enfatizado en la cristianización por medio de las oraciones, cantos en kichwa, las músicas folklóricas con sentido de alabanza.

Además, su programación no tiene como finalidad el fortalecimiento de la interculturalidad vista desde la comunicación radiofónica evangélica, porque esta forma de vida está considerada como pagana, pecaminosa, se considera idolatría a la celebración de *pawkar raymi* como actividad cultural, solo ven lo mundano y pecaminoso.

La radio cristiana, entonces, no se ha interesado en la comunicación intercultural o diálogo de saberes, sino en la utilización del idioma kichwa para evangelizar, poner música andina desde el enfoque de alabanzas, la oración en kichwa, comunicados en kichwa y el noticiero con información limitada. La radio cumplió la misión y objetivo concreto que era evangelizar a través del uso del medio radiofónico de manera masiva. Se podría rescatar el bilingüismo, pues la programación está producida en idioma kichwa mezclada con el español, por ejemplo, la Biblia de *Apunchicpac Shimi en 1953*, cuya traducción es el 60% en kichwa y 40% en castellano.

La presencia de la radio y la tecnología en este caso, no permitió el avance en la construcción tecnológica, educativa y organizativa de esta localidad, más bien formó personas sumisas a un Dios omnipotente, para el cual todo lo material resultaría mundano, alejado de la ley divina.

Decían “que no debían estudiar, ni tocar los automóviles, ni los equipos de transmisión de la radio, solo debían dedicar a entender la Biblia y leer e interpretar como dice el misionero” (Joaquín Caranqui, 2012, entrevista). Estaba prohibido hacer análisis e interpretaciones acordes a su realidad, peor aún apegados a su cosmovisión. A esto se llama la colonización mental y la ruptura de la sabiduría y conocimiento de las comunidades indígenas. Por lo tanto, las dos religiones, evangélica y católica se centraron en erradicar todas las formas de paganismo impregnadas en la cultura indígena”, tal como señala Andrade.

Esta experiencia de la presencia de la comunicación por parte de los misioneros puede ejemplificarse con la experiencia de un médico misionero que vivió 15 años en la provincia de Chimborazo en los años 60, quien “comparaba a la cultura indígena con un cuerpo enfermo al cual había que extirpar los órganos infectados para sanar al paciente” (Andrade, 2004: 158). Este tipo de visiones fueron cruciales para separar la cosmovisión de los pueblos de las formas de vida en el ámbito cultural, social, político y espiritual. Fue una clara muestra de eliminar todo el saber de los pueblos indígenas, considerados como “enfermos”, y así, los norteamericanos se sentían con derecho para curar ese mal.

Con el nuevo proceso de despertar de la ignorancia mantenida por el conocimiento occidental y la religión, los pueblos indígenas de Puruwá se van dando cuenta de la utopía de la religión y la enajenación de su identidad cultural. Poco a poco los creyentes se van apartando del modelo forjado por los misioneros, posibilitando un interesante proceso de reflexión y reinterpretación religiosa; a este proceso le llamamos la descolonización religiosa y cultural.

Este llamado al diálogo de saberes debe construir nuevas formas de relación, respetuosas y equilibradas, para el fortalecimiento de los sistemas de conocimiento, comunicación y saber indígena, como la base de una apropiada relación intercultural en la sociedad y del diálogo de saberes entre la sabiduría andina – amazónica y el conocimiento occidental para alcanzar el *sumak kawsay*, la vida plena y armónica.

CONCLUSIONES

La presente investigación referente a *“La radio y el proceso organizativo del movimiento indígena en Chimborazo en los hitos históricos de 1990, 1994 y 2000”*, se desarrolló basada en los antecedentes históricos del movimiento indígena y en la relación con la radio desde la teoría sociológica y comunicacional. Se utilizó la metodología de análisis descriptivo y comparativo sobre el aporte de las radios en el proceso de esos hitos históricos contemporáneos del movimiento indígena, focalizados principalmente de los meses de junio de 1990, junio de 1994 y enero de 2000; así mismo dentro de este período se orientó el trabajo en la contribución de las dos radios populares y comunitario en la consolidación de la organización comunitaria, el discurso de la interculturalidad desde el espacio radial, y la comparación entre la radio evangélica y la radio católica en el contexto del movimiento indígena de Chimborazo.

Fundamentado en la teoría de la organización social y la relación de la radio con ella, se ha constatado de manera positiva la hipótesis, observándose que la radio ha influenciado en la consolidación de la propuesta del movimiento indígena en los tres momentos históricos del movimiento. Particularmente, se observó las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador – ERPE, en cuanto al acompañamiento, guía, orientación y formación desde el aspecto informativo; mientras que en cambio la Radio La Voz de Colta ha contribuido solo de manera parcial desde su esencia evangelizadora centrada en las iglesias o llamadas asociaciones evangélicas cuya fortaleza radica en mantener el idioma kichwa y la indumentaria. Esto implica que las dos radios han aportado en la consolidación de las organizaciones comunitarias y el aspecto eclesiástico desde la propia ideología e intereses políticos, de cada una según la investigación.

Sustentando en la construcción teórica se puede llegar a una conclusión de este trabajo de acuerdo a los objetivos planteados y pasos metodológicos, en el afán de conocer el aporte de la radio en el proceso de los hitos históricos del movimiento indígena de Chimborazo en los años y meses antes citados. Para llegar a esta determinación se elaboró una

triangulación de la información a través de las entrevistas en profundidad, relatos de vida, materiales de audio y materiales bibliográficos, lo cual permite determinar la siguiente conclusión:

- Las dos radios mencionadas en junio de 1990 fueron importantes en la difusión, acompañamiento e información. Como resultado de un proceso de relación entre la radio y la organización, en este caso la Radio ERPE y Radio la Voz de Colta, estas tuvieron el acceso a las informaciones inmediatas y a las estrategias del movimiento indígena de primera mano, lo que permitió la masificación de las noticias en las comunidades evangélicas y católicas. Estuvieron basadas en un profundo análisis generado en las comunidades evangélicas y católicas sobre las propuestas del movimiento indígena como la búsqueda de la igualdad de condiciones sociales, acceso a los derechos ante el Estado, desterramiento del racismo y del maltrato de los hacendados, entre otros puntos.
- En base a los testimonios, materiales de análisis y material bibliográfico se demuestra a través del resultado cualitativo que la radio ERPE en 1994 jugó un rol importante en el acompañamiento con la información, sustentada en los principios de dar la voz al pueblo para que se difundan el discurso en el ámbito de la democracia participativa y comunitaria, y en lo político se visibilice la construcción de la organización social para la liberación, en lo cultural la recuperación de la identidad cultural en la diversidad, en el ámbito del conocimiento la recuperación de la sabiduría propia, mientras en el ámbito social se aprecia la dignificación del ser humano de los hombres y mujeres indígenas. Mientras, la Radio AIIECH, según la investigación, no tuvo la misma incidencia y su involucramiento de manera sistemática, por la dicotomía de lo espiritual y lo material que mantenía en aquellos años la Asociación Evangélica, y a la vez se evidencia el resentimiento antagónico entre los dirigentes católicos y evangélicos por la disputa de los espacios públicos y el discurso político. Sin embargo, en los últimos días de la movilización difundió las

acciones la radio evangélica principalmente por la pretensión de la implementación de la religión católica en los centros educativos de las comunidades indígenas evangélicas.

- Finalmente, referente al primer objetivo de la investigación, la Radio ERPE participó en la movilización de enero de 2000 desde el espacio de la difusión y acompañamiento en la denominada “toma de Quito” con el movimiento indígena, además la investigación refleja que la radio estuvo modernizada con la tecnología y consolidada con las Redes de radios populares a nivel nacional e internacional a través de la Coordinadora de Radios Populares del Ecuador – CORAPE y la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica – ALER. Referente a la radio de AIIECH, en la investigación se determina que la Radio La Voz de Colta busca su propio protagonismo llegando a la línea social y política desde el espacio de la organización religiosa de AIIECH, organización paralela a la COMICH. Con esta misión acompaña esta radio en la visibilización de la organización evangélica con enfoque social, por lo cual la actividad que realizaba la organización de la CONAIE y MICH no era de su interés pese a ser causas comunes, por el resentimiento y la disputa de espacios públicos, y además se refleja en la investigación que la organización evangélica había negociado la frecuencia de la radio 101.2 FM y la frecuencia de transporte Ñuka Llakta con el gobierno de turno.

Como segundo aspecto de la investigación se destacan los diferentes mensajes y el discurso generado desde la Radio ERPE y Radio La Voz de AIIECH, en base a las entrevistas especializadas, y en base al análisis del discurso de los símbolos y material bibliográfico es posible llegar a concluir lo siguiente:

- La radio posicionó en el imaginario de la sociedad mestiza el discurso del levantamiento como “indígena” a partir de la reflexión de la gente como “runas” – es decir, seres humanos e indígenas descendientes de un territorio ancestral. Esto

marcó la construcción de una identidad cultural como pueblos indígenas y no como “indios” y contribuyó al fortalecimiento de la identidad cultural, así como el desarrollo conceptual de la diversidad frente a la unicidad o lo homogéneo, lo cual facultó la comprensión y análisis de la espiritualidad, lo organizativo, la política electoral, la concepción económica e identidad cultural.

- También la investigación refleja que las iglesias evangélicas indígenas han fortalecido y mantenido el uso del idioma kichwa, la identidad de la indumentaria de las mujeres y la visibilización de las vestimentas a través de los múltiples espacios religiosos como: cultos, campañas evangélicas, conferencias de mayor concentración, eventos al aire libre; mientras el trabajo desde la pastoral indígena católica demuestra el fortalecimiento discursiva de la espiritualidad propia como parte fundamental de su identidad y su cosmovisión.
- Entre los aportes en el discurso de la identidad se puede apreciar el uso del idioma kichwa en los espacios públicos a través de los eventos religiosos, e incluso desde la religión evangélica se tradujo la Biblia al idioma kichwa; sin embargo, esto no responde a la recuperación lingüística relacionada al pensamiento o cosmovisión kichwa, sino que se lo hizo como forma de comunicación para la doctrinización evangélica a la población kichwa hablante. Además, por el otro lado, se puede palpar el programa radial de medicina andina como una recuperación de conocimiento y de la apropiación de la identidad colectiva y la ruptura del estereotipo de hechicería o brujería que pesaba sobre esta sabiduría.

En cuanto a la relación entre la radio y la organización social en las comunidades indígenas de Chimborazo en el ámbito cultural, político y social, se constata de manera cualitativa el trabajo interactivo entre la radio y la organización.

- La radio popular con enfoque comunitario ha tenido una estrecha vinculación con las organizaciones indígenas a través de varias vías: la evangelización,

concientización, alfabetización, así como cierta liberación de la esclavitud de las haciendas y del alcoholismo. La radio se ha involucrado en las actividades de las comunidades y de las iglesias evangélicas, actividades que han sido replicadas o reflejadas desde la radio en formato de información o reportaje de las actividades comunitarias, eclesiales, festividades culturales, festividades religiosas evangélicas, así como las celebraciones matrimoniales, mensajes musicales, saludos y bautizos. Sin embargo, en la actualidad existe un alejamiento de los contenidos que en su momento las hicieron radios educadoras, orientadoras y de generación de pensamiento crítico, reflexivo y liberadora; sin embargo, en todo caso hay un trabajo en el desarrollo de emprendimientos en el caso de ERPE que vincula a las comunidades.

- Además, en esta investigación se refleja la existencia del fraccionamiento ente el movimiento indígena de Chimborazo, COMICH, y la Asociación Indígena Evangélica AIIECH, actualmente se denomina CONPOCHIECH por la disputa política interna que ha causado la ruptura entre los comunicadores de la radio comunitaria. Adicionalmente otro de los factores es que se determina la empatía y el lineamiento con ciertos dirigentes o líderes por parte de los radialistas en el caso de la Radio ERPE y La Voz de Colta. La crisis de la organización afecta a la política de la radio en cuanto su visión acompañadora, educadora y aliada de la organización.
- También se visibiliza la crisis conceptual de la radio popular y comunitaria, y el lineamiento ideológico por el cambio de los escenarios sociales, políticos y culturales de los años 60 a 80 en cuanto a la agenda del movimiento indígena y de la radio misma que se enfocó en la lucha por la tierra, el acceso a la educación, la liberación del maltrato de los hacendados. Mientras, la Radio La Voz de AIIECH, tiene su propia crisis por la disputa interna por el fundamentalismo evangélico en algunos líderes y pastores frente a otros cristianos evangélicos liberales. En cuanto a la política el sector evangélico se encuentra fraccionado, unos se van con la

tendencia del Movimiento Evangélico Amawtay Yuyay, y otros con el Movimiento SUMA e incluso el Movimiento Pachakutik.

- A pesar de la crisis institucional, conceptual, personal y de política organizacional, la radio comunitaria mantiene la audiencia y la fidelidad de la audiencia evangélica y católica como referente, porque las han construido a lo largo de los años con los interlocutores. Se puede demostrar, por ejemplo, que el sector evangélico tiene un sistema de comunicación radial en 950 AM y 101.7 FM; de igual forma, la Radio ERPE tiene un sistema de radio 710 AM y 91.2 FM, cuyos programas están segmentados para kichwa hablantes en horarios nocturnos y a la madrugada en el caso de ERPE, y a su vez con enfoque intercultural en cuanto a la música para la población del campo y de la ciudad. Se ha constatado que ambas radios tienen cobertura por medio de redes sociales y Online, es decir, la radio por medio de la página web de manera interactiva, con tecnologías modernas y uso de redes sociales.

La siguiente conclusión de la investigación en cuanto al aporte de las radios indígenas en la construcción de la comunicación intercultural, se puede determinar con los aportes de las entrevistas especializadas, historias de vida, material bibliográfico y análisis del discurso, y así se observa lo siguiente:

- Las radios con orientación comunitaria han sido un aporte fundamental en la construcción de la comunicación intercultural, de manera significativa desde la praxis comunicacional; pese a no haber desarrollado la conceptualización precisa de la interculturalidad, sin embargo la han desarrollado desde la equivalencia de dos conocimientos, es decir realizando el *ishkay yachay* - el diálogo de saberes. El formato de la programación kichwa se sujeta a la vivencia de las comunidades y comunicadores; no se refleja el uso de los formatos o géneros especializados y usuales en la radio, por ejemplo se escuchan los saludos, mensajes musicales de los matrimonios, bautizos, priostazgo, fiestas patronales, que marcan una identidad

radial tanto en la línea católica como en la evangélica, con sus propias características. Esto no implica la existencia de la interculturalidad entre dos formas de comunicación como son la comunicación occidental y la comunicación kichwa desde sus propias características.

- Además, existe una caracterización propia desde la visión kichwa, es decir la comunicación que implica una comunicación holística, intuitiva, pachacéntrica, festiva, ritual, con diversidad de símbolos, oralidad, tonalidad musical y la subjetividad en relación con el pensamiento de manera complementaria y vivencial (praxis y teoría). Mientras que la comunicación occidental se caracteriza por ser especializada, racional, antropocéntrica, que busca la perdurabilidad en la escritura, homogénea, mercantil, marcando la objetividad, y siendo estratégica y teórica. Desde esta doble constatación, la comunicación radial ha aportado grandemente a la generación del debate sobre la comunicación intercultural desde los diferentes contenidos e instrumentos de la comunicación, basándose de alguna manera en el diálogo en igualdad de condiciones entre la tecnología y los contenidos.

BIBLIOGRAFÍA:

- Aceves Lozano, Jorge. Comunicación oral. Bogotá: Simbiosis, 1996.
- Agamben, Giorgio. «Qué es un dispositivo.» En Conferencias en Argentina, 27. Buenos Aires: Milena Cacerola, 2005.
- Albó, Xavier. «Iguales aunque diferentes.» Cuadernos de Investigación, 2000.
- Alcina R., Miquel. Comunicación intercultural. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Andrade, Susana. Protestantismo indígena: proceso de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo. Quito: Abya Yala, 2004.
- Arend, Hannah. Qué es la política. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1997.
- Balsa, Alberto. «Operatividad y rentabilidad en producciones pastorales.» Colección Decos 2, de Teoría y Praxis de la iglesia latinoamericana en comunicaciones sociales, editado por Pedro Briseño. Bogotá: CELAM, 1988.
- Bhabha, Humi. El lugar de la cultura. Buenos Aires: Manantial SRL, 1994.
- Bordieu, Pierre. Sobre la televisión. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Bustamante, Teodoro. Los indios y el Estado-país: perspectiva alternativa en torno a la plurinacionalidad como reivindicación indígena en el Ecuador. Quito: Abya Yala, 1993.
- Calvelo Ríos, José Manuel. Los modelos de información y comunicación. México DF: Runa, 1998.
- De Sousa Santos, Boaventura. Democracia, participación y socialismo: enriquece la democracia construyendo la plurinacionalidad. Quito: Hominem-Fundación Rosa Luxemburg, 2010.
- Delgado, Christian y Alexandra Fierro. «Prensa, fotografía y representación.» En Imágenes y medios en la investigación social: una mirada latinoamericana, de comp. Susana Sel. Buenos Aires: UBA, 2005.
- Delgado, Jorge. «Identidades: la construcción de identidades culturales en América Latina.» Revista 20 (IADAP), 1999.
- Estermann, Josef. La filosofía andina. Quito: Abya Yala, 1998.
- Foucault, Michel. El orden del discurso. 3a. ed. Barcelona: Tusquets, 1999.

- Fuenzalida, Valerio. «La política resignificada desde la televisión.» En Diálogo político. Buenos Aires: Fundación Konrad Adenauer, 2004.
- Galarza, Holger. «El movimiento indígena como actor social a partir del levantamiento de 1990 en el Ecuador: emergencia de una nueva institucionalidad entre los indígenas y el Estado entre 1990-1998.» Tesis de Maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, 2011.
- Gallegos, Estuardo, ed. Monseñor Leonidas Proaño, el profeta del pueblo. Quito: Fundación Pueblo Indio-Ciudad-CEPP-CEDEP, 1990.
- García, Luis. El Opus Dei contra el Estado: reacción y corrupción del Vaticano. Quito, 2010.
- Granda, Vicente. Sociología y problemas económicos del Ecuador: la sociedad y sus factores. Loja: UTPL, 1995.
- Grillo, Eduardo. Desarrollo o descolonización en los Andes: la cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna. Lima: PRATEC, 1994.
- . El agua en las culturas andinas y occidental moderna: el agua en la visión andina del mundo. Lima: PRATEC, 1994.
- Guamán, Julián. La organización de los indígenas evangélicos en Ecuador: irrupción en el escenario nacional. Quito: Abya Yala, 2006.
- Hernández, T. Pensamiento y crecimiento revolucionario. Quito: Abya Yala, 2006.
- Hurtado, Teodora. Comunicación, etnias y multiculturalidad en la radio comunitaria. Cali, 2007.
- Jensen, J. y K. Rosengren. «Cinco tradiciones en busca del público.» En En busca del público: recepción de televisión y medios, de Daniel Dayan. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Kornblit, Ana Lía. «Historia y relatos de vida: una herramienta clave en metodologías cualitativas.» En Metodologías cualitativas en ciencias sociales. Modelos y procedimientos de análisis. Buenos Aires: Biblio, 2004.
- Kuhn, Tomas. Las estructuras de la revolución científica: la naturaleza de la ciencia normal, la prioridad de los paradigmas. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Lajo, Javier. Qhapaq Ñan: siguiendo la huella. Quito: Abya Yala, 2005.

- León, Andrés. La propiedad de los medios en América Latina. Colección Decos 2, de Teoría y Praxis de la iglesia latinoamericana en comunicaciones sociales, editado por Pedro Briseño. Bogotá: CELAM, 1988.
- Lewis, Peter, y Jenny Booth y otros. El medio invisible: radio pública, privada y comercial. Barcelona: Paidós Comunicación, 1992.
- López Vigil, José Ignacio. «Integración andina y comunicación, un reto del presente.» En Cultura, comunicación e integración, editado por F. Chamorro. Quito: Universidad Central, 1995.
- López, Ana Karina. «La demanda indígena de la pluriculturalidad y multiétnicidad: el tratamiento de la prensa.» En Los indígenas y el Estado-país: pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate, editado por Diego Cornejo Menacho. Quito: Abya Yala, 1993.
- Mena, Marcelo. Aportes al debate sobre el socialismo del siglo XXI. 2008.
- Milla, Carlos. Ayni: semiótica andina de los espacios sagrados. Lima: Amaru Wayra, 2002.
- Miquel, Rodrigo. «La comunicación intercultural.» En Portal de la comunicación-aula abierta. Quito: CODENPE, 2011.
- Muratorio, Blanca. «Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos.» En Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX, editado por Blanca Muratorio. Quito: FLACSO Sede Ecuador, 1994.
- Oliveros, Robert. «History of the Theology of Liberation.» En *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, editado por SJ, y Jon Sobrino, SJ Ignacio Ellacuría. San Salvador: UCA, 1991.
- Ortiz, Jorge. Periodismo cultural y cultura del periodismo: radio y público. Colombia: SECAPA, 1993.
- Perez, Ovidio. «La utopía de la comunicación en América Latina.» Colección Decos 2, de Teoría y Praxis de la iglesia latinoamericana en comunicaciones sociales, editado por Pedro Briseño. Bogotá: CELAM, 1988.
- Prieto Castillo, Daniel. La comunicación en la educación. Buenos Aires: Viccus: La crujía, 1997.
- Rengifo, Grimaldo. Comida y biodiversidad en el mundo andino. Lima: PRATEC, 2006.

- Rivas, Ramón. Reencuentro con la familia. Loja: UTPL, 2007.
- Spoletini, Benito. Principales lineamientos del magisterio eclesiástico en cuanto a comunicación social desde la situación pastoral de América Latina. Colección Decos 2, de Teoría y Praxis de la iglesia latinoamericana en comunicaciones sociales, editado por Pedro Briseño. Bogotá: CELAM, 1988.
- Valladolid, Julio. «Cosmovisión climática.» Ponencia en el Diplomado de Educación Intercultural y Desarrollo Sustentable, Cusco, 2005.
- Walsh, Catherine. Interculturalidad, estado y sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.
- White, Roberto A. «La iglesia y la comunicación en América Latina: treinta años en busca de modelos.» Colección Decos 2, de Teoría y Praxis de la iglesia latinoamericana en comunicaciones sociales, editado por Pedro Briseño. Bogotá: CELAM, 1988.
- Winocur, Rosalía. Ciudadanos mediáticos: la construcción de lo público en la radio. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Yáñez del Pozo, José. Yo declaro con franqueza. Memoria oral de Pesillo. Quito: Abya Yala, 1986.

Revistas

- Yamay Pacha, marzo de 2012.
- Íconos. Revista de Ciencias Sociales. Núm. 22, Quito, marzo 2005, pp. 49-60 © Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador. ISSN: 1390-1249.
- Susana Andrade, 2005. El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador.
- ICCI Rimay. 2001. Análisis y coyuntura de levantamiento indígenas (2001) ICCI, Revista sobre pueblos indígenas, ECUADOR, No. 24, 23 de marzo de 2001. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas.

Informes

- ALER, (2010) Informe anual de la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica.

Declaración de la Sociedad Civil sobre la visión, principios, temas y procesos para la Cumbre Mundial de la Información. Documento CMSI/CSCG/5 18 de diciembre, 2002. Naciones Unidas.

Declaración del encuentro internacional de comunicación y desarrollo de los pueblos indígenas en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), 13 al 15 de septiembre de 2006.

Informe presentado por Monseñor Proaño el 7 de mayo de 1983 en la reunión ordinaria del CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) a la que asistió como delegado. Título original: "Informe al CELAM".

Julián Guamán, Participación política y acción social de los indígenas evangélicos: Texto preparado para el IV Congreso Nacional de UNPI. Ponencia, marzo, 2009.

ANEXO:

Facultad de Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO Guía de entrevista para los comunicadores de la radio ERPE y Radio Colta

CUESTIONARIO.

Tecnología:

1. ¿Desde cuándo labora en la radio?
2. ¿Qué le llamó la atención o interesó para ser comunicador/a?
3. En la época de los 80, ¿contaba con la tecnología y cuál era esa tecnología en la radio para la producción?
4. Luego de manejar la tecnología de esa época de manera manual y entrar a un proceso de digitalización, ¿cuál fue cambio?
5. ¿Ha existido el diálogo entre la tecnología y la sabiduría ancestral en la esencia de la radio popular?
6. ¿Cómo consideran la tecnología en la radio popular o comunitaria, como calidad o herramienta para la producción?
7. En la producción radial ¿qué recurso utilizó para ilustrar en el imaginario de la audiencia?

La política de la radio:

8. ¿Cree que la radio ha combinado entre la necesidad de la audiencia y el objetivo de la radio?
9. ¿La Radio ERPE ha cambiado luego de 30 años de enfoque orientador o aconsejador al de acompañante o facilitador?
10. ¿Las temáticas que se desarrollaron como la salud, identidad cultural y medio ambiente son temas transversales tanto para la ciudad y como para la audiencia del campo? Y ¿cómo hacen la diferencia?
11. ¿Desde la radio hacen el sondeo y cada qué período hace encuesta la radio para conocer la preferencia de la audiencia?

12. ¿Cree que la radio se debe especializar en diversificar la programación para todas las edades y sectores del campo y la ciudad?
13. ¿Cómo está enfocado el uso del idioma kichwa con la cosmovisión kichwa?
14. ¿La radio trabaja en base a marketing o en base al objetivo de la radio?
15. ¿Cuál es la alternativa económica para no depender de las publicidades comerciales, que a veces atentan contra la misión y el objetivo de la radio?
16. A esta altura ¿cómo está el trato entre los comunicadores indígenas y los comunicadores mestizos?

Participación de la radio en Levantamientos de 1990, 1994 y 2000:

17. ¿Qué rol jugó la radio antes del levantamiento indígena de junio de 1990?
18. En esas épocas de 90 ¿cuál fue la misión de la radio desde el evangelio?
19. ¿En qué contexto se implementa el programa kichwa en la Radio ERPE?
20. ¿La radio cumplió la misión de masificar o ser protagonista?
21. En todo el proceso de movilización que participo la radio, ¿creé que fue la radio como herramienta de comunicación o la radio como movilizadora de la gente?
22. Cuando la radio estuvo militarizada en junio de 1994, ¿cuál fue el apoyo de las radios de Riobamba, existió la solidaridad?
23. ¿Con las movilizaciones indígenas y la difusión del programa kichwa, cree que se bajo en algo el racismo en la ciudad?
24. ¿A qué se debe que la radio Colta no tomó liderazgo cuándo la ERPE estuvo militarizado en 1994?

La relación de la organización comunitaria y la radio:

25. ¿Entonces las organizaciones se apropiaron de la radio?
26. ¿En esas épocas había una relación constante entre la organización y la radio?
27. Para los comunicadores de la radio comunitaria y popular, las comunidades eran como su casa, ¿por qué esa confianza?

28. ¿Cuál fue el papel de la radio y principalmente de los comunicadores kichwas en las movilizaciones?
29. Con todo el acompañamiento de la radio, ¿no cree que la radio perdió la oportunidad ser un actor político a través de algún comunicador más visible para participar en alguna dignidad?
30. ¿Qué ganó la radio con el acompañamiento en las movilizaciones del movimiento indígena?

Formas de Comunicación en las movilizaciones:

31. ¿Cuáles fueron las formas de comunicación a más de la radio para entender el lenguaje en el proceso de movilización indígena?
32. ¿Es decir que la tecnología acompañó las formas de comunicación de los pueblos indígenas al retransmitir por los micrófonos?
33. Los códigos de comunicación que se generaban en la movilización, ¿los militares los entendían o tal vez desde la radio decodificaron?
34. Es decir, era un código bien reservado y de manejo interno, ¿y toda la gente conocía los códigos?
35. En la caída del presidente Jamil Mahuad en enero de 2010, ¿qué rol jugó el programa kichwa de radio ERPE y la de Radio Colta?
36. ¿En la radio existe una política de recuperación del idioma kichwa o hacen programa porque los radioescuchan son kichwa hablantes?

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO
Guía de entrevista para los comunicadores de la Radio Colta

CUESTIONARIO.

1. ¿En qué contexto social, político y cultural nace la Radio Colta o con qué finalidad?
2. ¿Por qué tenía una vinculación directa la Radio Colta con la AIIECH?
3. ¿Cuál fue la misión de la Radio Colta en su inicio con los pueblos indígenas?
4. ¿La Radio Colta ha sido aliado estratégico de las comunidades o de las iglesias evangélicas?
5. ¿Qué impulsó que unieran a la lucha social en junio de 1990, como actor fundamental desde el cantón Colta?
6. ¿Usted cree que lejos de la religión primó la identidad cultural de los pueblos indígena?
7. ¿Cuál fue la participación de la radio en la movilización del 90, luego de todas las fases que vivió la radio y la asociación?
8. ¿Por qué no se unió a las movilizaciones de junio de 1994 sobre reforma agraria la Radio Colta?
9. ¿No cree que existe fricción entre los dirigentes de FEINE y CONAIE, y quizá esto causó una especie de división entre la Radio ERPE y Radio Colta?
10. En la práctica de la radio con los sectores sociales e indígenas, ¿cómo conciben la teoría de la radio comunitaria o popular?
11. En el 2000, ¿cuál fue el aporte de la Radio Colta en la movilización del movimiento indígena?

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO

Guía para experto en teoría de la radio popular y comunitaria

GUÍA DE PREGUNTAS

1. Es decir que el movimiento indígena y la radio tienen dos momentos, uno de 1990, a 2000 y otro de 2000 a 2010, ¿cómo ha evolucionado la radio y su relación con la organización?
2. ¿Frente a la crisis de teoría sobre la radio Popular?, ¿cuál es la alternativa que han visto desde la praxis de hacer la radio?
3. ¿Usted cree que la competencia o el enemigo de la radio son los canales de TV o son los celulares u otras redes sociales?
4. ¿Cuánto fortalece el pautaje del Estado o de las empresas privadas en la sostenibilidad de las radios populares y comunitarias?
5. ¿Cuál es la relación con los emprendimientos económicos que hace la Fundación ERPE y la radio?
6. ¿No cree que la Radio ERPE deba estar en manos de la organización de COMICH para ser radio comunitaria?

Facultad de Latinoamérica de Ciencias Sociales - FLACSO
Guía de entrevista para los dirigentes, sacerdote y pastores

CUESTIONARIO.

La relación de la radio con la pastoral y la iglesia evangélica:

1. Luego de involucramiento de 45 años con el movimiento indígena la misión jesuita, ¿qué lecciones ha dejado el movimiento indígena de Chimborazo y principalmente Guamote?
2. ¿Cuál era el ambiente general del hacendado con los hombres y mujeres de los pueblos indígenas en esos años?
3. ¿Cree que los pueblos indígenas han desarrollado un pensamiento colectivo al contrario de la individualidad?
4. Usted que vivió en un pensamiento individual, ¿cuánto le costó adaptar a un pensamiento colectivo y comunitario para asimilar el pensamiento de un pueblo?
5. ¿Usted cree que el pueblo indígena separaba en su diario vivir la práctica cotidiana ritual con un Dios imaginario?
6. ¿Tal vez de manera inconsciente, cree que la religión colonizó la vivencia del pueblo indígena en la identidad espiritual?
7. ¿Qué metodología aplicaron para hacer la reflexión y re significación de los pueblos indígenas y su relación con Dios?
8. En la marcha, ¿qué tipo de materiales de difusión utilizaban para visibilizar las peticiones de las comunidades?
9. En el levantamiento de 1990, ¿cuál fue la participación de las iglesias o Diócesis de Riobamba?
10. En el año 90, ¿quiénes formaron el equipo político de la radio para tomar decisiones en los momentos críticos?
11. ¿El evangelio era un espacio para concientizar a la gente de su identidad o era una herramienta para homogenizar a la sociedad indígena?

Sobre el rol de comunicador y su vinculación con la organización y pastoral

12. ¿Usted como comunicadora, qué vinculación tenía con la pastoral evangélica e incluso con la comunidad?

13. ¿Qué programa dirigió o realizaba cuando ingresó a la radio en 1988?
14. ¿Cuán complejo era entender en esa época la escritura y los comunicados de las comunidades?
15. ¿Cuál fue la idea para implementar el programa de medicina de *allku mikuna tsilik*?
16. ¿Qué impacto tuvo el programa de medicina ancestral?

Facultad de Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO
Guía para los pastores y directivos de Radio Colta de COMPOCIECH

CUESTIONARIO

1. ¿En qué contexto social nacen las iglesias evangélicas en Chimborazo?
2. ¿Cuál fue el propósito de hacer la organización de las iglesias evangélicas?
 - a. ¿A qué persecución se refiere de en esos años?
 - b. ¿Por qué los sacerdotes perseguían a los evangélicos en las parroquias?
 - c. ¿A qué se refiere cuando señala la reevangelización? ¿eso implica que están descristianizando los miembros de la iglesia?
3. ¿Cómo mira la participación de los miembros de la iglesia en diferentes partidos políticos y no cree que eso puede segmentar la unidad de la organización y religiosidad?
4. Actualmente en el sector evangélico hablan de “cristiano caliente y cristiano frío”, ¿cuál es la diferencia?
 - a. ¿Qué implica cristiano emocionalista?
5. ¿Cuál es la esencia de la iglesia evangélica y su práctica en su vida diaria?
6. ¿Actualmente cómo es la relación entre lo material y la religiosidad?
7. ¿Cuál es la participación de la iglesia en la radio?
8. ¿Qué programas han implementado desde la radio y desde la organización para fortalecer la espiritualidad y la identidad?
9. ¿Qué papel jugó la radio evangélica de Colta en el levantamiento de 1990?
10. ¿Cuál es el enfoque de la radio en temáticas de idioma kichwa?
11. ¿Por qué la juventud actual se aleja de la religiosidad o cree que está siendo vaciado su forma de sentir la espiritualidad al adquirir los conocimientos científicos?
12. En la actualidad tiene dos radios la organización, ¿cuánto aportan en mantener la identidad evangélica?

13. ¿Qué resultado ha dado luego de 50 años la Radio Colta en su propósito de evangelizar a las comunidades indígenas?
14. En el año 90 hubo el levantamiento indígena, allí incluso dejaron a un lado el resentimiento entre evangélicos y católicos, y las dos radios se unieron, ¿Qué recuerdos tiene de esa experiencia vivida como dirigente y comunicador de esos años?
15. ¿La Radio Colta ha trabajado en el fortalecimiento de la identidad cultural, social y organizativa?

Dirigentes de las organizaciones indígenas

16. ¿Cuáles considera como los principios comunitarios o paradigma de los pueblos indígenas?
17. ¿Cuál es la diferencia entre la organización estatal constituida y la organización indígena o comunitaria?
18. ¿Por qué nace la idea de organizar?
19. ¿Antes del levantamiento de 1990 hubo una relación estrecha entre la radio y la organización?
20. ¿Cuándo nace esa relación más cercana y directa con la comunidad y los comunicadores de la radio?
21. ¿La globalización a través de los medios de comunicación no cree que vació la identidad cultural de los pueblos?
22. ¿Cómo aportó la radio a las organizaciones en el proceso de las movilizaciones?
23. ¿Alguna vez han pensando en vender la radio, luego de la muerte de Mons. Leonidas Proaño?
24. ¿Cuál fue su anécdota más recordada como comunicador y dirigente en los años 1990, 1994 y 2000?
25. ¿La radio tenía poder?, ¿a qué se debe ese poder?

LISTADO DE LOS PARTICIPANTES EN LA ENTREVISTA:

ENTREVISTADOS	PERFIL
Dr. Luis Macas	Dirigente histórico de la CONAIE, ex Diputado por el Movimiento Pachakutik
José Llegalo	Primer vicepresidente de la ECUARUNARI
Tali Santo	Experto en comunicación alternativa
Manuela Cuji	Comunicadora de Radio ERPE
Marco Murillo	Ex presidente de la FEINE y Asambleísta de Amawta Yuyay – Radio Colta
Julio Gortaire	Sacerdote Jesuita y director de Radio la Voz de Guamote y ERPE
Rubén Viñán	Fundador del programa kichwa de ERPE y comunicador
Juan Pérez	Director de la Radio ERPE
Holger Díaz Galarza	Investigador de los resultados de los levantamientos indígenas
Eduardo Yuquilema	Comunicador de Radio ERPE
Arturo Muyulema	Ex dirigente de la educación de la CONAIE
Gerónimo Yantalema	Miembro de las iglesias evangélicas de Chimborazo y ex asambleísta por Pachakutik – Radio Colta
Caitán Roldán	Tayta Hampik – médico herbolario
Pablo Guachilema	Presidente de las Iglesias evangélicas de Chimborazo COMPOCIECH – Radio Colta
Enrique Cachiguango	Experto en pensamiento y cosmovisión kichwa
Jaime Pilatuña	Tayta Wilka, sacerdote indígena desde la cosmovisión andina
Basilio Malán	Primer comunicador de la Radio Colta y pastor evangélico
Julio Valladolid	Investigador y agrónomo desde la visión andina Perú - PRATEC
Joaquín Caranqui	Conocedor de la primera iglesia de los misioneros en Caliaata Flores – Radio Colta
Bélgica Chela	Comunicadora y productora de Radio ERPE
Mario Bustos	Comunicador popular y espiritual