

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE SOCIOLOGÍA  
CONVOCATORIA 2010-2012**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS  
SOCIALES CON MENCIÓN EN SOCIOLOGÍA**

**LA RADIO POPULAR COMO UN ESPACIO DE INTERPELACIÓN Y  
RECONOCIMIENTO ENTRE INDÍGENAS E IGLESIA: UN ANÁLISIS AL  
CASO DE RADIO LATACUNGA.**

**LOURDES YESSENIA CABRERA MARTÍNEZ**

**Marzo, 2013**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**SEDE ECUADOR**

**PROGRAMA DE SOCIOLOGÍA**

**CONVOCATORIA 2010-2012**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS  
SOCIALES CON MENCIÓN EN SOCIOLOGÍA**

**LA RADIO POPULAR COMO UN ESPACIO DE INTERPELACIÓN Y  
RECONOCIMIENTO ENTRE INDÍGENAS E IGLESIA: UN ANÁLISIS AL  
CASO DE RADIO LATACUNGA.**

**LOURDES YESSENIA CABRERA MARTÍNEZ**

**ASESOR DE TESIS: WERNER VÁSQUEZ VON SCHOETTLER**

**LECTORES:**

**RAFAEL POLO  
ABRAHAN AZOGUE**

**Marzo, 2013**

## **DEDICATORIA**

Por ser mi soporte incondicional:  
A mis padres Gonzalo y Miroslava  
A mis hermanos Fabián, Lucy y Ximena.

## **AGRADECIMIENTOS**

A Werner Vásquez, por su guía  
en la realización de la presente investigación.

A Ricardo por el apoyo constante.

A Radio Latacunga por la apertura para este estudio.

## INDICE

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
RESUMEN.....	1
INTRODUCCIÓN .....	2
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>La Radio: cultura popular, memoria colectiva e historia social.....</b>	<b>5</b>
1.1 Los debates teóricos sobre lo popular .....	6
1.2 Los marcos sociales y la construcción de la memoria colectiva .....	15
1.3 Las perspectivas de la Historia Social .....	20
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>Procesos organizativos en el contexto de la Iglesia de la Teología de la Liberación.....</b>	<b>25</b>
2.1 Capitalismo vs. Estructuras coloniales: el camino hacia la organización del sector indígena.....	26
2.2 La recuperación de la tierra en el contexto de la teoría de la dependencia.....	32
2.3 La Teología de la Liberación y el discurso de una praxis liberadora.....	40
2.3.1 Los medios de comunicación y la función asignada por la Teología de la Liberación.....	45
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>Radio Latacunga como un espacio de interpelación y reconocimiento entre Indígenas e Iglesia.....</b>	<b>49</b>
3.1 Del proceso organizativo a la fundación de Radio Latacunga.....	50
3.2 Las cabinas de grabación radiofónica: el vínculo entre las comunidades indígenas y la radio.....	57
3.2.1 Los reporteros populares como eje movilizador del proyecto radiofónico.....	63
3.3 El paso del actor social al actor político.....	67
3.4 La radio y los nuevos ejes movilizados de lo popular.....	71
3.4.1 Red de niños y niñas comunicadores como un proceso pendiente: nuevos escenarios de construcción de lo popular.....	73

3.5 La radio y las nuevas instancias de interpelación y reconocimiento.....	79
3.6 Los des-encuentros en la construcción de un proyecto comunicacional popular.....	81
Conclusiones.....	84
Bibliografía.....	88
Entrevistas .....	91

## RESUMEN

El objetivo de la presente investigación es analizar a la radio cómo un espacio en el que convergen demandas que permiten procesos de interpelación y reconocimiento, esto a través de un proyecto radiofónico caracterizado como “popular”. El estudio se centra en la relación entre dos actores, considerados fundamentales: el sector indígena y la Iglesia Católica. Y, el medio de comunicación, en donde se expresan y construyen dichos procesos es en Radio Latacunga. El interés es examinar cómo ambos actores tuvieron que ajustar sus lógicas de acción, con el fin de avanzar en su configuración como actores reconocidos en la escena local y nacional.

Este trabajo se apoya en un debate teórico que examina la cultura popular, y la caracteriza cómo un proceso que atraviesa las identidades de los diferentes actores involucrados, y que no es exclusiva de una clase social. Además, se complementa desde la categoría de los marcos sociales como configuradores de una memoria colectiva, y en la que se expresa las variaciones en el sentido de lo popular. También se realiza una contextualización histórica que permite comprender el papel de la radio en un escenario en el que el indígena fue política, económica y culturalmente oprimido, y en donde la Iglesia Católica, a la luz de los presupuestos de la Teología de la Liberación, buscó re-definir su rol en la sociedad. Estas discusiones se complementan con entrevistas a profundidad y recopilación de información de fuentes secundarias, y en las que se evidencia los procesos de interpelación y reconocimiento.

La investigación espera aportar a los estudios sobre la construcción de lo popular en un medio de comunicación como la radio, desde una perspectiva sociológica y en la que han intervenido actores que, debido a condiciones coyunturales, tomaron distancia en sus agendas. La propuesta es que los “procesos de interpelación y reconocimiento”, articulados a través de lo popular, se trasladaron a nuevos espacios: de la radio a la televisión, también caracterizada como popular, lo cual pone en juego nuevas lógicas de acción y una serie de cuestionamientos sobre el ejercicio de estrategias comunicativas caracterizadas como populares.

## INTRODUCCIÓN

La radio cómo una instancia en la que confluyen intereses y proyectos, así como un espacio de expresión de conflictos y antagonismos (Mata, 2006) es analizada en la presente investigación a través del proyecto radiofónico de Radio Latacunga, caracterizado como un proyecto popular. La finalidad es examinar “la red de intercambios, préstamos, condicionamientos recíprocos, entre las culturas de clases diferentes, las formaciones intermedias” (Canclini, 1985: 16 y 17). Red de la que interesa analizar las dinámicas de dos actores: el sector indígena y la Iglesia Católica, al ser los principales involucrados en la fundación de ese medio de comunicación. Lo que interesa examinar es cómo en el proceso constitutivo de la radio, ésta se configura como un espacio para que ambos actores implementen una serie de estrategias en su búsqueda por redefinir su rol en la sociedad.

Por un lado, el sector indígena, de la Provincia de Cotopaxi, al estar sumido en condiciones de explotación política, económica y cultural, decidió impulsar una serie de acciones dirigidas a un proyecto de reivindicación étnica. Por otro lado, la Iglesia Católica, buscaba dejar de ser parte de una trilogía local de poder (hacendado, cura, teniente político) (Guerrero Arias, 1993) y que la convertían en cómplice de las estructuras de opresión sobre el indígena. Tal necesidad de redefinir su papel en la sociedad se produjo en el marco de la emergencia de la Teología de la Liberación (TL). En este escenario, la radio aparece como el medio de comunicación más idóneo para impulsar los nuevos objetivos evangelizadores de la Iglesia Católica: “Por la diversidad de medios existentes (radio, cine, tv, prensa, teatro, etc.) que actúan en forma simultánea y masiva, la comunicación social incide en toda la vida del hombre y ejerce sobre él de manera consciente y subliminal, una influencia decisiva” (III Conferencia de la CELAM, 1979: 224). Quienes iniciaron el trabajo pastoral en la Provincia de Cotopaxi, fueron los Padres Salesianos, y vieron en la radio el principal medio para organizar, educar y evangelizar al pueblo indígena. Esta idea la presentaron al sector indígena, que ya había iniciado con su trabajo organizativo, y decidieron participar de ese proyecto radiofónico. De esta manera, se dio paso a una serie de estrategias que se tejieron a través de un discurso denominado popular.

Para analizar estos actores y procesos, la presente investigación consta de tres capítulos. En el primero se propone un debate teórico sobre la cultura popular, la memoria colectiva y los marcos sociales.; y, la historia social. Las propuestas de Canclini (1989) Stavengahen (1989), Bajtín (2007), Mata (2006) y Mendoza (2005) son discutidas en este capítulo con el objetivo de examinar a la cultura popular, no como una propiedad exclusiva de una clase social, sino como una característica que atraviesa a la sociedad. Es decir, si bien existen clases populares, en términos socio-económicos, tal situación no significa que existan prácticas populares que le sean su privilegio. Lo popular debe su configuración a la confluencia de una serie de condiciones, y en este primer capítulo lo que se propone es que lo popular encuentra puntos de apoyo o marcos sociales, en donde se expresan las variaciones en sus sentidos.

Estas nociones teóricas se contextualizan en el capítulo dos, al referirse a las condiciones socio-históricas: se muestra los actores y procesos previos a la fundación de Radio Latacunga. Los puntos que aquí se abordan son la conflictividad social en la que vivía el sector indígena por demandas sobre la tierra, educación y un trato justo. Hay dos aspectos principales: (1) la lucha por la tierra de los indígenas como un elemento articulador de su proyecto de reivindicación étnica; y en ese marco, (2) la emergencia de la Teología de la Liberación y los cuestionamientos a la Iglesia Católica como cómplice de estructuras de opresión. La radio servirá como esa instancia en donde ambos actores puedan conciliar sus demandas, lo que ocurre es que ese medio de comunicación inicia un proceso que lo llevó a ser un “dispositivo clave en la producción de los sentidos predominantes del orden social en tanto lugar donde emisor y receptor negocian esos sentidos” (Mata, 2006: 288)

El proceso constitutivo de la radio es tema de análisis en el capítulo tres. Se examina cómo el medio de comunicación está atravesado por tres momentos: (1) Acciones dirigidas a la organización del sector indígena y al proyector evangelizador de la Iglesia Católica (2) Fortalecimiento de la organización indígena que se visibiliza en la estrecha relación entre la radio y la Iglesia, y (3) Desconexión de la radio y la Iglesia del movimiento indígena. A partir del análisis de estos tres momentos lo que se evidencia es que lo popular tiene que ajustarse a las lógicas de ambos actores y adquiere características que varían según condiciones coyunturales. En este capítulo se expone el trabajo

desempeñado por las cabinas de grabación radiofónica (CGR) como espacios fundamentales para el encuentro entre la radio, el sector indígena y la Iglesia Católica. También se hace referencia a los cambios en los ejes movilizadores de lo popular: en un primer momento fueron los llamados reporteros populares, luego éstos pasan a ser actores políticos, por lo que la radio impulsa nuevas estrategias, dirigidas a involucrar a las niñas y niños de las escuelas rurales de la Provincia de Cotopaxi. Al examinar cada uno de estos aspectos lo que se propone es mirar “los complejos procesos que ocurren en y a través de los medios masivos de comunicación como instancias públicas de interpelación y reconocimiento” (Mata, 2006: 288).

La base de este trabajo de investigación fue la recopilación de información de fuentes secundarias, así como entrevistas a profundidad a personas consideradas claves en cada uno de los momentos del proceso constitutivo de la radio. El elemento central es desagregar a la cultura popular como eje articulador y movilizador de un proyecto radiofónico, que ha perdido su fuerza inicial y que está en la búsqueda de nuevos actores que le devuelvan la vitalidad inicial. Sin embargo, en la actualidad tiene que competir con el canal de TV. propiedad del movimiento indígena; pero, tiene una ventaja: las bases indígenas, cómo fuentes de construcción de lo popular, denuncian que sus líderes los han abandonado y se mantienen sus condiciones de pobreza y exclusión.

## **CAPÍTULO I**

### **LA RADIO: CULTURA POPULAR, MEMORIA COLECTIVA E HISTORIA SOCIAL**

El objetivo de la presente investigación es analizar el proyecto radiofónico de Radio Latacunga, y examinar cómo a través de las relaciones que se generaron entre el sector indígena, de la provincia de Cotopaxi, y la Iglesia Católica influenciada por los presupuestos de la Teología de la Liberación, llevó a ese medio de comunicación a constituirse en una “instancia pública de interpelación y reconocimiento” (Mata, 2006: 288). Lo que interesa examinar es cómo a través de la categoría de lo popular, se fueron generando negociaciones entre ambos actores. Para ello en el presente capítulo se abordará aspectos teóricos relacionados con dicha categoría. La aproximación será a través de los campos de la cultura, la memoria colectiva y la historia social. Lo que interesa subrayar en esta discusión teórica es que lo popular es una cuestión transversal a la sociedad, y que debe ser visto más allá de una perspectiva reduccionista (Stavenhagen, 1989), y que deja de lado la participación de los actores.

Frente a esto, la propuesta teórica apunta a comprender los niveles intermedios de los que habla Néstor García Canclini y que buscan encontrar cierto equilibrio en la construcción de lo popular. En el presente caso ver cómo tanto Indígenas e Iglesia tuvieron que ajustar mutuamente sus lógicas de acción. Y en este proceso, la radio se convirtió en un espacio de negociación que, de acuerdo a María Cristina Mata, en las radios caracterizadas como populares lo que se “negocian son intereses y proyectos convergentes, se expresan conflictos y antagonismos” (Mata, 2006: 291). En suma, un espacio en el que ambos actores presentaron sus demandas y, precisamente, en ese caminar la cultura popular adquiere características específicas, de las que se hablará en los próximos capítulos.

Para indagar ese proceso será necesario apoyarse en las categorías de memoria colectiva e historia social. En el análisis de la memoria se subrayará que es un proceso colectivo, y que, según Mendoza, puede explicarse a través de tres marcos sociales: tiempo,

espacio y lenguaje. Los actores involucrados: indígena e Iglesia, se fueron acoplando a estos marcos y, a su vez, los fueron redefiniendo, de acuerdo a sus necesidades. A través de estos tres marcos, se planteará la relación entre memoria e identidad, aunque el objetivo de este estudio no es un análisis pormenorizado de la constitución de identidades individuales, es más bien una línea transversal que aporta en la medida que la memoria es un proceso histórico en el que los actores reconstruyen su pasado (Mendoza, 2005).

## **1.1 Los debates teóricos sobre lo popular**

Con el fin de comprender los elementos que articulan una “representación de lo popular”, el primer paso es realizar un debate teórico sobre la categoría de lo popular. Este acercamiento se lo hará desde los estudios al campo de la cultura. Al intentar identificar las características que definen a una cultura como popular, Mijaíl Bajtín las expone desde un análisis al contexto de la Edad Media y el Renacimiento, y para ello examina la obra de François Rabelais, escritor del siglo XV. Lo que le interesa de la producción literaria de Rabelais es su apego a las fuentes populares. Bajtín valora que se presente a lo popular como aquello que se da en respuesta a un orden oficial. “Las imágenes de Rabelais se distinguen por una especie de "carácter no oficial", indestructible y categórico, de tal modo que no hay dogmatismo, autoridad ni formalidad unilateral que pueda armonizar con las imágenes rabelesianas, decididamente hostiles a toda perfección definitiva...” (Bajtín, 2001: 2).

Este carácter de las expresiones de la antigua cultura cómica popular constituye, de acuerdo a Bajtín, un mundo infinito de formas que se oponen a la cultura oficial, al tono serio, religioso y feudal de la época (Bajtín, 2001). Según este planteamiento habría un potencial en las expresiones populares para constituirse, en términos de Bourdieu, en un “capital simbólico” (Bourdieu, 1999: 220). En el análisis que Bajtín realiza a la obra de Rabelais, encuentra que las expresiones de la cultura popular en la edad media y el renacimiento, se distinguen formas y rituales del espectáculo; obras cómicas verbales; y, diversas formas y tipos del vocabulario familiar y grosero. Estas categorías, están interrelacionadas y las formas que contienen cada una de ellas, como por ejemplo, el festejo del carnaval y obras satíricas, serían la expresión de unos sectores de hacer frente a una

cultura oficial. “Todos estos ritos y espectáculos organizados a la manera cómica, presentaban una diferencia notable, una diferencia de principio, podríamos decir, con las formas del culto y las ceremonias oficiales serias de la Iglesia o del Estado feudal” (Bajtín, 2001: 6).

En esta concepción de Bajtín se plantea al ritual como aquello que es utilizado para configurar unas relaciones de poder. Así, las fiestas oficiales, en la Edad Media se empleaban para fortalecer a un régimen vigente: imponer una visión legítima del mundo, mientras que el carnaval constituía la respuesta a esa concepción. De esta manera, lo que hace Bajtín, es comprender a la cultura popular tomando en cuenta expresiones como el carnaval y el uso del lenguaje. Ambos espacios caracterizados por tensiones frente a una cultura oficial.

Esta comprensión de Bajtín, de ubicar a la cultura popular como ese campo que se define frente a una cultura oficial, puede ser válida; sin embargo, según Rodolfo Stavenhagen se aplicaría solamente en sociedades altamente estratificadas. “Pero en la actualidad, sobre todo en sociedades caracterizadas por el rápido crecimiento económico, por la urbanización e industrialización, por la modernización de la relaciones económicas y por acelerados procesos de movilidad social, la distinción no puede ser tan tajante” (Stavenhagen, 1989: 299). Es decir, identificar la cultura popular de acuerdo a condiciones económicas puede limitar el conocimiento de otras dimensiones y del papel que los actores involucrados cumplen en ese proceso. Habría que anotar que esta relación depende de las condiciones históricas de una época, lo cual, a su vez, le da un carácter dinámico a la noción de lo “popular”, es decir, es un concepto que continuamente se está reconfigurando.

Lo popular, según el planteamiento de Stavenhagen, es un concepto que ha estado asociado a las clases populares, a sus tradiciones propias y locales, a un genio creador, cotidiano. (Stavenhagen, 1989). “En gran medida -dice- la cultura popular es cultura de clase, es la cultura de las clases subalternas; es con frecuencia la raíz en la que se inspira el nacionalismo cultural, es la expresión de los grupos étnicos minoritarios (...) La cultura popular incluye aspectos tan diversos como las lenguas minoritarias en sociedades nacionales en que la lengua oficial es otra” (Stavenhagen, 1989: 299).

Desde esta perspectiva la cultura popular se entiende desde una visión dualista, es decir, se define en un sentido contrario a lo que pregona una cultura “oficial” Lo que el

autor le agrega a su análisis es la afirmación de que se presenta una disyuntiva: o bien las culturas populares desaparecen; o bien se rescatan, se recuperan y se convierten en una herramienta de las clases y etnias populares para defender su identidad. (Stavenhagen, 1989). Frente a este escenario lo más adecuado parecería ser crear modelos que respondan a situaciones específicas, es decir, en ámbitos más locales, en donde la cultura popular abarcaría todo aquello que no tiene reconocimiento por parte de una esfera oficial.

Precisamente, la radio, como un medio de comunicación social con amplio alcance, se constituyó pensando en estos aspectos, durante la década de los años 70, 80 y 90 los indígenas fueron un sector “económicamente explotado, políticamente subordinado y culturalmente oprimido” (Almeida, 1996:167), y Radio Latacunga se presentó como un soporte para defender y configurar su identidad en el contexto local y nacional, a su vez la Iglesia, influenciada por los presupuestos de la Teología de la Liberación, impulsaba sus objetivos evangelizadores. En términos de María Cristina Mata lo que ocurre es que los medios de comunicación, y de manera particular la radio, pasan a ser instancias públicas de interpelación y reconocimiento, “como dispositivos claves en la producción de los sentidos predominantes del orden social en tanto lugares donde emisores y receptores negocian esos sentidos” (Mata, 2006: 288).

Además de aproximarse a lo popular en términos de espacios locales, Stavenhagen (1989) recupera el planteamiento de Gramsci sobre las clases subalternas; y entonces, lo popular está relacionado con las prácticas de quienes son la fuerza de trabajo: Gramsci habla en términos de proletariado urbano, rural y hasta la pequeña burguesía. De esta manera, lo popular se comprende como aquello que depende económica, política y culturalmente de otro grupo social dominante; sin embargo, esto no significa que lo “popular” sea exclusivo de una clase social, hay que hacer una diferenciación entre el “sujeto popular<sup>1</sup>” y las prácticas populares, el interés de esta investigación es examinar lo popular en términos de prácticas, y de las que participan diferentes actores, independientemente de su posición económica, política o cultural.

Stavenhagen aborda la noción de dependencia económica, política y cultural en el marco de las nociones de sociedad civil y sociedad política, planteadas por Gramsci. De

---

<sup>1</sup> Sobre esta noción de *sujeto popular* ver más en “Los sectores populares en las ciudades latinoamericanas: la cuestión de la identidad”, de Luis Romero. Buenos Aires, 1987, mimeo.

acuerdo a este planteamiento, las prácticas asociadas a la cultura popular se generan en respuesta a esa institucionalidad presente en las formas de organizar a la sociedad. La sociedad política a la que se refiere Gramsci es el espacio de las instituciones públicas y que junto con la sociedad civil [esfera privada], son las que dan lugar al Estado (Gramsci, 1970: 290). Lo popular está dado por las prácticas que se dan por fuera de esa institucionalidad de la sociedad política, y que se afirmarían en la creación de una organización propia que responda a sus demandas.

Al ubicar otros aspectos que caractericen a lo popular, Stavenhagen explica que el lenguaje constituye un campo de fuerzas desde donde se organiza el sentido de lo popular: el uso del lenguaje constituye una forma de afirmación frente a una lengua oficial. En términos de Bourdieu, esto se puede explicar señalando que todo agente social desea el poder de nominación, puesto que el lenguaje no es sólo un instrumento de comunicación, sino que implica dominación en términos simbólicos (Bourdieu, 1985: 67). Este aspecto del lenguaje, es un tema fundamental para la constitución del proyecto de Radio Latacunga, en términos de un medio popular. Un pilar fundamental fue la programación en kichwa: “Jorge Guamán, a Quichua Indian who has participated in the radio project from the beginning, remembers thinking: How can an Indian imagine himself talking on the radio? My first surprise was to hear my own voice” (Jorge Guamán, en Cadaval, 1994: pág. 28). De este modo, el uso de la lengua kichwa frente al uso del castellano, en todas las radios existentes en ese entonces, se presenta como una herramienta para que el sector indígena impulse un proceso de organización, que más adelante se irá configurando como un proyecto de reivindicación étnica.

Con respecto a la influencia del pensamiento Gramsciano en la comprensión de la cultura popular, Néstor García Canclini ha planteado examinar cómo se ha impulsado la comprensión de unos procesos sociales, y, al mismo tiempo se ha impedido pensar sobre otras dimensiones presentes, que vayan más allá de una visión polar de clases (Canclini, 1985: 14-15). La propuesta de Canclini está dirigida a explicar las dimensiones simbólicas de la cultura por medio de una teoría social y política, en donde lo popular pueda ser comprendido en el marco de la posición que ocupan los sectores subalternos en un campo marcado por relaciones de poder.

La preocupación de Canclini es que una visión maniquea de la cultura popular deja por fuera el análisis de un nivel intermedio: “se descuida la red de intercambios, préstamos, condicionamientos recíprocos, entre las culturas de clases diferentes, las formaciones intermedias, destacadas por Cirese” (Canclini, 1985: 16 y 17). Este nivel intermedio puede comprenderse porque en el planteamiento que hace Gramsci de la hegemonía se entiende que es un proceso construido por relaciones en las que hay un consenso y en el que ambos actores resultan, de alguna manera, “beneficiados”

Al proponer este nivel intermedio, Canclini se muestra contrario a una visión deductivista o inductivista de los estudios a la cultura popular. A los enfoques deductivistas les reclama la sobredimensión que le dan a la acción de los dominadores, con lo cual queda una “conciencia popular” prácticamente anulada: hay un gran agente que posee el poder y unos efectos sobre quienes son parte de una cultura popular.

Estas corrientes, explica Canclini, son utilizadas en los estudios a los medios de comunicación masiva. Son aquellas visiones que miran a los mass media como los productores de una información destinada a unos consumidores sin capacidad de respuesta, es decir, se les niega a esos individuos la posibilidad de resignificar las producciones mediáticas. Aquí el problema es que “no se reconoce ninguna autonomía a las culturas populares, ni a la relación entre consumidores, objetos y espacio social” (Canclini, 1985: 19). En las producciones de Radio Latacunga, tanto indígenas, como Iglesia son parte de un proceso de consumo que les permite ir modelando su papel en la vida social, es decir, el espacio de la radio se presenta como un marco común que les permite a ambos negociar sus lógicas de acción.

Del otro lado, están los enfoques inductivistas. Si bien este enfoque retomaba el pensamiento de Gramsci en el sentido de otorgar “capacidad de replica y autonomía a las clases subalternas”, se cayó en un culturalismo antropológico y un populismo político. Enfoques que llevaron a identificar características aparentemente intrínsecas en las culturas populares y que constituirían una base para afirmarse frente al “otro” En esta corriente no se distingue entre una autorepresentación y los factores sociales en los que estaría inscrita dicha representación. Lo que hacen ambas perspectivas es elegir “objetos empíricos particulares o “concretos”, absolutizan sus rasgos inmediatos y aparentes, e infieren inductivamente —a partir de esos rasgos— el lugar social y el destino histórico de las

clases populares” (Canclini, 1985: 25). Sin embargo, hablar de características inmanentes en lo popular representa el riesgo de anular el sentido dinámico que encierra el proceso histórico en el que se desarrollan las culturas populares. Es decir, si se asume rasgos intrínsecos en los actores, no se podría examinar las continuidades, así como las rupturas por las que ha atravesado el sector indígena y la Iglesia. Y de manera particular, se debilita la posibilidad de examinar cómo desde la radio “se trabaja la identidad de los sectores populares, los intercambios y relaciones que se prescriben y legitiman y que, al hacerlo, van modelando las imágenes que como individuos y grupos van a tener de sí mismos en tanto sujetos de una cierta cultura y un cierto orden social” (Mata, 2006:288-289).

Al interrogarse sobre qué otros elementos deben tomarse en cuenta para alejarse de una visión dicotómica de la cultura popular, Jesús Martín Barbero, toma distancia de ese dualismo. El aporte de este autor es mirar una dimensión histórica:

Ve a lo popular como una continuidad dentro de un proceso histórico donde lo popular urbano constituye el "nuevo" espacio de lo popular. Y es allí donde los sectores populares ponen en juego esas tácticas a las que De Certeau hace referencia como medio para poder hacer frente a los procesos de masificación. Y es en lo masivo, sostiene Barbero en que lo popular encuentra su significación en las sociedades urbanas. Esa matriz que se materializa en lo masivo (Lobo y Álvarez, 1998: 1).

Las categorías de *estrategias y tácticas* son calificadas por Lobo y Álvarez como débiles, aseguran que las estrategias constituyen una *falsa conciencia* que ayudaría a que las tácticas sean utilizadas por una clase dominante; sin embargo, para Barbero las tácticas son las que permitirían a los sujetos resignificar lo que reciben. Barbero también se muestra crítico frente a las posturas románticas sobre lo popular, en una visión romántica hay un imaginario según el cual lo que viene del pueblo, es decir, la cultura, adquiere un estatus. “Este imaginario se consolida con la nueva ciencia: *folklore*, que percibe dos movimientos: el rural, cargado de oralidad, creencias y arte ingenuo; el urbano, territorio de escritura, secularización y arte definido” (Barbero citado por Espinal, 2008: 230).

El *pueblo* es, entonces, otro de los conceptos desde donde se comprende a lo popular. Y lo que le preocupa a Barbero es que desde un enfoque romántico el pueblo se convierte en una entidad no analizable. Asegura que hay un desconocimiento de su circularidad cultural y lo que ocurre es la negación de un “*proceso histórico de formación de lo popular y el sentido social de las diferencias culturales*: la exclusión, la complicidad,

la dominación y la impugnación” (Barbero, 2008: 22). La propuesta de Barbero, apunta entonces a ubicar la construcción de lo popular en un espacio marcado por tensiones y negociaciones entre actores que son fruto de un contexto socio-histórico. El papel que han desempeñado indígenas e Iglesia, en la conformación de la radio, en tanto un proyecto que se ha denominado como popular, no puede comprenderse al margen del sentido histórico que ha marcado a la provincia de Cotopaxi. Sentido caracterizado por una lucha de reivindicación étnica y cuyas banderas fueron la lucha por el agua, la tierra y la educación.

De esta manera, el objetivo es examinar en qué medida la cultura popular es un espacio creado por acuerdos y no sólo es el resultado de la imposición desde una clase dominante, es decir, en el sentido planteado por Gramsci, la hegemonía no es un concepto acabado, y depende de un adecuado balance entre fuerza y consentimiento. Entonces, lo popular debe comprenderse más allá de un espacio formado en respuesta o como alternativa a lo “oficial”, es decir, analizar también cómo lo que hay entre una clase subalterna y una clase dominante, son más bien relaciones de mutua constitución.

Estas relaciones son parte de un proceso, de ahí que la concepción de lo popular no deba caer en un reduccionismo que la idealice y que, según explica Canclini, la descontextualice (Canclini, 2004: 154). Al igual que Barbero plantea que una perspectiva reduccionista lo que hace es mostrar los “productos y esconder el proceso social que lo engendró, seleccionan los objetos, los movimientos que mejor se adaptan a los criterios estéticos de las élites, y eliminan los signos de pobreza y la historia contradictoria de luchas con la naturaleza y entre los hombres...” (Canclini, 2004: 154). Este enfoque a lo que apunta es a mirar en las prácticas que configuran una determinada concepción de lo popular.

Para Canclini los factores que están ligados este reduccionismo son los discursos políticos y nacionalistas, según los cuales para llevar adelante el proceso de construcción de la nación se debe desechar todo elemento conflictivo; pero, lo que hace es caer en un estilo metafísico de abordar la identidad. (Canclini, 2004: 155). A partir de estas concepciones el Estado adopta políticas ligadas al folklore:

Su política cultural consiste sobre todo en la promoción del folklore, concebido como archivo osificado y apolítico. Este folklore se constituye a veces en torno de un paquete de esencias prehispanicas, otras mezclando características indígenas con algunas formadas en la colonia o en las gestas de la independencia, en otros casos convirtiendo en matriz

histórica ciertos rasgos que distinguirían nuestra personalidad nacional de lo otro: lo foráneo, lo imperialista. (Canclini, 2004: 155)

Este enfoque sustancialista cae en una idealización del pasado y se muestra como un concepto acabado, lo cual causa desconocimiento del proceso del que es parte, y que como tal, se sigue reconfigurando. Para dejar de lado este enfoque Canclini plantea comprender los conceptos de *hegemonía, consumo y las formas propias de organización de los sectores populares y de resolución de sus necesidades*. Sobre la hegemonía plantea que es distinta de la dominación: es “un proceso de dirección política e ideológica en el que una clase o sector logra una apropiación preferencial de las instancias de poder en alianza con otras clases...”(Canclini, 2004: 158). De acuerdo a esta idea las clases subalternas son autónomas y lo que se establecen son alianzas, esto le otorga un carácter dinámico a la forma de comprender lo popular.

Al referirse al consumo, Canclini sostiene que “abarca los procesos sociales de apropiación de los productos, y por tanto, de lucha entre las clases por participar en la distribución y hacer presentes sus demandas en la planeación social” (Canclini, 2004:159). En términos similares, María Mata propone que el consumo viene a ser una operación “en la que se ponen en juego, complejamente, las necesidades, deseos y experiencias de los receptores empíricos, generando un verdadero sistema de adhesiones y rechazos” En suma, esta idea del consumo en lo que se constituye es en un espacio de luchas entre los diferentes sectores de la sociedad, y a través del cual se configuran las relaciones sociales.

Y a estos conceptos Canclini le suma *las formas propias de organización de los sectores populares y de resolución de sus necesidades*. Para Canclini “en la medida en que la hegemonía no es simple dominación, admite que las clases subalternas tengan sus propias instituciones (sindicatos, partidos) y redes de solidaridad” (Canclini, 2004: 159). Lo que se propone Canclini con estos conceptos es explicar cómo la cultura popular es un proceso en el que no se pueden encasillar a ciertos actores como los dominantes y a otros como los dominados. Lo que le interesa es analizar a lo popular como una dimensión que se constituye a partir de intereses y relaciones de poder en la que todos los actores obtienen algún beneficio que va constituyendo su identidad y su posición dentro de lo que Bourdieu denomina “campo de fuerzas” (Bourdieu, 2002:120).

Precisamente, esto puede explicarse por la relación, que según Canclini, se da entre hegemonía y consumo:

Sabemos que la burguesía, como propietaria de los medios de producción y circulación, tiene un papel decisivo en la organización material e ideológica de la vida popular. Pero, si pretende ejercer eficazmente su hegemonía, desde el momento de la producción debe incluir en los productos... no sólo sus intereses sectoriales, sino aquella parte de la cultura subalterna que vuelva a esos productos útiles y significativos para la mayoría. (Canclini, 2004: 160)

Entonces, las clases subalternas encuentran algo de útil en lo que se les ofrece y ahí radica la virtud de la hegemonía. Desde esta perspectiva lo que se valora son las dinámicas presentes en el campo de la cultura popular, tal como lo plantea Stavenhagen al señalar que “todo elemento cultural es el resultado de una dinámica social específica y responde a dinámicas colectivas... la cultura es un proceso colectivo de creación y recreación, es una herencia acumulada de generaciones anteriores, y es un conjunto de elementos dinámicos que pueden ser... aceptados, reinterpretados o rechazados, por grupos sociales diversos” (Stavenhagen, 1989: 295-296).

Este planteamiento de Stavenhagen puede contribuir a examinar el nivel intermedio del que habla Canclini, porque al caracterizarla como un proceso de creación y recreación se evidencia esa dimensión en tensión que está presente en la construcción de lo popular. Y para poder ubicar ese análisis, el autor propone cuestionar algunos problemas no resueltos en el punto de vista de las ciencias sociales. Uno de ellos es el que ubica a la cultura como aquella con rasgos distintivos propios, y “cierta congruencia interna, es decir que manifiesta un patrón identificable... así hoy en día se habla con frecuencia de la difusión de una cultura global o universal, en donde la humanidad entera participa de manera creciente en un conjunto de valores culturales” (Stavenhagen, 1989: 296). Este problema lo que provoca es un desconocimiento de las culturas locales en primacía de una cultura universal, la cual tendría la autoridad para dictar valores determinados. Dichos valores están más asociados a una dominación que a una hegemonía, que es en el marco de lo que se busca caracterizar a la cultura popular.

## 1.2 Los marcos sociales y la construcción de la memoria colectiva

Las propuestas teóricas que hasta aquí se han abordado plantean comprender a la cultura popular por fuera de una visión dicotómica, y más bien examinarla, en términos de Canclini: niveles intermedios en donde participan actores que se constituyen mutuamente. En la presente investigación, el interés es examinar los elementos que confluyen para que la radio se convierta en una instancia pública de interpelación y reconocimiento, entre Indígenas e Iglesia, y que tiene como elemento central a lo popular. Ahora bien, hay que analizar qué elementos participan de esa constitución recíproca. Para explorar dicho proceso se examinará (1) la noción de memoria colectiva y los marcos sociales (Mendoza, 2005), y (2) el planteamiento de María Cristina Mata, acerca de las radios y su identidad popular. Lo que interesa es, identificar las tensiones presentes en el campo de la memoria colectiva a la hora de abordar a la cultura popular.

Ana Ibarra propone que la memoria colectiva “se expresa y se recrea a partir de las creencias, los mitos, los ritos y los actos litúrgicos celebrados por un determinado grupo que los transmite de generación en generación” (Ibarra, 2005: 3). De acuerdo a esta definición la creación y recreación de los sentimientos religiosos y de júbilo o tristeza de la gente constituyen una fuente para que la memoria se convierta en generadora de identidades. Aquí la pregunta es a cargo de quién está la construcción de esa memoria colectiva que valora el ritual como su elemento constitutivo; y también interrogarse sobre qué rituales están ligados a la creación de una memoria colectiva. Este proceso estará marcado por las condiciones de un contexto socio-histórico y, por ende, sus características variarán, la autora plantea que “el contenido y el sentido de la memoria se modifican con el tiempo” (Ibarra, 2005: 5)

Al hablar sobre la memoria como un proceso colectivo, en el que se otorga valor a las creencias, se evidencia que la noción de grupo es fundamental para que la memoria pueda desarrollarse. Jorge Mendoza así lo plantea:

La memoria colectiva sostiene que es el significado de los acontecimientos por los que atraviesa un grupo o sociedad lo que al paso de los años se recordará. No se recuerda el dato, ni el hecho que pasó, que sí le importa a la historia, sino lo que para un grupo representó o representa tal acontecimiento, y los acontecimientos se fijan de alguna forma en puntos de apoyo que permiten su posterior recuperación. (Mendoza, 2005).

A esta afirmación, el autor propone la existencia de marcos sociales: el tiempo y el espacio como una vía para recuperar un acontecimiento. Desde esas nociones se va estableciendo la continuidad y significado de la memoria colectiva pues se constituyen en puntos de apoyo. El tiempo se expresa a través de fechas, las cuales son productos de acuerdos sociales y fomentan la generación de una identidad determinada. “Las fechas, entonces, son tiempos de la memoria que posibilitan que una sociedad se conciba con tradición, con pasado, con identidad, es decir, que se reconozca como tal” (Mendoza, 2005. 5).

En el marco social del espacio los grupos dejan sus huellas “al igual que el tiempo, el espacio contiene acontecimientos y construye recuerdos, puesto que es en los lugares donde las experiencias se guardan, sea en los rincones, en los parques, en los cafés o en cualquier otro sitio donde los grupos viven su realidad y allí dan significado a sus experiencias” (Mendoza, 2005: 6). Es decir, es configurado de acuerdo a las necesidades de cada grupo social y es en donde adquieren sentido sus vivencias.

En ese sentido, Pierre Nora menciona los “lugares de la memoria” para referirse a espacios con marcas. El autor afirma que “los lugares de la memoria son, en primer lugar, restos. La forma extrema donde subsiste una conciencia conmemorativa en una historia que la convoca porque la ignora...” (Nora, s/a: 7-8 citado en Micaela Corletta, s/a: 2) Entonces, un espacio puede constituirse en un terreno fundamental desde donde producir y consolidar nuevas identidades.

Además de estos dos marcos, comprendidos como puntos de apoyo para la constitución de la memoria, Mendoza señala que el marco central es el lenguaje, el cual constituye “un acuerdo social sobre la realidad, sobre cómo designarla, y dentro de éste se da la comprensión y la inteligibilidad del mundo, pero sobre la base de acuerdos colectivos” (Mendoza, 2005: 7). El lenguaje tiene un poder clasificatorio, y en razón de aquello es un marco fundamental para la memoria colectiva, ya que esa clasificación se da con base en acuerdos sociales, y en ese proceso se convierte en un mediatizador de la memoria: “A través del lenguaje interiorizamos la cultura y sus significados” (Mendoza, 2005: 7).

El autor propone examinar el lenguaje bajo la dimensión de la comunicación: “uno de los procesos a través del cual se mantiene la memoria colectiva es la comunicación” (Mendoza, 2005:8). Para este autor no son hechos los que se transmite, sino el significado

de ciertos eventos y que sean relevantes para un grupo social. En este proceso es fundamental notar que hay de por medio una interpretación y reconstrucción de significados, es decir, que no hay una versión dominante, sino visiones de un mismo evento y eso es lo que se comunica (Mendoza, 2005). De esta manera, la comunicación se constituye en un campo de expresión e interpretación: “La comunicación logra que el pasado esté en el presente o, más exactamente, que eventos significativos del pasado tengan significado en el presente” (Mendoza, 2005: 9).

Así, el lenguaje y la comunicación al ser una construcción social permite el recuerdo, a cada palabra le corresponde un sentido, lo cual a su vez va construyendo una memoria colectiva. El lenguaje, al ser una entidad que permanece concede que los recuerdos fluyan por él, y aunque los recuerdos cambien, el marco, fijo como es, permanece (Mendoza, 2005). Entonces, los marcos sociales del tiempo, espacio y lenguaje constituyen puntos fijos en donde lo frágil de una situación se apoya y se contiene para mantenerse como recuerdo (Mendoza, 2005). Constituyen categorías claves para modelar a la memoria colectiva.

El análisis de estos tres marcos lleva a plantear la relación entre memoria e identidad, aunque como bien aclara Julio de Zan, la memoria no es el único componente de la identidad (De Zan, 2008). La memoria, según propone Xerardo Pereiro, se constituye en un “terreno de lucha para la construcción de identidades e identificaciones. Por lo tanto, la memoria es un soporte de las identidades, y sin memoria no tendríamos identidad...es un campo de lucha ideológica en el cual batallan diferentes versiones de las identidades” (Pereiro, 2003:4).

La memoria se constituye en un espacio para la formación de identidades pues, según Pereiro, es un proceso histórico en el que la gente reconstruye su pasado para mantener y crear su propia identidad. A partir de una selección de hechos se da una reinterpretación acorde a las necesidades de una u otra identidad (Pereiro, 2003).

Al ser la memoria colectiva un campo para la construcción de las identidades habría que preguntarse desde donde se genera esa memoria y también su relación con el olvido. Precisamente, Julio de Zan cuestiona las políticas de la memoria y del olvido del siglo XIX: “ya no funcionan con respecto a las nuevas heridas que la memoria viva arrastra del siglo XX, uno de los más crueles y atroces de la historia occidental” (De Zan, 2008: 60). Los

usos selectivos de la memoria y el olvido son los que van a fijar las características de las identidades, así lo asegura Pereiro: “la presencia de la memoria puede consolidar y fortalecer las identidades; pero, también es cierto que su ausencia la fragmenta y la debilita. La memoria, bien sea feliz, incómoda o trágica, condiciona las identidades de un grupo humano” (Pereiro, 2003)

Mendoza al referirse a la relación entre memoria colectiva y olvido social, la caracteriza en términos de disputa. Y define al olvido social como una práctica recurrente de culturas como la mesoamericana y la griega, para conservar y legitimar un cierto poder. Es decir, en la búsqueda de un grupo por imponerse ante otro se recurre al olvido social y se presentan como los más viables para mantenerse en una posición privilegiada. (Mendoza, 2005). Se dan, entonces, usos selectivos del olvido ligados a unas políticas de imposición.

Mendoza plantea una diferenciación entre el olvido institucional y el olvido social. El primero es impuesto desde los grupos que dominan a las instituciones gubernamentales, eclesiásticas o académicas. Y cuando este olvido es asumido por la sociedad, se presenta la desmemoria y se transita en el camino del olvido social (Mendoza, 2005). Entonces, el olvido social es el resultado de una serie de relaciones sociales en las que un poder busca legitimarse. De acuerdo a Mendoza lo que se busca es silenciar sucesos importantes:

El olvido social puede definirse como la imposibilidad de evocar o expresar acontecimientos significativos que en algún momento ocuparon un sitio en la vida del grupo, sociedad o colectividad, pero, cuya comunicación se ve bloqueada o prohibida por entidades supragrupales” (Mendoza, 2005: 10).

Esta necesidad de imponer y crear una nueva memoria puede darse o porque no es adecuado dejar de lado ciertos eventos o porque no interesan al modelo social que se impulsa en un momento determinado. En esta misma línea están los cuestionamientos de Julio de Zan para quien “la política cultural de las élites dominantes, constructoras de los grandes Estados modernos, en ambos lados del atlántico, ha sido fundamentalmente una política de universalización, o de imposición de la memoria de los vencedores, de la borrado de sus propios crímenes...” (De Zan, 2008: 53). Para este autor la historia puede servir como un instrumento que ayude a las estrategias de manipulación de la memoria, es decir, escribir una historia que deseche aquellas situaciones que le son incómodas al poder

y que no le permiten la construcción de una identidad acorde a su proyecto. Sobre este punto es interesante la reflexión que promueve Judith Nieto al examinar los alcances y la conveniencia de la memoria para mantener vigente la historia propia, además analiza los peligros que provoca un olvido declarado, y más aún cuando éste es impuesto y no por voluntad propia (Nieto, 2006). “Se aspira a borrar del recuerdo individual y colectivo, a fin de atraer una ilusión más engañosa que real. Definida en un aquí y ahora donde *no ha sucedido nada, no ha quedado nada, todo se ha vuelto un pasado adueñado de la no recordación*” (Nieto, 2006: 83).

El peligro del olvido<sup>2</sup> tiene que ver con los usos selectivos que se haga de él y también a cargo de quién esté aquello. Además, hay circunstancias en las que su imposición no es posible. Esta reflexión sobre la memoria y su contraparte: el olvido, llevan a Nieto a plantear que el ejercicio de investigar sobre algo que ya sucedió es algo que va más allá de una actualización de recuerdos. “Se trata, como es sabido, de una labor difícil pues a los hallazgos hay que imprimirles una explicación con respecto al ¿por qué? Y ¿para qué? De cierta búsqueda, así como su pertinencia para el momento de una determinada pesquisa” (Nieto, 2006: 85). Es decir, la motivación para reconstruir la memoria está relacionada con la búsqueda por dar una respuesta a la construcción de una historia que ha intentado olvidar hechos que le son incómodos. La investigación de la memoria colectiva es un doble juego:

Los recuerdos colectivos e innovadores generan un nuevo pasado, nuevas áreas de consenso y nuevas áreas de reconciliación complejas; pero, también nuevas formas de conflicto dentro de una cultura y como resultado de todo ello un recuerdo colectivo de nuevo transformado (Strub, 1993: 120, citado en Nieto, 2006: 85).

Este ejercicio de la memoria conlleva una reelaboración de los significados respecto de hechos pasados, y sobre esta búsqueda Nieto menciona “que se vuelve al pasado porque allí está el comienzo de nuestra identidad” (Nieto, 2006: 86). Al examinar la memoria colectiva en términos de la construcción de una identidad colectiva, lleva a plantear su relación con la historia. Según Judith Nieto “para nadie es desconocido que pensar la memoria es pensar la historia, es remitirse a un pasado del cual aún están vivas sus huellas,

---

<sup>2</sup> Nieto cuestiona el caso colombiano porque una realidad cotidiana marcada por el conflicto y la violencia no permite que se pueda recurrir al olvido.

las cuales próximas como la piel, a diario nos recuerdan que algo ha sucedido, en una historia, en la nuestra que no merece olvidarse...” (Nieto, 2006: 82).

### **1.3 Las perspectivas de la Historia Social**

En este apartado, el objetivo es referirse a historia en términos de historia social. Para ello los aportes de Ibarra (2005), Rioux (1997) y La Capra (2004) serán la base de esta discusión teórica. Es importante mirar en la relación que se produce entre memoria e historia. Una historia que tiene como su objeto de estudio a la sociedad, por fuera de una visión centrada en las acciones desde instancias de poder “el Estado en las continuidades monárquicas y republicanas petrificó a la sociedad, a la economía, a la administración, a la lengua y, en consecuencia, a la memoria” (Ibarra, 2005: 10).

El examinar la historia social debe mostrar la necesidad de construir otra tipo de memoria, por fuera de aquellas creadas por el poder para legitimar su posición en un contexto determinado. En sus análisis Jean Pierre Rioux da cuenta del vacío que se percibe cuando se derrumban memorias construidas para dar confianza a una época histórica. “Una serie de tormentas habían arrasado con los modelos sobre los cuales se había mantenido la continuidad de la nación” (Rioux, 1997: 346 citado en Ana Ibarra, 2005: 10).

Otro de los elementos a tomarse en cuenta para relacionar la historia y memoria es desde la experiencia, “dado que lo que nosotros entendemos como experiencia es en realidad la memoria de la experiencia” (La Capra, 2004: 77 citado en Ana Ibarra, 2005: 16). La Capra además propone acercarse a la memoria a partir de revisar temas relacionados con la identidad. “Al hablar de identidad hay que ser conscientes de que hay identidades múltiples en cada individuo o colectividad, que se expresa con mayor o menor intensidad en determinadas circunstancias” (Ibarra, 2005: 16).

Así, según la propuesta de La Capra la memoria es una parte de la experiencia y entonces la compleja relación entre memoria e historia es parecida a la relación entre historia y experiencia: “estos conceptos no constituyen una oposición binaria, ni tampoco se diluyen entre sí” (Ibarra, 2005: 17). A La Capra le interesa explorar, a través de la

experiencia, la memoria y la identidad de los grupos no dominantes. De ahí que su reflexión esté centrada en la memoria intelectual y los afectos como fuentes para acercarse al pasado.

Por este interés es que a La Capra le parece importante el auge de la microhistoria y la historia oral, ya que constituyen esfuerzos por dar voz a los grupos no dominantes: “abre la posibilidad de penetrar en el mundo de los grupos subalternos y de conocer su visión de las cosas” (Ibarra, 2005: 12) El valor que La Capra le da a dichos enfoques es porque cree a partir de una mirada hacia las subjetividades y las representaciones se puede contribuir a identificar las características presentes en la identidad y la experiencia. De ahí su cuestionamiento a los historiadores, tal como lo señala Ibarra:

La Capra es consciente de que los historiadores están más interesados en los datos duros, y en información precisas sobre asuntos relacionados con la realidad material (económica, social o política), y que por lo mismo han visto con mucha reserva los temas relacionados con la psique y los afectos (Ibarra, 2005: 13).

La propuesta teórica de La Capra a través de su mirada a la *experiencia* va ligada con el problema de la identidad. Un tema que es transversal para la comprensión de la memoria y sus marcos sociales, así como de su contraparte: el olvido. Además, el análisis de la identidad va de la mano para la comprensión de la relación entre la historia y la memoria. Para mirar en esa relación Ibarra se pregunta hasta qué punto nuestra identidad tiene que ver con las experiencias que sólo podemos ubicar en el pasado. (Ibarra, 2005).

La necesidad de un pasado para configurar una identidad tiene que ver con la dimensión del hecho, por ejemplo, personas que de alguna manera estuvieron relacionadas con una época de dictadura, necesitarán de un esfuerzo especial “para poder situarse históricamente y reflexionar sobre su propia situacionalidad” (Ibarra, 2005: 16). Y, según el planteamiento de La Capra la vivencia de experiencias traumáticas no significa, necesariamente, que los involucrados no puedan superar o manejar las herencias del pasado. “El acercamiento de La Capra propone revisar los temas relacionados a la experiencia y a la identidad procurando evadir la idealización y la satanización con que habitualmente se han tratado este tipo de asuntos” (Ibarra, 2005: 16).

En el análisis que hace La Capra sobre la identidad propone diferenciarla de una “total fusión del individuo con aquellos otros que participan de la misma identidad. En todo eso hay muchos matices. Además, la identidad involucra modos de ser que van desde lo

que se ejecuta a lo que se imagina, lo virtual, lo deseado, lo que se ha conseguido normar y las aspiraciones utópicas” (Ibarra, 2005: 16). Adicional a esta diferenciación, La Capra cuestiona el papel de los historiadores, de quienes subraya que “su preocupación por la memoria tiene que ver más con una guerra entre culturas que con el tema de la identidad que debería ser crucial para la memoria” (Ibarra, 2005: 17). Con este cuestionamiento, La Capra expresa su verdadera preocupación por el tema de la identidad y su relación con la memoria, además interpela a los historiadores a que redefinan su papel en la construcción de la memoria colectiva y de la identidad:

En realidad lo que están haciendo los historiadores es llevar a cabo *sus propias políticas de identidad* a la hora que buscan identificarse como historiadores cuyos métodos impecablemente “objetivos, iluminadores y racionales” contrastan con las motivaciones políticas de aquellos que buscan hacerse de un *capital simbólico* y que son justamente su objeto de estudio. (La Capra: 2004: 66 citado en Ibarra, 2005: 17)

Entonces, la crítica de La Capra hacia los historiadores está dirigida a su posición política que no les permitiría ver lo complejo que hay en las identidades. Al redefinir su papel el historiador puede facilitar una memoria acertada de un pasado que, consecuentemente, les permita definir su identidad. Tal cosa es viable ya que según Ibarra “la memoria es la experiencia de un grupo y, por lo tanto, tiene que ver con la manera en que el grupo se relaciona con su pasado y lo lleva con su presente y su futuro” (Ibarra, 2005: 18).

En esta línea también se encuentran los planteamientos de Pereiro quien destaca el papel del historiador:

A la construcción y también la invención de la identidad colectiva contribuyen de alguna manera los historiadores y los eruditos locales, que prestan atención a uno u otro período históricos desde un punto de vista lejano de una historia única y con mayúsculas. Por el contrario, dentro de una cultura las circunstancias y necesidades de la época en la que se inscribe se convierten en parte de la historia, tanto como los episodios narrados y las personas descritas (Pereiro, 2003: 3).

La manera, entonces, de acercarse a la historia tiene efectos directos en la configuración de la memoria, y por ende de la identidad. Pereiro agrega que “la historia es un recurso cultural y una estrategia de construcción de identidades, y en su utilización como recurso, el pasado se reactualiza buscando un sentido social al presente, construido sobre la diferencia entre el nosotros y los otros, entre el yo y el otro” (Pereiro, 2003: 3). Tanto para La Capra

como para Pereiro es central el papel de la historia en la configuración de las identidades: la manera en que se acerque a la memoria va a determinar las características de dichas identidades. Además, coinciden en lo complejo de situar al pasado:

Este ejercicio de acudir a los tiempos pasados representa la expresión de una cultura en la cual muchas veces el individuo se confunde con el grupo y el pasado representa un modelo moral y cultural en una única entidad cohesionada (Azcona, 1984: s/p citado en Pereiro, 2003: 3).

Sin embargo, aunque el papel del historiador es fundamental, es necesario notar que la relación entre memoria e historia es dialéctica. En *Memoria e Historicidad* Vincent de Gaulejac plantea que:

La memoria está allí para recordarle a los hombres, uno por uno o como parte de un conjunto, que no son ni totalmente impotentes ni omnipotentes cuando se trata de ejercer una acción sobre su historia. Pese a verse de alguna manera “rebasados” por la historia, no son un juguete pasivo sometido a los caprichos de los acontecimientos pasados (De Gaulejac, 2002: 38).

Es decir, si bien el impulso que pueda dar el trabajo de un historiador para recuperar la memoria y, a partir de aquello modelar una determinada identidad, es central, también hay que analizar el papel del sujeto, pensándolo por fuera de una entidad colectiva. “El sujeto se afirma mediante su capacidad para construir su propia versión de la historia, entre la historia transmitida y la historia vivida” (De Gaulejac, 2002: 39). Pero este planteamiento trae al análisis el debate sobre la primacía de la memoria individual sobre la memoria colectiva, propuesto por Ricoeur.

De acuerdo a Ricoeur si bien la memoria individual presenta características importantes, le parece difícil no recurrir a la noción de *memoria colectiva*. Al respecto sostiene que:

El primer hecho, el más importante, consiste en que uno no recuerda solo, sino con ayuda de los recuerdos de otro. Además, nuestros presuntos recuerdos muy a menudo se han tomado prestados de los relatos contados por otro. Por último, uno de los aspectos principales quizá consista en que nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos, que a su vez son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de los acontecimientos destacados de los que dependió el curso de la historia de los grupos a los que pertenecemos (Ricoeur, 1999: 17).

Aunque estos presupuestos no significan para Ricoeur la existencia de un sujeto colectivo de la memoria colectiva que se haga cargo del carácter propio de los recuerdos. Es decir, a

la idea de memoria colectiva se le atribuye el sentido de *concepto operativo* desprovisto de toda dimensión originaria (Ricoeur, 1999).

Respecto de la primacía de la memoria individual o colectiva, Mendoza plantea que la idea de grupo constituye un punto de apoyo para que la memoria pueda desarrollarse. “Lo que se denomina memoria individual no es más que un punto de vista dentro del grupo, y es éste el que otorga los elementos con los cuales reconocer y significar lo que hay que recordar o mantener en la memoria” (Mendoza 2005: 2-3). Hay que notar que esta diferenciación de la primacía de lo individual respecto de lo colectivo, no toma en cuenta los aspectos fenomenológicos a los que se refiere Ricoeur.

En esa perspectiva la noción de memoria colectiva es comprendida como un proceso social experimentado en grupo. “La memoria individual breva de la memoria colectiva y de los productos culturales, como el lenguaje, lo cual puede advertirse en el caso presuntamente prototípico de memoria individual: el recuerdo a solas” (Mendoza, 2005: 3). Tratar de comprender la primacía de la memoria individual o colectiva lleva a plantear también cuál es el sentido de las identidades individuales o colectivas, es decir examinar si es un proceso de mutua constitución. Dichas nociones pueden ser analizadas a partir de los marcos sociales planteados por Mendoza: tiempo, espacio y lenguaje. Y a la hora de problematizar las identidades que se construyen en la reconstrucción de la memoria colectiva será central el papel del historiador y la posición política que asuma ante situaciones de tensión entre la memoria y el olvido.

En suma, cada uno de estos aspectos sobre la cultura popular, la memoria colectiva y la historia social pretenden identificar los procesos que ocurren en la radio como esa instancia en la que se visibilizan las demandas de los actores involucrados (indígenas e Iglesia Católica). En la presente investigación tales relaciones se examinan en términos de *interpelación y reconocimiento*, y son las que han ido caracterizando al proyecto de Radio Latacunga como popular. Para reconocer dichos procesos el siguiente capítulo realiza una contextualización socio-histórica que permitirá comprender el proceso constitutivo de ese medio de comunicación.

## CAPÍTULO II

### **PROCESOS ORGANIZATIVOS EN EL CONTEXTO DE LA IGLESIA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN**

El objetivo del presente capítulo es analizar las condiciones socio-históricas que dieron lugar a la fundación de Radio Latacunga, ubicada en la provincia de Cotopaxi. Lo que se pretende es ubicar las características más relevantes del contexto en el que surge la radio, es decir, examinar los actores y procesos que configuraron su nacimiento. A partir de lo analizado en el capítulo uno, lo que interesa destacar es que este medio de comunicación surge en un escenario marcado por una fuerte conflictividad social, y del que es importante evidenciar la relación entre el sector indígena y la Iglesia Católica. La finalidad es mostrar el entorno que lleva a la radio a convertirse en una “instancia pública de interpelación y reconocimiento” (Mata, 2006: 288) en la que los actores centrales fueron, por una parte, los indígenas como un elemento económicamente explotado, políticamente subordinado y culturalmente oprimido (Almeida, 1996). Y, por otro parte, la Iglesia Católica, que influenciada por los presupuestos de la Teología de la Liberación, se ve abocada a redefinir su accionar, y encuentra en la radio un medio importante para impulsar sus objetivos evangelizadores.

Para ello en una primera parte se ubicarán los aspectos socio-económicos más relevantes, ocurridos en el siglo XX, tanto a nivel latinoamericano, como en el Ecuador. Será importante examinar el surgimiento, en los años 50, de la teoría de la dependencia: sus principales líneas de reflexión y los debates que influyeron en la región Latinoamericana, así como en el ámbito local. La finalidad es resaltar que el proceso de formación de la sociedad ecuatoriana, y de manera particular, del sector indígena, “ha respondido a la acumulación capitalista mundial y la integración de esta población al sistema imperante” (Ibarra, 1992:54). Es decir, mirar la dinámica interna del proceso ecuatoriano y, a su vez, cómo ésta se inserta en procesos más amplios.

El hecho que interesa resaltar es la lucha por la reapropiación de la tierra por parte del sector indígena, situación en común con la Iglesia Católica, quien apoyaba una reforma agraria. Reforma, que si bien apuntaba a desmovilizar a los indígenas y campesinos,

también recibió el apoyo de ese sector que aspiraba a mejorar sus condiciones de vida. De esta manera, en Cotopaxi se generaron condiciones para que los indígenas kichwas, con el acompañamiento de la Iglesia Católica, advirtieran la necesidad de un medio de comunicación social que sirva de plataforma para que sus demandas sean visibilizadas.

En este escenario, emerge la Teología de la Liberación (TL). Sobre este punto habrá que identificar sus características más relevantes en lo teológico, lo eclesial, lo social, y lo político (Silva, 2009). Además, se profundizará en su influencia sobre el papel de los medios de comunicación social. Examinar el discurso de la TL permitirá examinar el papel de otro de los actores fundamentales en este proceso: la Iglesia Católica.

En suma, el propósito es evidenciar las circunstancias económicas, políticas y culturales más relevantes, y en las que sus protagonistas centrales fueron los indígenas kichwas y la Iglesia Católica, influenciada por los planteamientos de la Teología de la Liberación. La finalidad es analizar la construcción de la cultura popular a partir de mirar en las relaciones establecidas entre ambos actores, y que los llevaron a movilizarse para constituir un proyecto comunicacional. Un proceso en el que ambos tuvieron que ajustar sus lógicas de acción, y en donde la radio se constituyó en esa instancia de expresión y negociación de sus intereses: en el caso del sector indígena un proyecto de reivindicación étnica; y, en el caso de la Iglesia Católica, redefinir su papel en la sociedad como esa institución que acompañe a los “excluidos” del discurso de la TL.

## **2.1 Capitalismo vs. Estructuras coloniales: el camino hacia la organización.**

Un análisis que permita comprender la dinámica en la que estaba envuelto el sector indígena, así como la Iglesia Católica, deberá tomar en cuenta su lógica externa de funcionamiento, así como sus aspectos internos. Es decir, en el contexto de la implementación del capitalismo, el carácter dependiente de la economía nacional y sus consecuentes efectos sociales y políticos, se puede explicar por el colonialismo que afectó a la estructura de todos los pueblos latinoamericanos. Tal situación trastocó sus modalidades organizativas, y los llevó a ser parte de un capitalismo en condiciones disímiles:

Al ahondar sus causas, además de ubicar su principal constricción en el carácter de la división internacional del trabajo en que se encuentran entrapadas históricamente las sociedades latinoamericanas, se ha identificado la existencia de formas de producción social de tipo tradicional en su interior las que han sido concebidas equivocadamente como uno de los obstáculos fundamentales a su desarrollo capitalista y definitiva consolidación (Ibarra, 1992: 11).

La articulación de los pueblos latinoamericanos al nuevo sistema económico mundial se produjo de manera violenta al haber sido afectado su nivel organizativo, aunque sus características variaron de acuerdo al país, un elemento persistente fue una situación de explotación, en el caso ecuatoriano “siendo las condiciones en que se desenvuelven los grupos indígenas cada vez más deficitarias, en la medida que se ubican mayoritariamente en la periferia de los centros dinámicos de la “vida nacional”, ámbito al cual llegó escasamente el beneficio de la modernidad” (Ibarra, 1992: 14). Aspecto que explica las particularidades propias de la lucha campesina, a lo largo de Latinoamérica<sup>3</sup>.

La agricultura en Latinoamérica presentó un crecimiento notable que permitió a los salarios rurales recobrar lo perdido en la crisis del 29; sin embargo, esta reactivación no representó en realidad un salto cualitativo en el desarrollo de las fuerzas productivas, fue más bien la reactivación de un viejo modelo de crecimiento, excepto el caso de México, en donde el incremento de la producción agrícola de 1940 a 1945 se debe en su mayor parte al incremento de la productividad, y esto en razón de que era el único país en el que ya se había implementado una reforma agraria (Cueva, 1977).

En Ecuador, tras la caída en la demanda del cacao en el año de 1920, eventualmente disminuyeron las importaciones, y “el resultado fue que cobró fuerza un proceso muy incipiente de industrialización que; sin embargo, tuvo un alcance modesto en comparación con procesos similares en países como Argentina o Brasil...” (Espinosa, 2010: 603). Tras el declive de las exportaciones de cacao, la economía ecuatoriana toma un nuevo impulso a través del auge bananero, que generó importantes repercusiones en las décadas de los años

---

<sup>3</sup> Al examinar las particularidades en el campo económico, su configuración en Latinoamérica fue un proceso que inició con gran auge en la década de los años 40: el primero en reactivarse fue el sector agrario, “entre 1942 y 1962 el volumen de su producción aumenta en un 80%, con un ritmo promedio anual del 2.6%” (Cueva, 1977: 184). Así, en países como Brasil, México, Ecuador o los de Centroamérica se produjo una reactivación en el sector agroexportador.

50 y 60. El Estado, a través del Banco de Fomento, prestó dinero a intereses favorables para el cultivo de esta fruta que ocasionó una verdadera fiebre del banano, particularmente en El Oro y Santo Domingo de los Tsáchilas” (Espinosa, 2010: 628). Uno de los principales efectos de este auge bananero fue el crecimiento poblacional<sup>4</sup>, y algunas de sus implicaciones, según explica el historiador Carlos Espinosa, fueron la masificación de la política, una urbanización acelerada, fortalecimiento del mercado interno y una incipiente cultura de masas:

Así pues, el proceso de urbanización se manifiesta en el crecimiento de todas las ciudades, grandes, pequeñas e intermedias, y, pese a su carácter discontinuo y heterogéneo, es un factor que permite explicar el desarrollo urbano del Ecuador y la modificación de la concentración de la población entre las áreas urbanas y las áreas rurales (Enciclopedia del Ecuador, 1999: 155).

Un hecho que acompaña a de dicho proceso es la migración obligada de los campesinos y campesinas, que debieron abandonar sus tierras. En Ecuador, “la expulsión de campesinos del sector rural es otra de las razones que explican la modificación de la concentración espacial de la población a nivel nacional y, particularmente, la disminución relativa experimentada por la población en el sector rural” (Enciclopedia del Ecuador, 1999: 156). Lo que se produjo fue un fenómeno en el que los hijos de las mujeres campesinas, no pudieron quedarse en su lugar de nacimiento, sino que acabaron por ser expulsados del sector rural. Hecho que estuvo vinculado a la falta de recursos, en especial la tierra (Enciclopedia del Ecuador, 1999). Los lugares preferidos para migrar de los indígenas de provincias como Chimborazo o Cotopaxi, estaban en la costa ecuatoriana, por el auge bananero.

El fenómeno que se produce es una homologación, de los sectores indígenas y campesinos de la costa y sierra ecuatoriana, “bajo múltiples modalidades, en diferentes sistemas de explotación económica regional, subordinándose a estructuras políticas locales que, de hecho, se convirtieron en los espacios concretos de la tensión social” (Almeida, 1996: 168). Estas condiciones de marginalidad en las que vivía el sector indígena se reproducían, aunque con las especificidades propias de cada país, en los distintos pueblos de Latinoamérica. Si bien lo que predominó, hasta inicios de la década de los años 50, fue “un patrón de desarrollo caracterizado por la ampliación del empleo y el incremento real,

---

<sup>4</sup> La población pasó de 3 millones en 1950 a 4.2 millones en 1960. (Espinosa, 2010: 629)

aunque muy modesto, de los salarios, factores que contribuyeron a la expansión del mercado interior...Prebisch no tardará en constatar, con asombro, que el valor per cápita de las exportaciones latinoamericanas<sup>5</sup> había sido bastante más elevado en 1929 que en 1960” (Cueva, 1977: 190-191). El aparente proceso de desarrollo que se había generado en los países latinoamericanos no fue, a decir de Agustín Cueva, más que una quimera:

La economía latinoamericana no logró desarrollar un mecanismo autónomo<sup>6</sup> de acumulación, puesto que ésta siguió dependiendo en última instancia de la dinámica del sector primario exportador y de sus avatares en el mercado internacional. Y la industrialización se desarrolló *por arriba*, en lugar de comenzar por los cimientos. Pese a todos los avances logrados en este período, es evidente que el sector productor de bienes de producción siguió siendo el pariente pobre del proceso, su raquitismo puso a toda la industrialización a merced de la capacidad de importar maquinaria y equipos e impidió que se realizara una acumulación tecnológica realmente significativa (Cueva, 1977: 193).

Lo que se produce es la desaceleración del proceso de industrialización y los efectos del deterioro se trasladaron de la burguesía local a los sectores populares, lo cual se evidenció en el decrecimiento de los salarios (Cueva, 1977). Es decir, este período en el que se buscó impulsar el modelo agroexportador en Ecuador, no benefició a los sectores mayoritarios de la población, sino que terminó con efectos negativos sobre las condiciones de vida de los trabajadores, y que se manifestó en la disminución de su poder adquisitivo. Estos aspectos del contexto latinoamericano, y que constituían los resultados de los experimentos económicos impulsados por el sistema capitalista, expresaban el menoscabo que tuvieron que enfrentar amplios sectores de las sociedades latinoamericanas. Características que permiten comprender la formación de lo popular como el resultado de un proceso histórico y en el que deben tomarse en cuenta el sentido social de las diferencias culturales (Barbero, s/a). Es decir, de lo que se trata, es examinar la construcción del *pueblo* en un campo

---

<sup>5</sup> Lo que ocurrió fue un proceso de desaceleración del ritmo de la industrialización en países como Argentina, Chile y Uruguay, y que en el Brasil se mantuvo hasta 1962.

<sup>6</sup> Además, la dependencia de América Latina se expresó en otras áreas: tras la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos se consolidó como una potencia en el sistema capitalista, de ahí que extendiera su poderío a través del control del petróleo, la minería y, principalmente, en la industria y el sector financiero. El capital norteamericano pasó a controlar la economía latinoamericana, con lo cual se sella una nueva fase de dependencia. (Cueva, 1977). Este intervencionismo de los EEUU fue distinto a lo largo de todo el continente, “mientras que en la Cuenca del Caribe ésta se expresó mayormente en el terreno militar, en Suramérica se manifestó por la vía económica como elemento privilegiado” (Rojas y Solís, 1988: 22).

marcado por las relaciones entre diferentes actores, y que de ninguna manera constituye una consecuencia mecánica.

La desestructuración de los sistemas de organización tradicional, existentes previo a la colonización, y que no pudieron ser reorganizados tras la independencia y la época republicana marcaron relaciones disímiles del Ecuador con el capital internacional:

La formación económica social ecuatoriana ha ido evolucionando como estructura dependiente y subordinada al desarrollo del capitalismo mundial. A la fase colonizadora y de instauración de la república le sucedió un período sujeto a los vaivenes del modelo agroexportador dependiente del mercado mundial, en contradicción con el sistema hacendatario tradicional. Las comunidades indígenas, entrampadas en estas determinaciones, quedan como formas precapitalistas (Ibarra, 1992: 58).

En este escenario, en Latinoamérica toman fuerza las condiciones para la organización social, sobre todo en los sectores indígenas, al ser los más afectados por los experimentos de industrialización que se desarrollaban en Latinoamérica. En nuestro país, el Partido Comunista impulsa la creación de la Federación de Indios del Ecuador (FEI), el 6 de Agosto de 1944. Organización que, de acuerdo al dirigente indígena Miguel Guatemal, fue importante, a pesar de ciertas limitantes:

Su objetivo fue el establecimiento de organizaciones sindicales en el campo, que si bien planteaban las luchas por los derechos de nuestras comunidades, no incorporaban de manera integral la lucha por el respeto a nuestra identidad y la defensa de nuestra cultura como nacionalidades y pueblos. Las corrientes socialistas jugaron un papel importante en la resistencia y el impulso a las organizaciones en el campo; pero, tal vez su principal limitación fue que no pudieron formular un proyecto político desde las nacionalidades y los pueblos indígenas (Guatemal, 2006: 8).

A pesar de estas limitantes, la creación de la FEI marca un primer momento de lo que será el nacimiento de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986. Son una serie de condiciones en latinoamericana y a nivel nacional las que establecen las bases para el impulso de organizaciones de los sectores indígenas que más adelante, se convertirán en actores de la escena política nacional. Precisamente los fines que impulsaba la FEI estaban dirigidos a mejorar las condiciones de vida de la mayoría de la población: (a) Realizar la emancipación económica de los indios ecuatorianos; (b) Elevar su nivel cultural y moral, conservando lo bueno de sus costumbres

e instituciones; (c) Contribuir a la realización de la Unidad Nacional; y (d) Establecer vínculos de solidaridad con todos los indios americanos (Estatutos FEI, 1945). En esa línea los principales objetivos que se discutieron en el Segundo Congreso, realizado en febrero de 1946, fueron “Discuss the activities of the federation; receive a report on the National Assembly from Paredes; gather reports from local communities; critique legislation, including the comunas law, the Labor Code, and minimum salary regulations for agricultural workers...” (Becker, 2008: 97). Además, la FEI impulsaba la creación de escuelas, el establecimiento de clases de entrenamiento para mejorar la producción agrícola, y la formación de enfermeras y parteras (Becker, 2008).

El accionar de la FEI puede comprenderse en la línea planteada por Canclini respecto de un nivel intermedio, y en donde señala el concepto de *consumo* para referirse a los procesos sociales caracterizados por luchas entre las clases y que buscan participar en la distribución y hacer efectivas sus demandas en la planificación social (Canclini, 2004). Además, otro de los conceptos que propone es respecto de las formas propias de organización de los sectores populares y de resolución de necesidades. Es decir, a través de la fundación de escuelas, capacitaciones agrícolas las clases subalternas generan sus propias instituciones y redes de solidaridad (Canclini, 2004).

En el caso de la provincia de Cotopaxi, la FEI contribuyó para que un “sector de dirigentes comunitarios avance en su proceso de formación política (aunque cargada de cierto dogmatismo). La FEI aplicaba en Zumbahua una política de sindicalismo agrario que pretendía construir una zona de refugio insurgente” (Guerrero Arias, 1993:44). De esta manera las *redes de solidaridad* (Canclini, 2004) se constituyeron también a través de una formación política para que los indígenas respondan a la problemática vigente en aquel entonces.

En las condiciones de marginalidad por las que atravesaba el sector indígena, la Iglesia Católica fue parte de esa situación de dominación. Desde la época colonial dicha institución había sido parte del aparato estatal y tenía a su cargo tareas específicas de control hacia los indígenas:

La burocracia eclesiástica no solo tenía a su cargo la evangelización de las masas indígenas y la función educativa de los colonizadores, sino que, al imponer su cosmovisión de la *cristiandad* como horizonte ideológico, fundamentaba el “derecho de conquista” y consolidaba las relaciones de explotación imperantes. Junto a esto, la Iglesia fue adquiriendo cada vez

mayor poder económico, hasta transformarse en el primer terrateniente de la Audiencia (Ayala Mora, 2008: 18).

La complicidad entre el Estado y la Iglesia si bien cambió con la Revolución Liberal en 1895, en donde se planteó la libertad de conciencia y se produjo la separación de ambas instituciones; sin embargo, la relación de la Iglesia con los sectores indígenas, tuvo un punto de giro a partir de los presupuestos formulados por el Concilio Vaticano II<sup>7</sup>. Y es que al continuar como parte de un sistema de explotación, para la cosmovisión indígena fue cuestionable el discurso de la Iglesia, pues ese ejercicio de dominación en su contra, en pleno siglo XX, contradecía lo que se proclamaba en las ceremonias litúrgicas. Esa institución formaba parte de una trilogía local para el ejercicio del poder: hacendado, cura, teniente (Guerrero Arias, 1993). Trilogía que con la influencia de los presupuestos de la Teología de la Liberación y la radicalización de la lucha por la tierra se verá obligada a reformular su accionar.

## **2.2 La recuperación de la tierra en el contexto de la teoría de la dependencia**

En este escenario marcado por “los vaivenes del modelo agroexportador dependiente del mercado mundial, en contradicción con el sistema hacendatario tradicional” (Ibarra, 1992: 58) lo que sucedió es que el sector indígena quedó entrampado por estas determinaciones como formas precapitalistas. Lo que ocurrió es que debido a las condiciones de subdesarrollo y dependencia del movimiento general del capitalismo monopolístico, la serie de cambios políticos y económicos, además de la crisis del modelo agroexportador, se abonaron las condiciones para buscar transformar la estructura agraria tradicional, caracterizada por relaciones sociales de producción desiguales, y a la que se encontraba ligada la mayoría de la población indígena en Ecuador (Ibarra, 1992).

Precisamente, en este contexto, en el que se instaba a abandonar formas de acumulación tradicional, emerge la denominada teoría de la dependencia, cuyo lugar de debate sería la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), a partir de

---

<sup>7</sup> El Concilio Vaticano II fue una asamblea convocada por la Iglesia Católica y en donde se reformuló el papel de dicha Institución en la Sociedad. Se realizó el 25 de enero de 1959.

la década de los años 50. De acuerdo a la CEPAL “la economía mundial se encuentra organizada por dos polos, el centro y la periferia. La estructura de los dos polos se encuentra diferenciada por: (1) Centro: Estructura homogénea y diversificada; y (2) Periferia: Estructura heterogénea y especializada” (Ortegón, s/a: 4-5). A través de dicha propuesta se busca que los países ubicados en la periferia accedan a un nuevo esquema de desarrollo. El enfoque cepalino cuestionaba el modelo vigente y según el cual los países ubicados en el “centro” se constituyen en exportadores de bienes industriales y los periféricos de materias primas. Tal situación a lo que conduce es a un limitado crecimiento de los países ubicados en la periferia:

Esta condición del comercio internacional, determina que los países periféricos se verán en permanentes dificultades, ya que tienden a mantener déficits comerciales. La CEPAL propone un nuevo esquema, el desarrollo hacia dentro, caracterizado porque el dinamismo de la economía se encuentra en la ampliación de la base industrial dirigido al mercado interno (Ortegón, s/a: 6).

Así, la propuesta para que las economías ubicadas en la periferia se desarrollen fue impulsar el proceso denominado “sustitución de importaciones”, lo cual implicaba una participación activa del Estado<sup>8</sup>. Lo que indicaba la CEPAL, era que el Estado Ecuatoriano<sup>9</sup> debía utilizar los réditos del auge bananero para diversificar la economía mediante el fomento de la industria nacional. Uno de los aspectos que resalta en los gobiernos en este período es un “cierto consenso cepalista de que era necesario fomentar la incipiente industria del país, y que al Estado<sup>10</sup> le correspondía cumplir un papel clave en la diversificación<sup>11</sup> de las actividades productivas” (Espinosa, 2010: 624).

---

<sup>8</sup> Sin embargo, en la década de los años 60 se produce una crisis económica en América Latina “de producción y de acumulación, que se manifiesta por la incapacidad de importar los bienes intermedios y por las restricciones para realizar la producción. Esta crisis se da porque la sustitución de importaciones se llevó a cabo con base en la demanda de bienes de consumo preexistente y un mercado interno estrecho, por lo que la producción de bienes de capital se restringe” (Ortegón, s/a: 6) A lo cual se suma las dictaduras militares de los años 60 que provocan una crisis en el modelo propuesto por la CEPAL.

<sup>9</sup> Uno de los primeros gobiernos en acoger dichas sugerencias fue el presidido por Galo Plaza Lasso

<sup>10</sup> Por ejemplo, durante el mandato de Camilo Ponce Enríquez, en 1957 se expidió la Ley de Fomento Industrial, con el fin de impulsar el modelo de la sustitución de importaciones.

<sup>11</sup> Las medidas tendientes a la mejora del sector industrial fueron apoyadas tanto por la élite hacendada quiteña, quienes desde la época de la revolución Juliana habían respaldado dicha propuesta; y por los agro-exportadores de la costa, ya que el modelo implicaba el amparo estatal al sector bananero de la costa y que estaba dinamizando la economía nacional (Espinosa, 2010).

Pero estos aparentes consensos por generar una política económica vinculada a la CEPAL, causaron una serie de diferencias en el campo político. Lo que ocurrió es que se enfrentaron dos proyectos económicos que no eran necesariamente incompatibles: (1) uno abanderado por las élites, que aceptaba la sustitución de importaciones; pero, se mostraba cerrado a los cambios en la tenencia de la tierra; y (2) otro impulsado por sectores de clase media, que buscaban no solo la industrialización, sino la reforma agraria y la nacionalización de las inversiones extranjeras (Espinosa, 2010).

En este objetivo por promover un nuevo modelo de desarrollo, se hacía urgente una reforma agraria, pues “era el campo donde se concentraban las formas de producción tradicionales que impedían el desarrollo y donde el riesgo de sublevación indígena era más evidente” (Ibarra, 1992:60). Es así que se impulsó una reforma agraria, la cual se produjo a través de una junta militar<sup>12</sup> en 1964; reforma<sup>13</sup> que se dio en el marco de la denominada “Alianza para el Progreso” impulsada por el Gobierno norteamericano y cuyo fin era impedir revoluciones izquierdistas, al modo de la revolución cubana ocurrida en 1959.

A diferencia de la sustitución de importaciones, la reforma agraria encontró mayores resistencias, y cuando fue implementada en el año de 1964 se encontró con la oposición de las élites de la Sierra: “Los hacendados serranos no estaban dispuestos a ceder sus propiedades en parte porque estas se hicieron más rentables gracias al giro de la ganadería lechera. Sin embargo, fue precisamente la pérdida de interés de los peones residentes o huasipungueros la que hizo que los hacendados finalmente aceptaran ciertos cambios en la tierra” (Espinosa, 2010: 625).

Para impulsar los cambios en la tenencia de la tierra se creó el Instituto de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), en el año de 1964. Organismo que tenía como misión redistribuir a los campesinos las 77 haciendas en manos del Estado, y la expropiación de tierras improductivas (Espinosa, 2010). Sin embargo, este primer intento de reforma agraria, no obtuvo resultados radicales, aunque dejó rastro en las zonas rurales:

---

<sup>12</sup>Esta junta retomó la tradición juliana del reformismo militar y buscó realizar cambios considerados imprescindibles en el país como la reforma agraria y el aceleramiento de la industrialización. Los militares de esta junta tenían cercanía con el gobierno estadounidense por la asistencia que recibían del Pentágono (Espinosa, 2010).

<sup>13</sup>En 1954 había 20 mil familias de huasipungueros en el país. Situación que fue cuestionada desde distintos sectores, entre ellos el informe de la CEPAL de 1954 llamó la atención al Ecuador por la inequidad en la distribución de la tierra (Espinosa, 2010).

Para 1969 unas 25 mil familias campesinas habían recibido tierras de la reforma agraria y 10 mil de la colonización, aproximadamente la mitad de lo previsto. La extinción del huasipungo fue sin duda el aspecto más exitoso de la reforma agraria, ya que cerca del 80% de los huasipungueros de las haciendas obtuvieron parcelas propias, en algunos casos pagando y en otros gratuitamente. Si bien estos cambios decepcionaron a muchos exponentes de la reforma agraria que esperaban el desmantelamiento del régimen hacendatario, si contribuyeron a erosionar a la hacienda tradicional, acelerando la desintegración de algunas haciendas ineficientes y la consolidación de haciendas modernas más compactas según el caso (Espinosa, 2010: 644-645).

Dicha reforma agraria lo que tenía de trasfondo eran intereses modernizantes a través de un cambio en la estructura agraria “...años antes de la reforma agraria, algunos sectores terratenientes, fundamentalmente la fracción modernizante más avanzada vinculada a la producción de leche en la sierra, se encargó de iniciar voluntariamente la liquidación de huasipungos” (Ibarra: 1992: 63). De esta manera lo que se buscaba es dar paso a relaciones de tipo capitalista; y además “los terratenientes querían detener y desmovilizar la lucha campesina por la tierra y la presión popular en favor de una reforma agraria radical” (Ibarra: 1992: 63). En el fondo, lo que ocurría con esta reforma agraria era un paso de la vieja estructura del huasipungo a un modo capitalista; pero, en la que se mantenían relaciones de explotación entre los hacendados y sus trabajadores, es decir, no se dio una auténtica solución al problema de la tierra:

Así, la transformación de la estructura agraria serrana y básicamente del régimen hacendatario, se dio de acuerdo con las condiciones reales que presentaba el desarrollo del capital en el proceso de modernización determinada por las necesidades del capital monopólico, los estímulos que recibía una fracción de la clase terrateniente que apoyó la reforma agraria y, por otro lado, la presión que ejercían los diversos sectores populares y específicamente el campesinado indígena (Ibarra, 1992: 64).

Una segunda fase<sup>14</sup> de la reforma agraria buscó eliminar todas las formas de inquilinato en las haciendas, es decir, que a los campesinos se les abrió la opción de comprar parcelas de tierra por las cuales pagaban un alquiler. En suma, esta ley “aceleró no solo la compra de parcelas que antes habían pertenecido a grandes haciendas, sino también la expulsión

---

<sup>14</sup>Ocurrió durante en el quinto período Velasquista en el año de 1970; Velasco Ibarra se había declarado dictador y con el apoyo de las fuerzas armadas buscaba abolir formas precarias en la tenencia de la tierra.

preventiva por parte de los hacendados de los inquilinos de las haciendas” (Espinosa, 2010: 645)

Las tensiones presentes por las demandas de una reforma agraria son fundamentales a la hora de comprender la construcción de una cultura denominada popular. Precisamente, Stavenhagen plantea que todo elemento cultural es el resultado de una dinámica social específica y responde a dinámicas colectivas: la cultura es un proceso colectivo de creación y recreación, una herencia de generaciones anteriores (Stavenhagen, 1989). En ese sentido, las luchas por la tierra irán abonando las condiciones para que los indígenas busquen primero la organización social, y a partir de aquello ser parte de un medio de comunicación a través del cual exponer sus demandas. Es decir, la serie de acciones iniciadas por los indígenas, para repropriadarse de las tierras que les habían sido robadas, puede explicarse por dos aspectos (1) potenciación de sus formas organizativas, y (2) necesidad de autodeterminación (Guerrero Arias, 1993).

Una nueva fase de la reforma agraria se produjo durante el boom petrolero<sup>15</sup>, que acompañado por el fácil flujo de créditos externos, impulsó de manera inesperada al modelo de industrialización por la vía de sustitución de importaciones. “Ello permitió que el Estado se convirtiera en el protagonista central del proceso de modernización de la sociedad” (Ibarra, 1992: 19). El nuevo rol asignado al Estado fue junto con una legislación laboral, fundamental para contrarrestar los desequilibrios sociales que generará el nuevo modelo (Ibarra, 1992). Para esta tercera fase de la reforma agraria, se establecieron dos mecanismos de reestructuración del régimen de tenencia de tierras:

Permitió el reparto de tierras de haciendas que no se estaban utilizando (las llamadas tierras improductivas o baldías), y se exigió que los campesinos que alquilaban parcelas bajo los esquemas de inquilinato o aparcería adquirieran a título las mismas. Esta ronda de reforma agraria fue bastante más agitada que la de los años 60 (Espinosa, 2010: 652).

---

<sup>15</sup>La exploración y explotación de petróleo se remonta a 1950, aunque fue en 1960 que se descubrieron yacimientos importantes. Pero el boom petrolero que cambiaría la historia del país estaría a cargo de las empresas petroleras internacionales Texaco y Gulf, consorcio que en 1967 logró un primer descubrimiento importante en la ciudad de Lago Agrio, ubicada en la Amazonía ecuatoriana. Para 1970, nuestro país contaba con reservas de petróleo mayores a mil millones de barriles, y para 1973, en un momento en que los precios del petróleo en el mercado internacional comenzaron su escalada, nuestro país había entrado a vivir la bonanza petrolera. Este auge petrolero inicia con un nuevo golpe militar al mando del General Guillermo Rodríguez Lara en 1972 (Espinosa, 2010).

Producto de la reforma agraria, los campesinos beneficiados en los años 60 y 70, formaron cooperativas para reemplazar el esquema de organización social encabezado por el hacendado que había sido característico de las haciendas tradicionales. Las cooperativas fueron legalmente reconocidas por el Estado, lo cual significó la expansión del Estado a expensas de los hacendados (Espinosa, 2010). Sin embargo, a la larga las políticas implementadas por Rodríguez Lara, sirvieron para consolidar el minifundismo por medio del reparto de las haciendas y la organización de cooperativas campesinas. Y por otra parte, aceleraron el tránsito hacia fincas agroindustriales de mediana extensión (Espinosa, 2010).

El objetivo de esta nueva fase de reforma fue iniciar un proceso de modernización del campo, y transformar las haciendas en empresas capitalistas y conformar una pequeña y mediana burguesía rural que neutralice la presión indígena (Ibarra, 1992); proceso que tomó impulso “cuando la organización campesina se fortaleció exigiendo al Estado la emisión y aplicación de una efectiva reforma agraria<sup>16</sup>” (Ibarra, 1992:65-66) Sin embargo, en este período, marcado por una dictadura militar, la intervención del Estado no cambió: lo que ocurrió es que con el triunvirato<sup>17</sup> se suprimió la redistribución de las tierras y se promovieron políticas de colonización y se generaron acciones represivas hacia quienes buscaban la profundización de la reforma agraria. Se dieron hechos como el asesinato de un dirigente campesino del Valle del Chota, tildado de subversivo, así como la detención y desalojo de campesinos, de manera particular en la Provincia de Chimborazo. (Espinosa, 2010)

En suma, en el escenario de la sustitución de importaciones, recomendado por la CEPAL, la reforma agraria, se implementó de manera vertical en la sociedad:

En el marco institucional de gobiernos dictatoriales, que sin embargo, actuaron de manera paternalista. A pesar de ello, tanto la política de la reforma agraria, como la de desarrollo rural, calaron hondo en los

---

<sup>16</sup> “La acción redistributiva de la reforma agraria se redujo a una limitada afectación de predios de baja productividad, a la eliminación del trabajo precario de las haciendas de propiedad estatal e iglesias destacándose a cambio el incremento de la producción empresarial” (Chiriboga, 1982:102, en Ibarra, 1992:66).

<sup>17</sup> “En 1976 las FF.AA. derrocaron a Rodríguez Lara e instalaron un Triunvirato o Consejo Supremo compuesto por el vicealmirante Alfredo Poveda Burbano, el general Guillermo Duran Arcentales, y el general Luis Leoro Franco que eran representantes de las tres ramas castrenses. Los miembros del consejo supremo moderaron el tono de la retórica revolucionaria y no lanzaron nuevas reformas, pero en gran medida retuvieron el modelo económico estatista trazado por su antecesor” (Espinosa, 2010: 649).

intereses campesinos, que buscaban desde hacía mucho tiempo el acceso a la tierra y a los servicios estatales, de manera que, estas políticas fueron asumidas como suyas por el campesinado, produciéndose un espacio de encuentro conflictivo entre Estado y sectores rurales (Bebbington y Ramón, 1992: 20).

En este escenario, la FENOC, FEI y Ecuarunari, en 1978, se unieron para consolidar un frente de lucha nacional que aún tenía reivindicaciones relacionadas con el área rural y a la tenencia de la tierra, algunos de sus postulados fueron (a) abolición de las relaciones de trabajo precario, (b) entrega de los huasipungos en la sierra y parcelas en la costa, (c) legalización y organización de las comunidades indígenas y campesinas (Illicahi, 2006: 222). Durante este período de nacimiento de organizaciones indígenas a nivel nacional, en la provincia de Cotopaxi surgen voces sobre la necesidad de una organización que los represente, idea que “debutaría en aquella reunión realizada en la comuna de Cachi Alto, por el año de 1978, donde varios dirigentes indígenas y campesinos de Pujilí y Salcedo reflexionan sobre la problemática indígena, constituyéndose como ciertos dirigentes lo aclaman: “el año del primer grito de la independencia del pueblo indígena de Cotopaxi” (Barba, 2006: 70).

Tras una serie de reuniones entre los dirigentes de las diferentes comunidades, dos años más tarde se concretó la anhelada organización:

Las reuniones iniciales frecuentemente se las hacía en casas campesinas, pues el movimiento no tenía un local arrendado, ni mucho menos propio...finalmente en el año de 1980, en la recién inaugurada casa campesina de Pujilí, nace el Movimiento Campesino de Cotopaxi (MCC), denominación que se adopta prescindiendo de lo indígena, porque este término tenía connotaciones de marginación, y se pensaba que atentaba contra la dignidad humana, razón por la cual no podía ser adoptada (Barba, 2006: 71).

El primer presidente de esa organización, el Sr. Juan Rivera menciona que los temas abordados en aquellas reuniones giraban alrededor de la lucha por la tierra y la educación, y su objetivo estaba dirigido a terminar con aquellas condiciones de opresión y discriminación: “Yo viví en una hacienda, mi papá era empleado cuando Zumbahua era hacienda ahí conocía lo que era el concertaje, me di cuenta lo que era, desde pequeñito me di cuenta lo explotado que era el indígena, lo discriminado y lo despreciado...” (Juan

Rivera, entrevista, 2012). Al mirar esta realidad hicieron de la lucha por la tierra uno de sus ejes reivindicativos:

La lucha por la tierra constituye para el hombre andino una necesidad vital para mantener su identidad, para preservarla y reproducirla. La tierra para el indígena no tiene para el indígena solo un valor meramente productivista, pues de lo contrario no podríamos entender porque se aferra a un espacio cuyas condiciones ecológicas le son adversas. Lo hace porque la tierra, la Pacha Mama sigue siendo el vínculo con la vida. (Guerrero Arias, 1993: 43)

En el contexto nacional del “retorno a la democracia”<sup>18</sup>, la política agraria, continuó siendo la misma “con la diferencia de que prácticamente se cerraran las acciones de redistribución de la tierra, limitándose a adjudicar las tierras intervenidas durante la última dictadura y a promover el fomento agropecuario y la ampliación de la frontera agrícola” (Plan Nacional de Desarrollo CONADE, 1980, en Ibarra, 1992:66). La lucha del sector indígena continuaba adquiriendo fuerza, un ejemplo de aquello fue la marcha nacional organizada por la ECUARUNARI y la FENOC en 1980, se la llamó “Mártires de Aztra, por pan, tierra y una patria libre”:

A pesar de que esta actividad era una expresión de solidaridad por el rechazo del asesinato de varios trabajadores del ingenio azucarero Aztra en 1977, el movimiento indígena aprovechó esta ocasión para demostrar públicamente su organización y visibilizar su discurso sobre los problemas nacionales y no solamente locales que se relacionan con los pueblos indígenas (Illicachi, 2006: 23).

En el ámbito económico, a este proceso se sumaba el peso de la deuda externa, un hecho clave de la década de los años 80, “a partir de 1982 el Fondo Monetario Internacional (FMI) se introdujo como mediador de la deuda externa en muchos países en vías de desarrollo, incluyendo Ecuador. El ajuste con el tiempo se insertó en un programa económico más amplio conocido como las reformas<sup>19</sup> estructurales, modelo neoliberal o

---

<sup>18</sup> Período que, según explica el historiador Carlos Espinosa, estuvo caracterizado por una democracia frágil, la carga de la deuda externa y tentativas poco exitosas de aplicar reformas neo-liberales. Entre las principales tendencias políticas de los años 80 y 90 estuvieron el bloqueo del Ejecutivo por parte del Legislativo (“ingobernabilidad”) y el presidencialismo plebiscitario como su complemento; el deterioro y regionalización de los partidos; la anti-política; el surgimiento de nuevos actores políticos y la descentralización (Espinosa, 2010).

<sup>19</sup> Reformas que fueron aplicadas parcialmente por el gobierno de León Febres Cordero y Rodrigo Borja. Sixto Durán Ballén fue más lejos, y permitió la concesión del servicio de teléfonos celulares a operadoras privadas y con la ley de instituciones financieras dio mayor margen de acción a la banca (Espinosa, 2010).

consenso de Washington” (Espinosa, 2010: 699). Aunque “se incrementaron los ingresos fiscales, no hubo un cambio sustancial en la economía interna del país; por el contrario, se sufrió un creciente deterioro de las condiciones socioeconómicas del conjunto de la población” (Chiriboga, 1982: 123, en Ibarra, 1992: 99).

Lo que primó en este período fue la producción empresarial y se dejó de lado las unidades de producción campesinas pobres (Chiriboga, 1982). Situación que llevó al nacimiento de organizaciones indígenas y campesinas en todo el país:

En este período se constituyen numerosas unidades de comunas, federaciones locales, regionales, etc.; no se puede dejar de mencionar además el apareamiento de agrupaciones de indígenas evangélicos, los que se aglutinaron en la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos, a través de uniones y asociaciones (Ibarra, 1992: 108).

Este contexto, marcado por una serie de inestabilidades políticas y económicas, abonó el terreno para el desprestigio de los partidos políticos, y la entrada en la vida política de nuevos actores. Además, las dinámicas en la esfera internacional favorecieron la instauración de organizaciones indígenas: la configuración del movimiento indígena estuvo influenciada por las experiencias de las organizaciones indigenistas de México y Perú. Otro de los factores que contribuyeron a su consolidación fue el Concilio Vaticano II y a la Conferencia Episcopal Ecuaménica de Medellín que planteaban la transformación de la Iglesia Católica y proclamaban la Teología de la Liberación.

### **2.3 La Teología de la Liberación y el discurso de una praxis liberadora**

Esta serie de condiciones políticas y económicas que vivía América Latina son las que marcarían el desarrollo de una Teología de la Liberación (TL). Empiezan a surgir voces al interior de la Iglesia Católica que se cuestionaban su rol en la sociedad: hay que pasar del mero acto contemplativo a una acción que transforme las estructuras de la sociedad:

La encrucijada de la pobreza y opresión creciente de masas mayoritarias creyentes, de procesos revolucionarios o alternativos al capitalismo, de movimientos de Acción Católica de élite obrera o universitaria cristianos comprometidos con movilizaciones, el diagnóstico aproximado de las causas del deterioro económico posterior al derrocamiento de los populismos..., y desde la Conferencia Episcopal de América Latina

(CELAM, fundada en 1955, crearán las condiciones próximas para la aparición, en 1968 exactamente, de una teología que adquirirá desde ese año el nombre de Teología de la Liberación (Dussel, 1998: 20).

Al evaluar los orígenes de la TL, Sergio Silva plantea que en lo político hizo suya la perspectiva de la teoría de la dependencia: “Esta aparecía como la visión más adecuada no sólo para explicar la opresión de nuestros pueblos, sino ante todo como la que podía proponer las vías eficaces de su superación, precisamente porque detectaba los mecanismos que en la sociedad generan la opresión y la pobreza” (Silva, 2009: 95). Es la búsqueda de una nueva Iglesia, más cercana a los sectores tradicionalmente oprimidos, al respecto Dussel plantea que:

La Teología de la Liberación, aunque se origina en élites intelectuales (universitarias y obreras desde 1968), no tiene un ideal de “retorno” a una identidad pasada, ya que se diferencia críticamente de los grupos de poder cultural, económico, político o religioso, herencia de la antigua Cristiandad que la pone en crisis, e igualmente de las oligarquías, y aún burguesías. Esto es posible por una ruptura o crítica con dichos estamentos hegemónicos..., y por un compromiso con las clases, grupos, movimientos populares, de los oprimidos del capitalismo dependiente o excluidos del proceso de globalización modernizadora (Dussel, 1998: 22).

La búsqueda de una nueva Iglesia impulsada por las reflexiones de la TL se daba en el marco de una serie de cuestionamientos a la pasividad de la Iglesia tradicional frente a las desigualdades y contradicciones del sistema capitalista. Así lo propone Gustavo Gutiérrez:

Se hace, en efecto, cada vez más evidente que los pueblos latinoamericanos no saldrán de su situación sino mediante una transformación profunda, una revolución social, que cambie radical y cualitativamente las condiciones en que se viven actualmente. Los sectores oprimidos al interior de cada país van tomando conciencia- lentamente, es verdad- de sus intereses de clase y del penoso camino por recorrer hacia la quiebra del actual estado de cosas, y – más lentamente todavía- de lo que implica la construcción de una nueva sociedad (Gutiérrez, 2009: 138).

El objetivo de la TL es ser parte activa en las transformaciones que la sociedad demanda, “surge así como un repensar, como una reformulación de la interpretación cristiana (toda la cuestión de <fe y política>) a fin de permitir tener una nueva visión de los <hechos> (del cambio social y aún revolucionario), por la que, el compromiso con los <pobres> y el participar en sus luchas, significa construir el <Reino de Dios>, tal y como el fundador del cristianismo lo había enseñado” (Dussel, 1998: 23).

Pero estos objetivos se enfrentaron a una serie de situaciones que limitaban su desarrollo. Al mirar en la evolución de la TL, Silva menciona dos aspectos que la caracterizan: (1) la oposición que enfrentó desde sus inicios. Y no solo desde fuera de la Iglesia, sino al interior de la propia iglesia. Se buscaba impulsar la erradicación de todo aquel que estuviera adscrito a la TL o que sea simpatizante de ella. (2) la capacidad para desarrollarse frente a estas limitantes. Los teólogos de la liberación se mostraron capaces de acoger críticas y aprender de los acontecimientos, aunque sin dejar de lado los principios que dieron origen a la TL (Silva, 2009).

En Ecuador, fue a través de Monseñor Leonidas Proaño que se impulsó los presupuestos de la TL, la misma que no es excluyente, sino que tiene como protagonista a los “pobres”, quienes tienen la misión de liberar al rico, no eliminarlo físicamente, sino de liberarlo de su riqueza que es producto de una explotación sistemática (pecado social) para así liberarlo de su comportamiento opresor (Vásquez, 2011).

Esta “liberación del opresor” se produce mediante una redistribución equitativa de la tierra: la reforma agraria constituyó uno de los campos de lucha para quienes impulsaban la TL. Es así que Monseñor Proaño el 13 de marzo de 1969, “en acuerdo con la Central Ecuatoriana de Servicios Agrarios (CESA) entregan la histórica hacienda *Tepeyac* de 30.000 hectáreas, a través del Centro de Estudios y Acción Social (CEAS) que llevan los procesos de educación radiofónica” (Vásquez, 2011: 28). Una adecuada distribución de la tierra que evite su concentración en pocas manos fue parte de esta visión de un orden social con justicia. El papel de la Iglesia Católica había sido, tradicionalmente, ser uno de los mayores terratenientes, por lo que se demandaba de una Iglesia no “para los pobres” sino “pobre” (Vásquez, 2011).

Al implementar la reforma agraria, Monseñor Proaño se preguntaba cuáles eran sus pretensiones: si se procuraba un simple reformismo o se quería llegar a un auténtico cambio (Proaño, 1990). Aseguró no sentirse ni dentro de un grupo de tradicionalistas, ni revolucionarios, ni desarrollistas:

Al menos, no tengo la voluntad de encasillarme en alguno de esos tipos de personas. Pienso que como cristiano y como Obispo, debo siempre buscar la luz que viene del evangelio, es decir, de Cristo y que, a partir de la iluminación, debo proceder en la práctica...estamos haciendo en la diócesis de Riobamba todos los esfuerzos posibles para llegar, no a un reformismo o desarrollismo tranquilizantes, sino a un auténtico cambio a partir del evangelio (Proaño, 1990: 152-153).

El objetivo de la reforma agraria, impulsado por Monseñor Proaño, buscaba no solo que los campesinos se queden con el título de simples propietarios. Según la visión de Proaño se necesitaba una verdadera concientización de sus condiciones de vida, “los campesinos deben liberarse de toda injusticia, de toda explotación, de toda superstición, de todo complejo de timidez y desconfianza, de toda opresión, de toda discriminación y deben conquistar el camino ancho para dar curso a sus más profundas aspiraciones de hombres” (Proaño, 1990: 155).

Pero este proceso de reforma agraria estuvo marcado por una serie de conflictos con los hacendados locales. Según narra el historiador Carlos Espinosa “la creciente conflictividad rural derivó en algunos asesinatos de los dirigentes campesinos por bandas de matones organizados por ciertos inescrupulosos hacendados” (Espinosa, 2010: 653). Estos actos se dieron a pesar de los intentos de Monseñor Proaño de que sea una toma pacífica; pero, la política del gobierno militar de la época fue la de reprimir a quienes estén del lado de la reforma agraria.

Es decir, en la acción impulsada por Monseñor Proaño es visible que su preferencia por los más pobres entre los pobres no pasó solo por una reflexión teológica sino por acciones dirigidas a cambiar las estructuras desiguales en las que vivían los indígenas: “No se queda en la contemplación pasiva de una Iglesia Cultural, sino que inmediatamente se acciona como agente pastoral y pone en movimiento a toda la Diócesis...su condición de agente de pastoral lo lleva a convertirse, conscientemente, en un articulador de las fuerzas sociales y comunitarias, de las fuerzas de clase y étnica” (Vásquez, 2011: 33).

Monseñor Proaño percibe que Chimborazo mantiene estructuras que no permiten mejores condiciones de vida para los indígenas: los medios de producción se concentran en unas pocas manos, lo cual ahonda relaciones de servidumbre del campo en beneficio de la ciudad. En este escenario cree urgente implementar un proceso de concientización a través de la evangelización la misma que debía ser de gran alcance. De esta manera, decide impulsar una radio de educación comunitaria (Vásquez, 2011). El 19 de marzo de 1962 se funda Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), que nació con el objetivo de educar a la población indígena para así lograr una toma de conciencia sobre su situación de opresión y pasen a ser actores de su propio cambio. Es decir, que pasen a ser actores políticos, sin interlocución. “Reaccionar para liberarse; recuperar las tierras usurpadas;

hacer unidad entre comunidades indígenas y comunidades cristianas” (Vásquez, 2011: 35). Será este modelo de radio el que servirá de inspiración para la creación de Radio Latacunga en 1981.

En el caso de la Provincia de Cotopaxi, como en toda la sierra central, el sector indígena vivía en condiciones de explotación económica, política y cultural, escenario en el cual la Iglesia Católica, bajo la influencia del Concilio Vaticano II, tuvo que reformular su rol en la sociedad:

Se dice que las preocupaciones del mundo son las preocupaciones de la iglesia, antes del Concilio Vaticano II la Iglesia era una institución cerrada que se preocupaba de mantener la estructura eclesiástica, viene el Concilio y se dice que la Iglesia está en el mundo y tiene que preocuparse del mundo, las ilusiones, las esperanzas del mundo tienen que ser de la Iglesia, entonces viene una transformación, hay que encontrar en ese mundo la presencia de Dios, no arriba en el cielo, sino aquí en la tierra (Monseñor Victoriano Naranjo, entrevista, 2012).

Perspectiva que explica el método que asumió la Teología de la Liberación: “Ver, Juzgar, Actuar”, “se trata de un método orientado a la acción, a reforzar y eventualmente orientar la praxis liberadora de los creyentes, como se ve por el hecho de que desemboca en el “Actuar” (Silva, 2009: 99). La pregunta que se plantea Monseñor Victoriano Naranjo es cómo llevar adelante a la Iglesia bajo ese método:

Y ¿cómo se encuentra a la nueva Iglesia? En los valores, por ejemplo el valor comunitario, en la familia, donde hay amor ahí está Dios, el valor de la solidaridad, aunque muchos digan que no creen en Dios, la solidaridad es la presencia de Dios. Y al mismo tiempo que hay los valores se ven los antivalores, entonces nuestro papel es denunciar esos antivalores y potenciar los valores. Todo la iglesia tiene que ser eso: denunciar los antivalores, por eso es que al principio con los indígenas la denuncia fue de que son explotados y se buscó potenciar el valor comunitario que tienen ellos, el trabajo comunitario, potenciar su idioma, potenciar el valor de la tierra (Monseñor Victoriano Naranjo, entrevista, 2012).

Estas acciones de apoyo por parte de la Iglesia hacia los indígenas se lo hacía a la luz del evangelio, es decir, la fe se constituyó en el criterio que sustentó el segundo momento del método el Juzgar. Cada uno de estos momentos se producen en el marco de una sociedad marcada por situaciones de opresión y desigualdad económica, política y social, “se tratará ante todo de ver esa situación de opresión que desafía el carácter liberador de la fe” (Silva, 2009: 99). Entonces, de los orígenes de la TL, es el aspecto social es uno de los que permite explicar la necesidad de la Iglesia Católica por redefinir su rol contemplativo y que

le permita ser parte activa de la solución a la pobreza que vivía América Latina, Sergio Silva lo explica en los siguientes términos:

Pero no simplemente por el hecho de que existe pobreza sino porque esa pobreza fue “sentida” – subrayo que se trata de un asunto de sensibilidad-, por un lado, como un escándalo intolerable dado que América Latina era un continente masivamente cristiano y católico, y, por otro, como un estado que se podía superar, porque la modernidad occidental había descubierto los medios para lograr el desarrollo económico, político y social de los pueblos, como se podía ver en el norte (Silva, 2009: 94).

Ahora, en este contexto en el que los pueblos de América Latina estaban sumidos en condiciones de opresión, la comunicación fue la estrategia que decidió impulsar la Iglesia Católica: “La comunicación como acto social vital nace con el hombre mismo y ha sido potenciada en la época moderna mediante poderosos recursos tecnológicos, por consiguiente la evangelización no puede prescindir, hoy en día, de los medios de comunicación” (III Conferencia general del episcopado latinoamericano, 1979: 224). En el siguiente apartado se realiza una breve caracterización de lo que la Iglesia buscaba de los medios de comunicación.

### **2.3.1 Los medios de comunicación y la función asignada por la Teología de la Liberación.**

Los pensadores de la TL advirtieron en los medios de comunicación social una herramienta fundamental a la hora de cumplir con sus objetivos evangelizadores. La presentación, así como el discurso inaugural de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), realizada en Puebla, México en el año de 1979, estuvo a cargo del entonces Juan Pablo II. Los principios que promovían los documentos pastorales de Puebla, venían cargados de la influencia de la II Conferencia realizada en Medellín en el año de 1968. Y una de sus principales preocupaciones fue la ideología de la época:

El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, en su real proceso histórico, impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización

sino también al “secularismo (III Conferencia general del episcopado latinoamericano, 1979).

El discurso de la TL surge en un contexto marcado por las ideas marxistas. Entonces, una de las herramientas que identifican como necesarias para impulsar el proyecto de esa nueva Iglesia es la radio. Se ve en ese medio de comunicación a un instrumento político, con un fuerte alcance para promover sus aspiraciones y que tenían como base el evangelio cristiano.

Este documento contiene un capítulo denominado *Medios para la comunión y participación*. Ahí se menciona a la comunicación social como un pilar fundamental para llevar adelante la “misión evangelizadora”

La comunicación como acto social vital nace con el hombre mismo y ha sido potenciada en la época moderna mediante poderosos recursos tecnológicos. Por consiguiente, la evangelización no puede prescindir, hoy en día de los medios de comunicación (III Conferencia general del episcopado latinoamericano, 1979).

Los teólogos de la liberación observan que la realidad en América Latina está marcada por una “*contaminación de polución brillante*” frente a la cual, un medio como la radio puede ayudar a contrarrestarla. Además, están conscientes de que la realidad socio-cultural de cada país va a condicionar la forma en que se use a la comunicación social; la TL ubica a los mass media como factores de comunión y que, en cierta medida, contribuyen a la integración latinoamericana; pero, para aquello la TL demandaba ciertos requisitos en el ejercicio periodístico de esa época. Primero, a la Iglesia Católica le preocupaba el control de los medios de comunicación social y la manipulación ideológica por parte de los poderes políticos y económicos que se empeñaban en mantener el statu quo, con el cual crear un nuevo orden de dependencia (III Conferencia general del episcopado latinoamericano, 1979. Pág. 225).

El cuestionamiento hecho en la conferencia de Puebla también tenía un sentido moralista. Según el documento en los medios se explotaban pasiones como la violencia y el sexo, lo cual estaba en contra de los derechos individuales. Se critica además la programación extranjera que llegaba a los medios locales, y que supuestamente lo que producía era una transculturación que atentaba contra los valores nacionales. El cuestionamiento hecho en Puebla señala:

Los medios de comunicación social se han convertido muchas veces en vehículo de propaganda del materialismo reinante pragmático y consumista y crean en nuestro pueblo falsas expectativas, necesidades ficticias, graves frustraciones y un afán competitivo malsano (III Conferencia general del episcopado latinoamericano, 1979. Pág. 225).

En este apartado del documento se encuentra un cuestionamiento al trabajo de los medios de comunicación dirigido hacia los aspectos políticos, económicos, sociales y morales. La Iglesia Católica buscaba justificar su entrada en los medios tratando de mostrarse como aquella institución que solucionaría, lo que calificaban como una situación de desgaste que vivía Latinoamérica. Sin embargo, si bien pueden ser justificables sus críticas, también es cierto que en última instancia a lo que se apuntaba es a buscar un poder sobre la propiedad de los medios; pero, amparados en el discurso cristiano.

En medio de esa crítica se encuentra también las bases para lo que sería la llamada *comunicación popular*. Ese nuevo tipo de comunicación comprendía un re-pensar a las prácticas ejercidas por los periodistas de los medios comerciales. Se criticaba mucho la objetividad:

Los periodistas no siempre se muestran objetivos y honestos en la transmisión de noticias, de manera que son ellos mismos los que a veces manipulan la información, callando, alterando o inventando el contenido de la misma, con gran desorientación de la misma (III Conferencia general del episcopado latinoamericano, 1979. Pág. 225).

Estos elementos sentaron las bases para lo que fueron las nuevas prácticas en la comunicación popular. Prácticas que tendrían que servir para llevar adelante la misión evangelizadora. Uno de los criterios que se manejaba para impulsar ese objetivo fue dar prioridad a la formación de la comunicación social tanto al público en general como a todos los agentes de la pastoral (III Conferencia general del episcopado latinoamericano, 1979: Pág. 226). Entonces, del documento de Puebla se puede extraer que sus preocupaciones por Latinoamérica están enmarcadas en la difusión del marxismo, así como del poder ideológico que promovían los medios de comunicación. Frente a esta realidad creen importante difundir su mensaje y ven en la radio un medio adecuado para el cumplimiento de sus fines. Estos aspectos del contexto latinoamericano y nacional permiten comprender las dinámicas que se produjeron en el ámbito local, de manera particular en la Provincia de

Cotopaxi. La lucha por la tierra que impulsaba el sector indígena, fue acompañada por la Iglesia Católica, que buscaba dejar de ser cómplice de viejas estructuras de opresión. Estos actores y procesos encuentran un espacio para visibilizar sus demandas: la radio.

## CAPÍTULO III

### **RADIO LATACUNGA COMO UN ESPACIO DE INTERPELACIÓN Y RECONOCIMIENTO DE INDÍGENAS E IGLESIA.**

Para comprender el proceso de formación de Radio Latacunga se ha visto necesario subrayar las dinámicas presentes en el escenario local y global en el que se desarrollaron dos actores fundamentales: indígenas e Iglesia. En este capítulo lo que interesa señalar es cómo en ese contexto ambos actores encontraron en la radio un espacio importante desde donde configurar su presencia a nivel provincial, así como en lo nacional. Y el modo de hacerlo fue a través de un proyecto caracterizado como popular. Lo que ocurrió fue la convergencia de las demandas de los sectores indígenas, que vivían en condiciones de marginalidad, con los objetivos que planteaba la Iglesia influenciada por los presupuestos de la Teología de la Liberación.

En este contexto, la radio emerge para acompañar el proceso social y político del sector indígena e Iglesia, en términos de Cristina Mata, se convirtió en una instancia pública de interpelación y reconocimiento. Se han identificado tres momentos importantes:

(1) Necesidad de establecer una organización indígena sólida; y el objetivo de la Iglesia por impulsar un proceso de evangelización. Una de los caminos para lograr aquello fue la constitución de las cabinas de grabación radiofónica (CGR), y en donde los denominados reporteros populares cumplían una función fundamental.

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

(3) La radio implementó nuevas estrategias para no perder el grado de referencialidad que lograron adquirir en la Provincia. A partir del año 2000 se decidió trabajar con niños y niñas de las escuelas rurales: estrategia que tenía dos fines fundamentales (a) contar con nuevos actores, desde la comunidad, para fortalecer el

vínculo con la radio, (b) impulsar procesos educativos, a través de los cuales formar nuevos líderes que fortalezcan a la organización indígena.

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

Este proceso de constitución de Radio Latacunga está atravesado por dos aspectos fundamentales: (1) la lucha por la tierra y (2) el problema educativo. En este escenario el sector indígena demandaba un trato justo para cambiar una realidad, caracterizada por prácticas discriminatorias de parte de los hacendados, así como de la población mestiza. El sector indígena se reunía constantemente con el fin de analizar estrategias, a través de las cuales salir de las condiciones de explotación, y que significaban una limitante para configurarse como una organización provincial.

Frente a esta realidad, la Iglesia Católica, con el discurso de la Teología de la Liberación, calzaba perfectamente en esa necesidad. Ambos actores: Indígenas e Iglesia se unen para dar lugar a la fundación de un medio de comunicación, que les permita conformarse como constructores de un nuevo proceso social. De esta manera nace Radio Latacunga con el discurso de lo popular que, al parecer contenía las demandas de organización indígena, y apoyaba a los objetivos evangelizadores de la Iglesia.

El análisis de estos tres momentos se lo hará con una discusión teórica que permita comprender cómo la cultura popular, es parte de una red de intercambios, procesos y condicionamientos (Canclini, 1985) y no es propiedad exclusiva de una clase social, es decir que lo popular es una construcción que atraviesa todos los niveles de la sociedad. Para dicha exploración se utilizará la noción de memoria, comprendida como un proceso colectivo (Ibarra, s/a) y en donde los marcos sociales, planteados por Mendoza, permitirán caracterizar cada uno de los momentos más relevantes de la radio en su objetivo de impulsar su proyecto comunicacional.

### 3.1 Del proceso organizativo a la fundación de Radio Latacunga

Cotopaxi fue una región en la que “hasta la reforma agraria de 1964, puede caracterizarse como una provincia donde predominaba el sistema de hacienda, en el que se había producido un acceso limitado a la tierra para comunidades y pequeños propietarios” (Ibarra y Ospina, 1994: pág. 27). Sin embargo, la implementación de la reforma agraria<sup>20</sup> no significó un cambio radical en las estructuras sociales y económicas del país, y más aún en la parte local:

En los años 70 en las parroquia de Zumbahua, Guangaje y Chugchilán se daba el proceso de salida de las haciendas, de la parcelación de las tierras a nombre de los comuneros, y especialmente en el sector de Zumbahua empieza un proceso de concientización, de formación a los indios de porqué eran explotados en la hacienda, de la hacienda pasaron a ser “libres”; sin embargo, persistieron los caciques que explotaban y maltrataban a los indígenas, y pusieron tiendas comunitarias para continuar con la explotación (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012).

Este escenario era complicado para la organización comunitaria: “existía división, viejos líderes que ejercían el cacicazgo por mucho tiempo en las organizaciones comunitarias, jóvenes indígenas que aspiraban a participar directamente en la vida de la comunidad, líderes que no permitían cambios en las organizaciones...” (Guerrero, 1995: 35). Es decir, los rezagos de la hacienda afectaban no sólo la realidad económica de la región, sino que no permitía la consolidación de la organización indígena.

Precisamente, con la finalidad de cambiar esta realidad la organización indígena decidió implementar una bocina en la feria de Zumbahua, los días sábados: “Se pasaba lo que habían recogido los educadores indígenas en sus comunidades: cuentos, leyendas, tradiciones, modos de pensar, eso se pasaba en el parlante de Zumbahua, una vez que ya la organización estaba formándose también sirvió como un medio de convocatoria para las reuniones de las organizaciones y de la organización provincial también” (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012). Esta bocina o parlante se instaló en la Casa Campesina de Zumbahua y logró un gran poder de convocatoria:

---

<sup>20</sup> Recordemos que en el capítulo II se mencionaba que fue en el año de 1964 que el Estado impulsó una reforma agraria en el marco de la Alianza para el Progreso y que buscaba desmovilizar al sector indígena y campesino.

Sus ondas sonoras se esparcen en el tumulto de vendedores y compradores, logrando crear conciencia e informando a los indígenas de cómo marcha la feria, sus comunidades y su organización. Los mismos jóvenes no se sentían solos, contaban con un medio que les permitía hacer llegar su voz de cambio (Guerrero, 1995: 36).

Lo que se pretendía era que a los indígenas y campesinos se les cobre el precio justo por sus productos. A esta realidad se sumaba el problema del alcoholismo en las comunidades indígenas, y que era provocado por la explotación de los cantineros. Así lo narra el Sr. Juan Rivera<sup>21</sup>, primer Presidente del MICC quien señala lo problemático que fue aquello para el objetivo de la organización:

Lo que le interesaba a los cantineros era que se emborrachen pues, para sacarles la plata simplemente, y bajaban los domingos al pueblo, dormían en las cantinas, al otro día regresaban a sus casas, en su comunidad no había quien venda licor hasta el martes o hasta el lunes por la tarde vivían tirados por el camino borrachos, entonces era una situación bastante penosa, y así no podíamos organizarnos (Juan Rivera, entrevista, 2012).

Los cantineros que trabajaban en las denominadas “chicherías” se aprovechaban de que los indígenas se veían obligados a dejar sus animales en la ciudad para forzarles a consumir, así lo explica el Sr. Gonzalo Rojas<sup>22</sup>, ex-presidente del MICC durante el período 1997-1999:

Les obligaban, presionaban para que los campesinos o indígenas de las comunidades sean obligatoriamente compadres, cogían a los dueños de los estancos que hoy se llaman cantinas y que en aquel entonces también se llamaban chicherías, entonces ahí a través de los compadres dejaban los animales y la carga y para retirarla tenían que hacer su gasto en el trago, en ese tiempo cerveza casi no había (Gonzalo rojas, entrevista, 2012).

Ante esta situación, la Diócesis de Latacunga creyó necesario crear un lugar de encuentro y en 1974 se fundó la “Casa Campesina de Salcedo” que serviría de espacio para que las comunidades indígenas y campesinas puedan organizarse.

Las casas campesinas son la base fundamental para que el sector indígena y campesino de la provincia de Cotopaxi impulsen un proceso organizativo. La comunidad de Cachi Alto, a la que pertenecía el Sr. Juan Rivera, fue el primer lugar en donde se dio una reunión entre dirigentes de las comunidades de Salcedo, Pujilí y Saquisilí:

---

<sup>21</sup> Fue el primer presidente de la casa campesina de Pujilí en 1978 y dos años más tarde en 1980 hasta 1982 sería el primer presidente del Movimiento Campesino de Cotopaxi. (MIC)

<sup>22</sup> Actualmente trabaja en TV MICC

Y se tomó algunas resoluciones como es la educación en su propia lengua, con su propia gente que eso era lo que pedían, y desde ahí se comenzó con la alfabetización con los propios indígenas alfabetizados, semialfabetizados...el proceso de alfabetización era por pedido de los mismos indígenas y campesinos mayores que querían que sus hijos o nietos sean educados en su propia lengua, porque en las escuelas, los pocos que asistían a las escuelas hispanas, porque no habían escuelas indígenas por cierto, no eran tan bien vistos, siempre había la discriminación (Juan Rivera, entrevista, 2012).

Las casas campesinas fueron un punto de apoyo fundamental para levantar el proceso organizativo del sector indígena. En términos de Mendoza, en lo que se constituyeron fue en un marco social que permitió contener, limitar e inscribir lo que a un grupo le interesa (Mendoza, 2005). Por ejemplo, uno de los temas de análisis en sus encuentros fue el tema educativo. La iniciativa de alfabetización que se inició en la comunidad de Cachi Alto, posteriormente se reprodujo a otras comunidades de Cotopaxi. José Egas (2010) destaca que han sido cuatro modalidades de educación intercultural las que se han implementaron en Cotopaxi, durante de la década de los años 70: Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi (SEIC), Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe (PEBI), Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural Bilingüe (DINEIB), y el Centro de Investigación para la Educación Indígena (CIEI).

La problemática educativa era una cuestión urgente a superar, en vista de que “fue otra estrategia utilizada por la antigua estructura de hacienda para la reproducción de relaciones de dominación” (Guerrero Patricio, 1993:54). Por ejemplo en el caso de Zumbahua, en la década de los años 70, en pleno “boom bananero”, el analfabetismo afectaba al 100% de las mujeres y al 80% de los hombres (Guerrero Patricio, 1993). Sin la herramienta de la educación, el sector indígena estaba limitado en sus objetivos de organización:

El analfabetismo, junto con las condiciones de marginalidad social y económica buscaban desfigurar el rostro de esa nueva identidad construida en la lucha por la tierra, así como frenar su capacidad creadora y el ejercicio de su saber y de sus propios recursos culturales. Su identidad hoy debía ser negociada en condiciones distintivas; pero, dentro del mismo marco de dominación impuesto por la vía del mercado. Es por eso que la defensa de su identidad significaba una nueva lucha, una nueva insurgencia; pues lo que estaba en juego era transformar las condiciones que no permitían la afirmación como sí mismos: al analfabetismo y el atraso (Guerrero, Patricio, 1993: 54).

A la par de estos hechos, las Hermanas Paulinas y los Padres Salesianos impulsaban la evangelización alquilando espacios en emisoras locales, dicha tarea surgía de las asambleas cristianas efectuadas en diferentes hogares de la ciudad de Latacunga:

El encuentro entre el pensamiento progresista de la iglesia y el campesinado se da en nivel de la cultura y en el propio idioma, lo cual permitía otra lectura del problema de la tierra: hacerlo desde la conciencia étnica. Pero adicionalmente, la iglesia progresista buscaba romper la estructura de "cabecillas" que enfrentó a la hacienda, así como, unir el tema de la tierra con el "comercio justo y desarrollo" dimensiones que no estuvieron en la óptica de la izquierda comunista" (Ramón, 2004, pág. 189).

El sector indígena y campesino al hacer una lectura de su realidad, impulsó estrategias para armar y consolidar una organización que le permita superar el problema de la tierra, el analfabetismo, el alcoholismo, la discriminación, en suma, superar condiciones de explotación y levantar un proyecto de reivindicación étnica. Por otro lado, estaba presente la necesidad de la Iglesia Católica de impulsar un proceso de evangelización y educación al pueblo indígena y campesino. Lo que sucedió según Monseñor Mario Ruiz Navas<sup>23</sup> es que "la Iglesia destapó la presión de los indígenas de la cual también la misma Iglesia había sido usufructuaria en las tierras que le quedaban; pero, lo importante es que se desprendió..." (Mario Ruiz Navas, entrevista, 2012).

Y fue en el año de 1979 durante "una asamblea de planificación de actividades pastorales, de la Diócesis de Latacunga, que se decide la creación de una emisora diocesana para evangelizar al pueblo de Cotopaxi" (Guerrero, 1995: 21). A la par de estos hechos, el sector indígena y campesino tras una serie de reuniones, crea el Movimiento Campesino de Cotopaxi (MCC)

Denominación que se adopta prescindiendo de lo "indígena", porque este término tenía connotaciones de marginación, y se pensaba que atentaba contra la dignidad humana, razón por la cual no podía ser adoptada. Además, se conocía que por aquellos tiempos también los campesinos sufrían la humillación de la explotación, pero como el término "campesino" era considerado por el Movimiento menos estigmatizante, decidió acogerlo como parte de su denominación (Barba, 2006: 71).

---

<sup>23</sup> Monseñor Mario Ruiz Navas fue ordenado como Obispo de la Diócesis de Latacunga el 12 de enero de 1969, en donde permaneció hasta el año de 1989.

Dos años más tarde se concretó la idea y el 8 de diciembre de 1981, nace Radio Latacunga. Al preguntarse por qué crear una radio, Monseñor Mario Ruiz Navas, menciona que lo vio como un importante medio para conocer su realidad:

La supresión del huasipungo había traído mucha gente para el trabajo de la construcción, y yo veía a los trabajadores de la construcción con su radio y ellos estaban más instruidos de la realidad del país que mucha gente que sabía leer, entonces, propugnamos eso, pero ¿cómo hacerlo? ¿Cómo dar voz a los indígenas? la radio, dijimos. (Monseñor Mario Ruiz Navas, entrevista, 2012)

En la zona de Zumbahua no existían las condiciones para su establecimiento, es así que se decide crearla en la ciudad de Latacunga. Lo que se buscó fue un medio de comunicación que cubra no solo los sectores de Zumbahua, Guangaje, Chugchilán y Pujilí, sino que llegue a todas las comunidades indígenas de la provincia de Cotopaxi:

¿Cómo se compra la frecuencia? El Sr. Franco Muñoz tenía una emisora Latacunga; pero, que era en onda corta, entonces Monseñor Ruiz compra la radio; pero, no estaba de acuerdo con el nombre de RADIO CATÓLICA LATACUNGA porque él decía que bajo ese nombre excluye a muchos otros, entonces más bien que sea Radio Latacunga, que suena a todos, y no sólo a un grupo católico. Y claro aquí se da el fenómeno que no solo hablan los católicos, sino también los evangélicos. (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012)

Esta perspectiva que manejaba Monseñor Mario Ruiz Navas, responde a la necesidad de una nueva Iglesia que acoja a todos los oprimidos por la pobreza que vivía América Latina. Al mismo tiempo, permite ir configurando y abriendo espacios para que la producción de la radio establezca un proyecto popular. Tal situación, a lo que apunta es al rescate y recuperación de las clases populares para convertir las en una herramienta vital para defender su identidad (Stavengahen, 1989). Esta primera característica que se le imprimió a la radio estaba dirigida a participar en el proceso organizativo del pueblo indígena; pero, también, se ajustaba a las nuevas demandas planteadas desde la TL. Silva reconoce este aspecto y propone que: “en América Latina hubo también una apertura a las otras formas de opresión...con los indígenas que en las últimas décadas han ido tomando conciencia creciente de sí, de los valores de sus culturas, incluidas sus religiones, y de su situación de opresión” (Silva, 2009: 97).

Desde sus inicios la programación se realizó en los dos idiomas que habla la provincia: kichwa y español. “Y desde el principio dijimos tres horas diarias y luego fueron

cinco, en Kichwa, fue un escándalo porque bueno decían el Obispo se ha hecho protestante, porque hay que reconocer los evangélicos de radio HCJB tenían una o dos horas en Kichwa, a mí me dolía esa comparación” (Monseñor Mario Ruiz Navas, entrevista, 2012). El Sr. Jorge Guamán, quien había participado en el proyecto de la radio desde sus inicios, se mostraba sorprendido: “cómo puede un indio imaginarse a él mismo hablando para la radio. Mi primera sorpresa fue escuchar mi propia voz” (Jorge Guamán, en Cadaval, 1994: pág. 28). La propuesta de este medio de comunicación se presentó al sector indígena y campesino quien la recibió con gran acogida y entusiasmo.

La programación en kichwa fue uno de los primeros elementos que configuraron su proyecto de reivindicación étnica: "estuvo por desaparecer el kichwa, y los indígenas más bien tenían recelo de hablar el kichwa en los vehículos, no poder interpretar, peor en las oficinas, entonces el 8 de diciembre de 1981 nace la radio para el trabajo con la población indígena" (Jorge Guamán, entrevista en Cadaval, 1994: pág. 28). Obviamente, no solo fue Radio Latacunga la que aportó al proceso de revalorización del kichwa, también lo hizo la educación bilingüe y los propios evangélicos” (Ramón, 2004, pág. 190). Es decir, el apelar al uso de la lengua kichwa constituyó una herramienta fundamental para la configuración del proyecto de Radio Latacunga. Stavengahen lo explica argumentado que el lenguaje es un campo desde donde se organiza el sentido de lo popular: el uso el lenguaje constituye una forma de afirmación frente a una lengua oficial (Stavengahen, 1989). La preferencia por la lengua kichwa fue una estrategia de carácter político y que se dirigió a fortalecer los procesos organizativos que estaban naciendo. Con esta primera estrategia surgió la radio y “originó un cambio radical en la naturaleza de la comunicación social. Con frecuencia esa transformación fue democrática; pero, también, tuvo su lado oscuro” (Girard, s/a: 1) Referirse a un “lado oscuro” es asumir que el discurso que guía a un medio de comunicación tendrá siempre intereses en disputa.

En el caso de Radio Latacunga, su origen se produce de manera consensuada: tanto el sector Indígena y campesino, como la Iglesia necesitaban un espacio a través del cual expresar sus demandas. Sin embargo, su proceso de conformación estuvo marcado por una tensión relacionada con los objetivos que tuvieron que adaptarse, por una parte a los lineamientos de la radio; pero, también a las demandas del pueblo indígena y campesino de Cotopaxi.

La fundación de Radio Latacunga, recibe la influencia de las experiencias de Zumbahua, y de las asambleas cristianas, y también a la luz de los documentos de las Conferencias realizadas en Medellín y Puebla y que proclamaban la Teología de la Liberación. Los presupuestos de dichas conferencias están contenidos en el documento “Opciones Pastorales”, de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y en donde se hace referencia al rostro sufriente de Cristo: “Uno de los rostros sufrientes de Cristo es el pueblo indígena: marginado, explotado, no reconocido en sus derechos, hoy estamos hablando de los silenciados, de los invisibilizados, porque no tienen la oportunidad de expresarse en los medios de comunicación” (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012)

Es decir, amparados en este discurso de la Teología de la Liberación, la Iglesia al liderar el trabajo de la radio, y si bien buscaba generar espacios para la participación de ese “pueblo excluido y sufriente”, se configuraba al mismo tiempo como un poder, en el sentido de “una relación bilateral asimétrica característica entre la gente y no como una propiedad de un actor sobre- y contra- otro totalmente inadecuado” (Rostas y Droogers, 1995:86). La intención es examinar la existencia de relaciones mutuamente constitutivas: la Iglesia, se configuraba como institución, y al mismo tiempo, el sector indígena consolidaba su organización. Lo que aquí se produce es “una red de intercambios, préstamos, condicionamientos, entre las culturas de clases diferentes, las formaciones intermedias, destacadas por Cirese” (Canclini, 1985: 16-17). El eje articulador en esta red de intercambios es el discurso de una comunicación popular y participativa, que se visibilizaba en el trabajo de la radio, quien acompañó el proceso social y político del sector indígena.

### **3.2 Las cabinas de grabación radiofónica: el vínculo entre las comunidades indígenas y la radio**

Radio Latacunga con la finalidad de generar un mayor acercamiento con la comunidad implementó las cabinas de grabación radiofónicas (CGR), ubicadas en las organizaciones indígenas y campesinas de Cotopaxi, integradas por un equipo de reporteros populares, quienes se encargaban de producir una radio revista informativa y educativa:

Los estudios centrales de la radio, donde llegan diferentes actores indígenas y campesinos mestizos; las visitas del equipo humano de la radio a las comunidades y parroquias para recoger sus voces; las cabinas de grabación ubicadas en organizaciones indígenas y con un equipo de reporteros populares encargados de ser la voz de sus comunidades, son formados y capacitados por la radio; la unidad móvil que recorre diferentes lugares de la provincia para hacer transmisiones en directo. (Documento, 2011. s/p)

Dichas estrategias se enmarcaban en el principio que guía a la radio y que buscaba que el indígena se convierta en el protagonista de su propia realidad, de esta manera se inició con la producción de los programas desde la propia organización. El primer programa que se produjo fue “El noticiero Quilotoa” en idioma kichwa: “Dos grabadoras fueron suficientes para empezar a producir el noticiero...los responsables fueron los integrantes de la organización de los educadores comunitarios” (Guerrero, 1995: 36). Estos educadores son los que más adelante se denominarán reporteros populares o comunicadores populares. Las noticias se recogían no sólo de Zumbahua, sino de parroquias como Guangaje y Chugchilán:

El sábado de feria era el día preciso para realizar este trabajo; por la mañana recogían acontecimientos principales de comunidades para unir con los hechos de su comunidad, y por la tarde realizar la grabación. Las noticias eran seleccionadas entre los reporteros, mediante un análisis de lo que significa para la organización indígena y el adelanto de la comunidad (Guerrero, 1995: 37).

Si bien las dos grabadoras fueron muy útiles para recoger la información, tuvieron que enfrentar problemas técnicos que les hicieron buscar nuevas estrategias. De esta manera, nació la idea de crear una cabina de grabación que permita (1) mejorar los niveles técnicos del programa, y (2) aumentar el tiempo del programa con más espacios. “Bastaron cuatro planchas de madera de triplex, clavadas en 12 tiras cuadradas, un vidrio y dos sacos de aserrín colocados en medio de cada tabla para aislar el ruido” (Guerrero, 1995: 37).

Así, se cumplía con la idea que se tuvo a partir de la creación de la radio: dar continuidad al trabajo de la bocina de Zumbahua. Y para el año de 1982 pasó a ser la primera cabina de grabación radiofónica (CGR) de ese medio de comunicación. Esta cabina servirá de modelo para las diferentes comunidades y de a poco se implementaron en otras localidades. Estas CGR estaban localizadas en las casas campesinas, en donde

funcionaban las organizaciones de segundo grado, porque se vio en ellas un poderoso medio de comunicación a través del cual fortalecer su organización.

Las cabinas radiofónicas de Zumbahua y Pujilí, empezaron a producir programas en Quichua...la experiencia creció en poco tiempo, Radio Latacunga había cumplido su objetivo y finalidad de ser una emisora participativa al servicio de los campesinos e indígenas de la provincia de Cotopaxi” (Guerrero, 1995: 39).

De esta manera, la radio se convirtió en un “instrumento de cambio cultural y político” (Girard, s/a), y abonó las condiciones para que los pueblos indígenas se proyecten en dichos aspectos. Es así que al ser el objetivo de la radio posicionarse como una “emisora participativa”, una de sus tareas fundamentales fue tratar de acercarse a la organización y a las comunidades agrupadas en las casas campesinas; la finalidad fue impulsar una noción distinta de la expuesta por los medios de comunicación comerciales:

Nuestros núcleos de información eran las casas campesinas, entonces había una sinergia enorme, una sinergia comunicativa de retroalimentación constante. Lo que ellos hacían eran programas en kichwa y español, y contaban sus sueños, anhelos, entonces de ahí nació la idea de que la gente pobre no solo tiene que estar en los medios cuando es parte de una desgracia, de una violación o de un accidente, los pobres deberían estar siempre en los medios de comunicación. (Luis Aimacaña, entrevista, 2012).

Las casas campesinas al servir como lugares para las cabinas de grabación radiofónica fueron los marcos sociales (Mendoza, 2005) fundamentales para (1) generar el sentido de grupo en el sector indígena, así como para (2) permitir a la radio la permanencia en la construcción de un proyecto popular. Las casas campesinas fueron espacios fundamentales para la organización del pueblo indígena: “servía de lugar de encuentro, reuniones, aquí mismo en Pujilí hay una sala de velaciones muy digna. Había también para que puedan permanecer la noche, no podían volver como ahora, también había agüita caliente porque no sabemos cómo viven a 3000 metros sin agua entubada, teniendo que traer agua de la acequia, etc. no es fácil bañarse todos los días. Cuando venían acá tenían hasta agua caliente para bañarse y lugares de cocina, eso era la casa campesina” (Monseñor Mario Ruiz Navas, entrevista, 2011). Se constituyó en un punto de encuentro que permitía analizar acciones para cambiar las condiciones de marginalidad que enfrentaban diariamente.

Al no existir vialidad, fue un lugar importante porque los indígenas tenían que ir hasta la ciudad; sin embargo, no contaban con un local propio, “las comunidades indígenas

no se comunicaban entre ellas porque no había camino, como una copia en miniatura de la conducta dominadora de los colonizadores, las comunidades indígenas se comunicaban con el centro no entre ellas” (Monseñor Mario Ruiz Navas, entrevista, 2011). Hay una doble exclusión: la inexistencia de vialidad, y tener que ir a un centro que los discriminaba por ser indígenas, condiciones que limitaban su configuración como una organización sólida.

Otro aspecto necesario a resaltar sobre las casas campesinas es que fueron la base para la fundación del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), y que se constituyeron en núcleos clave para el trabajo de las CGR, espacio impulsado por la radio. Sin embargo, según señala Monseñor José Mario Ruiz Navas, se respetaba su autonomía como organización: “ahora bien a las casas campesinas los que dirigían eran ellos, yo cuando me acuerdo 3 o 4 veces tenía que entrar mientras ellos estaban reunidos, llamaba al dirigente a ver si me permitían entrar, porque había que respetar su independencia, nunca quisimos que la casa campesina sea un instrumento, y respetamos su identidad” (Monseñor Mario Ruiz Navas, entrevista, 2011). Característica que refleja el hecho de que lo popular se forma en una red de intercambios, en suma es un proceso de construcción social.

La estrategia de las CGR, fue un elemento central para vincular a la comunidad con la radio. Según narra Monseñor Mario Ruiz Navas, el objetivo de la Iglesia no fue cambiar de tutelaje: del hacendado al sacerdote; sino, de respetar su autonomía y acompañar el proceso social de los sectores indígenas, y el medio para lograr aquello fue la radio:

Ellos entraban a la radio y ellos manejaban todo, ¿por qué cuál ha sido la idea? De que ellos desarrollen su propia personalidad, que no sean niños guiados de nuevo, otra manera de ser patrono es la de condicionar, y lo que nunca quise es ser patrono, ya había sido mi abuelo bastante” (Monseñor Mario Ruiz Navas, entrevista, 2012).

Además de la realización del noticiero, en la CGR se dio paso a la producción de una radio revista con entrevistas, comunicados, cuentos, leyendas, tradiciones, dichos, saber popular, radioteatro. “Los protagonistas eran los mismos indígenas, los acontecimientos de sus mismas comunidades y los programas eran producidos por ellos mismos de acuerdo a cómo miraban la realidad que vivían” (Guerrero, 1995: 38). Para Jorge Guamán, quien participó desde los inicios de la radio, tuvieron que pasar varios siglos para que los

indígenas tuvieran la oportunidad de expresar sus ideas en su propia voz: “La radio ha generado empleo en educación y comunicación, pero lo más importante ha creado respeto. Los indígenas han comenzado a usar el significado de comunicación y educación para mantener su propia cultura y su propio lenguaje” (Jorge Guamán, en Cadaval, 1994: pág. 28).

Una vez instalada la radio y su CGR, se impulsó un proceso de capacitación a cargo de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) y Radio Nederland:

Los primeros indígenas que tomaron a cargo la programación de la radio se capacitaron en ERPE, es nuestra madre, nuestra fuente de capacitación teníamos que volver los ojos a esta experiencia significativa luego también ayudó mucho radio Nederland que tenía un convenio con ERPE, también ayudó CIESPAL, estos fueron quienes dieron los primeros impulsos a la radio (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012).

De a poco la experiencia de las CGR se difundió a otras organizaciones indígenas y campesinas, además “algunas instituciones nacionales de desarrollo veían las cabinas radiofónicas como apoyo para sus actividades en el sector rural. Es así que en el Valle interandino de la Provincia de Cotopaxi, la secretaría de Desarrollo Rural Integral (SEDRI) venía ejecutando proyectos en dos sectores: el proyecto “Salcedo” y el Proyecto “Toacazo-Tanicuchi - Pastocalle” (Guerrero, 1995: 38). Para dichos proyectos los programas radiofónicos eran importantes instrumentos para el cumplimiento de sus objetivos.

Al SEDRI le parecen positivos los resultados de la CGR y decide apoyar la experiencia formando nuevas cabinas en Salcedo, Mulalillo y Planchaloma. “Lo mismo hizo desarrollo juvenil comunitario, institución que trabajaba en el Cabildo Mayor de Cusubamba. La experiencia se potenció, los equipos adquirieron las instituciones y financiaron la construcción de cabinas de grabación en las mismas casas campesinas donde funcionan organizaciones de segundo grado” (Guerrero, 1995: 39). Este modelo de las cabinas inicia así su consolidación y entre el año 1982 y 1993 surgen CGR en 10 parroquias y cantones de la provincia de Cotopaxi, involucrando a cerca de 242 comunidades.

Eduardo Guerrero destaca como un ejemplo de la relación entre la cabina con la organización, a la experiencia de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Mulalillo (UNOCAM), cabina que nació en el año de 1984 e involucraba a 22 comunidades:

Al inicio, la cabina nace cuando la organización está en proceso de orientación; la cabina radiofónica nace para dar impulso a la organización, tanto es así que la organización se consolida alrededor de la cabina. Posteriormente, la cabina radiofónica pasa a ser un comité dentro de la organización acompañándola como nexo y medio de comunicación. En sí la CGR ha pasado a ser apoyo de la organización, apoyándola en sus acciones y actividades, generando una manera de pensar coherente a los objetivos propuestos a alcanzar, inclusive generando opinión entre los habitantes, creando críticas constructivas que ayuden a consolidar la organización y su trabajo en bien de sus comunidades (Guerrero, 1995: 49).

Es decir, durante la década de los años 80, el proyecto de Radio Latacunga se caracteriza fundamentalmente por el trabajo desempeñado por las CGR, que se constituían en elementos clave para generar un acercamiento con las comunidades que integraban la organización indígena. En un nivel macro, se puede decir que se constituyó en un medio de comunicación que ayudó a la consolidación del movimiento indígena, y en un nivel micro, permitió que la problemática diaria de las comunidades sea visibilizada a nivel provincial.

Estos aspectos lo que evidencian es que lo popular es el resultado de condiciones sociales; pero, que son hiladas de tal manera que se construye y re-construye a lo “popular”, tal como lo señala Stavenhagen “la cultura es un proceso puramente de creación colectiva y la cultura popular es aquel proceso de creación colectiva en el que participa activamente todo el pueblo” (Stavenhagen, 1989: 308).

Además de estas características relacionadas con los aspectos políticos, las CGR cumplieron un papel fundamental para los objetivos evangelizadores de la Iglesia de la Teología de la Liberación. Uno de sus ideales fue el ser una emisora para la pastoral y en esa línea, se buscaba impulsar la evangelización del pueblo indígena: “...pero llegar al campesino e indígena con programas de pura reflexión sobre la biblia se corre el riesgo de convertirse en una emisora doctrinal, donde el curita y la monjita predicán el evangelio desarticulado de la manera de sentir el mundo en que viven nuestros destinatarios” (Guerrero, 1995: 49).

Entonces, con el objetivo de trabajar en una perspectiva distinta, lo que se buscó fue impulsar que el indígena sea su propio evangelizador, “las cabinas han logrado vencer este obstáculo, son los mismos campesinos e indígenas protagonistas de su propia evangelización, en su propio medio, con sus mismos conflictos comunitarios” (Guerrero, 1995: 49). Precisamente, para el cumplimiento de este objetivo los catequistas que se

formaban en la iglesia, fueron los seleccionados para la realización de los programas radiofónicos. Tal fue la experiencia de Santiago Naula, quien trabaja actualmente en la radio; pero, que se inició a los 16 años, como catequista:

En esa época yo de experiencia como comunicador no sabía del arte, de la profesión; pero, me gustaba. Yo me acuerdo cuando nació la radio en 1981, nos motivaba, trabajaba, llamaba a compañeros de las comunidades, voluntarios, entonces ellos invitaban, y yo fui catequista; en las reuniones siempre la misma iglesia aportó fundamentalmente para este tema del trabajo de la comunicación. Fui 3 años catequista y fue un proceso de la comunidad, y mi línea de trabajo en la comunicación ha sido maravillosa (Santiago Naula, entrevista, 2012).

El trabajo desempeñado por los reporteros populares fue un elemento central para que la radio se acerque a la comunidad, en vista de que se convirtió en una experiencia de doble vía: (1) conocer de cerca las necesidades de sus propias comunidades, y (2) el acceso a la capacitación y asesoría de la radio. De esta manera, las CGR se desempeñan como un punto de apoyo para que la Iglesia, a través de la radio, genere en el sector indígena la necesidad de la evangelización y sean los principales promotores de ese objetivo. En términos de Mendoza, las CGR son ese espacio que sirve de marco social, el cual permite que un grupo social lo configure de acuerdo a sus necesidades. Lo que Halbwachs plantea es que “cuando un grupo se inserta en una parte del espacio, la transforma a su imagen, pero al mismo tiempo se pliega y se adapta a las cosas materiales que se le resisten” (Halbwachs, 1950: 132, citado en Mendoza, 2005: 5). Las CGR son el marco necesario para que la radio, los indígenas y la Iglesia Católica expresen y negocien los sentidos de los que se arma lo popular: la problemática diaria de los sectores rurales y la evangelización alimentan el proyecto radiofónico del medio de comunicación.

### **3.2.1 Los reporteros populares como eje movilizador del proyecto radiofónico.**

Tras instalar las CGR se buscaba armar una estructura organizativa, de tal manera que sea consecuente con los objetivos que se había planteado la radio: que el indígena sea el protagonista de su propia realidad. Y precisamente para que se cumpla con ese objetivo se creó la figura del reportero popular, “debía ser gente que estuviera en la organización, que

trabajara por ella” (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012). Los reporteros son seleccionados en asamblea general de la organización:

Son personas elegidas por sus comunidades de base con la aprobación de la radio y de la organización de segundo grado. La organización de segundo grado es una organización cantonal que agrupa a todas las comunidades de un cantón, en Saquisilí son 50 comunidades y la organización de segundo grado que es la "Jatarishun" agrupa a esas 50 comunidades (Gavino Vargas, entrevista, 2012).

Los reporteros populares son una figura clave para el funcionamiento de las CGR, es el vínculo entre la comunidad y la radio: el eje movilizador del proyecto radiofónico. Todos estaban capacitados para el manejo de los equipos y para armar una radio revista. Para garantizar un adecuado funcionamiento de dichas cabinas, se crea en 1985 el Comité de Cabinas Radiofónicas, “los directivos de este comité son nombrados entre los reporteros de las cabinas. El comité en sus inicios jugó un papel fundamental en la capacitación y organización de los reporteros” (Guerrero, 1995: 41). En cada CGR participaban de 3 hasta 16 reporteros populares, y lo hacían como un servicio voluntario:

La función de reportero popular es un servicio voluntario, es decir, no se percibe ningún salario por cuanto la cabina es parte integrante de una organización de segundo grado, y la cabina forma parte del servicio de comunicación que brindaba la organización a sus comunidades filiales. La capacitación era sobre comunicación social, y los formatos radiofónicos que íbamos a utilizar en nuestros programas (Gavino Vargas, entrevista, 2011).

Como se mencionó anteriormente, la radio prestaba mucha atención al tema de capacitación, por el hecho de que los jóvenes involucrados no contaban con los conocimientos sobre comunicación en radio. Gavino Vargas, fue un joven que se involucró desde muy temprana edad en esta experiencia. Pertenece a la comunidad de Saquisilí, en donde la organización JATARISHU, estaba a cargo de las Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús. Él realizaba tareas de catequesis y a partir de aquello pudo ser partícipe de un grupo de jóvenes que las Hermanas seleccionaron para capacitarlos en temas radiofónicos.

Las hermanas buscaron firmar un convenio con el ICA, PRONADER y con el ITTP, eran instituciones que trabajaban en el cantón Saquisilí con las comunidades indígenas, a través de esta gestión participó radio Latacunga con su personal para que ellos fueran nuestros formadores porque nosotros no teníamos el mínimo conocimiento de la

comunicación, entonces, era necesario esa formación (Gavino Vargas, entrevista, 2012).

La capacitación estaba dirigida a brindar elementos que permitan a los reporteros elaborar una noticia que responda a las exigencias de la comunicación: “Había que puntualizar algunos elementos de guía y criterios para seleccionar la noticia; así se estudió el valor de la noticia como orientador de la opinión de la comunidad. La noticia debía contestar a cinco preguntas básicas: Qué, Quién, Cómo, Cuándo, Dónde” (Guerrero, 1995: 42).

Hay que tomar en cuenta que la producción radiofónica estaba encaminada hacia dos objetivos: promover la evangelización y visibilizar las demandas más urgentes del pueblo indígena y campesino. En esa línea estaba dirigido el contenido de las producciones que elaboraban los reporteros populares:

Nuestro trabajo se centró básicamente en crear programas de evangelización, buscar la inculturación del evangelio en las comunidades indígenas porque para ese momento estuvo en plena vigencia algunos tratados de la Iglesia Católica, sobre todo de la inculturación del evangelio, existía también la teología de la liberación y entonces eso implicaba un trabajo serio, más permanente hacia las comunidades y con algunas acciones prácticas (Gavino Vargas, entrevista, 2012).

Este objetivo de promover “la inculturación del evangelio” se lo hacía a través de una investigación sobre las costumbres y vivencias religiosas de las comunidades, para posteriormente difundirlas a través de la radio. Dicha investigación fue canalizada por medio de la realización de convivencias en las comunidades, actividades que fueron como una jornada de conciertos:

Eran como un intercambio de experiencias entre las comunidades de Saquisilí, porque resultaba curioso de las 50 comunidades que tiene Saquisilí entre las propias comunidades teníamos particularidades tan distintas, entonces logramos descubrir que entre tantas comunidades ninguna se parecía a la otra, así organizamos estas convivencias y radio Latacunga prestó su apoyo incondicional, porque en ese momento la radio tenía una cobertura provincial (Gavino Vargas, entrevista, 2012).

Estas experiencias lograron un fuerte vínculo de las comunidades con la radio, porque “era el único medio donde se escuchaba la voz de estas personas, y lo que se escuchaba en radio Latacunga eso era lo que pasaba o lo que se debía de hacer, entonces tenía como una voz de mando” (Gavino Vargas, entrevista, 2012). Las convivencias se transmitían a través de la radio, se organizaban en las comunidades y mucha gente acudía porque tenían

curiosidad de saber qué equipos utilizaba la radio. Vargas expresa que se lograba convocar a una masiva concentración de compañeros:

Fuimos intercambiando algunos temas, relacionados a las costumbres espirituales, a la forma organizativa, a la agricultura, a la educación, todo esto iluminado a la luz del evangelio de Jesús, todo tenía relación con aquello, estos eran temas de debate y análisis, ventajosamente en esos tiempos tuvimos la presencia de algunos misioneros de Chimborazo y de Imbabura hacia el cantón Saquisilí porque dieron una mayor preferencia (Gavino Vargas, entrevista, 2012).

La evangelización constituía la base de la programación de Radio Latacunga, y a través de ella se abordaban temas relacionados con la “salud, religión, culinaria, agricultura, sanidad animal, forestación, artesanías, conservación de suelos, cultura andina, legislación, cívica, medicina autóctona, cuentos, leyendas, tradiciones, personajes sobresalientes de las comunidades, curiosidades, organización de mujeres, crianza de niños, derechos y deberes del hombre, música, críticas al país, etc” (Guerrero, 1995: 44). Estos contenidos apuntaban a generar la participación de las personas de las organizaciones. La visión de la radio fue hacer de la comunicación un proceso comprometido y que movilizara; para Luis Aimacaña, ex trabajador de la radio desde 1987, una de las cosas que siempre se repitió fue que “la radio tiene que oler a papas, a mellocos, a cebolla, porque la radio tiene que estar afuera, no tiene que ser hecha del escritorio, entonces claro la radio salió y buscó a su gente” (Luis Aimacaña, entrevista, 2012).

Esta búsqueda de la gente se tradujo en la realización de las convivencias, espacio que si bien buscaba la inculturación del evangelio se lo hacía según la mirada de los pueblos indígenas:

Logramos recuperar con estas convivencias lugares sagrados, lugares donde antiguamente nuestros ancestros tenían celebraciones espirituales, no celebraciones bajo el sistema de la Iglesia Católica, sino más bien propia de nuestras comunidades que era el como agradecimiento al Padre sol, logramos a través de estos eventos recuperar estos lugares sagrados que ahora son lugares turísticos (Gavino Vargas, entrevista, 2012).

Las CGR se configuran como espacios en donde “se libra la lucha por el consenso, es decir, donde están presentes aunque de manera desigual las ofertas de sentido realizadas desde el poder y las demandas provenientes de los sectores subalternos” (Mata, 2006: 291). En suma, las cabinas se constituyen en espacios fundamentales de comunicación por medio

de las cuales la organización indígena se fortalece, la radio se consolida como un medio de comunicación y la Iglesia Católica impulsa sus objetivos evangelizadores.

### **3.3 El paso del actor social al actor político**

Cada una de estas experiencias: las cabinas de grabación radiofónica, los reporteros populares, fueron constituyéndose en elementos claves para lograr la consolidación de la organización indígena, tal como se lo señalaba en el apartado respecto de las CGR. Llegaron los años 90 y fue el momento para que surja lo que por durante mucho tiempo se había estado tejiendo. Es fundamental conocer cuál fue el papel que desempeñó la radio en dicho período.

El levantamiento indígena ocurrido en los meses de mayo y junio de 1990, logró visibilizar su presencia en la sociedad ecuatoriana y la obliga a reconocerlos como actores principales de una lucha totalmente legítima. En 1992 los indígenas amazónicos marchan con el objetivo de que se reconozca su territorio; y en este auge de las demandas del sector indígena Radio Latacunga se convierte en su principal medio de expresión. Una de las líneas de ese medio de comunicación, según explica el Sr. Luis Aimacaña, fue que debía movilizar a la población:

Sí un medio de comunicación no moviliza no tiene razón de ser, ese era el principio y claro logramos, recuerdo, en el levantamiento del 92 incidir muchísimo, la radio era la abanderada de esto e inclusive logramos desarrollar un mecanismo de comunicación con un lenguaje propio, diciendo que si hay o no papas, si hay o no hay habas, y eso era relacionado con la presencia o no de compañeros campesinos en tal o cual sitio y era una especie de metalenguaje que utilizábamos a través de la radio porque éramos muy intervenidos (Luis Aimacaña, entrevista, 2012).

En este caso, la radio se convierte en un vehículo fundamental a través del cual no sólo se visibiliza demandas, sino que es parte de la organización del movimiento indígena. El apoyo de la radio hacia los indígenas y campesinos les significó que su relación con otros actores sociales se vea marcada por continuos conflictos: “Fuimos muy perseguidos por una organización que se llamaba La Hora, por el centro agrícola y por los hacendados” (Luis Aimacaña, entrevista, 2012). En este momento del proyecto radiofónico existía una relación

muy estrecha entre el medio de comunicación y la organización indígena. Esta cercanía se había generado porque la radio había logrado “plegarse a su cotidianeidad”, es decir, fue capaz de hacer visibles en las imágenes elaboradas por otros, “unos modos populares de sentir y pensar, de expresarse y reconocerse, de actuar entre sí y frente a los demás que pueden ser fuente de autoreconocimiento, pero también – y a veces al mismo tiempo– fuente de indiferenciación” (Mata, 2006: 291).

Otra de las situaciones que tuvo que enfrentar el sector indígena fue el intento del Gobierno de Sixto Duran Ballén, en 1994, de imponer una reforma agraria, calificada por el movimiento indígena como reaccionaria, y que lleva a una serie de nuevas movilizaciones en todo el país. Lo que ocurría en la provincia de Cotopaxi lo detalla un editorial de Diario Hoy:

Los indígenas se agolpan en el camino. A un borde alto, se asoma el gobernador y el coronel de la brigada "Patria" para que despejen el puente los campesinos que se han levantado. Va a comenzar la negociación. El país ha cambiado. Ha cambiado en esta última década. Ya no es un pelotón el que despeja a culatazos y bala el puente bloqueado por la población. El gobierno negocia. Tardíamente, pero negocia. Han cambiado los escenarios de una relación secular caracterizada por la violencia y el autoritarismo. Pero en el fondo, continúa la arbitrariedad, continúa un racismo inédito que no se expresa en leyes excluyentes sino en espíritus excluyentes. El gobernador, el coronel evocan al iniciar sus discursos, primero a todos los mestizos presentes y después a los dirigentes indios. Es el orden natural racista (Editorial Diario Hoy: 1994).

En aquel tiempo la radio, al igual que ocurrió en años anteriores, sirvió como un medio para que la organización indígena tuviese éxito. Fuerzas de la Brigada Patria obligaron a cerrar la radio, así lo relata el Sr. Luis Aimacaña:

Yo estuve la mañana en que fuerzas de la brigada Patria tomaron por asalto a la radio, detuvieron al difunto Gonzalo Granda, yo estuve llegando eran más o menos las cinco de la mañana que yo entraba a la radio a preparar el material y vi que los militares estaban ahí y fui quien corrió a avisar a la madre que estaban tomándose a la radio. Y recuerdo que ese día los militares cerraron la radio y sacamos una unidad móvil, una MARANS, que era una especie de una caja de helado gigante, cogimos la Marans, la antena y empezamos a transmitir de manera clandestina desde el centro Nazaret y así siguió la lucha y esto es lo que le dio a la radio ese toque de ser una radio comprometida con una causa sobre todo, inspirada en la palabra de Monseñor Leónidas Proaño, de Monseñor José Mario Ruiz Navas, que es la palabra de Dios, así lo entendemos nosotros (Luis Aimacaña, entrevista, 2012).

Al preguntarse sobre las razones del cierre de la radio, los militares señalaron que se debía al vínculo de la radio con el movimiento indígena:

Un dirigente de la zona del canal reclama porque la gobernación o la brigada "Patria" han silenciado las emisiones de radio Latacunga. Y el coronel de la brigada "Patria" afirma sin ruborizarse, que radio Latacunga tiene derecho a informar pero no hacer "politiquería" En pleno régimen democrático, un coronel de las fuerzas especiales califica la naturaleza del trabajo de un medio de comunicación. Y lo hace en voz alta, como si su gesto obedeciese a un orden natural arbitrario de las cosas. ¿Hay censura de prensa en el país o sólo en Latacunga? ¿Hay estado de emergencia declarado en el campo ecuatoriano, o se trata de un "estado de excepción" histórico, permanente, que vuelve cotidiana la arbitrariedad (Diario Hoy, 1994).

Radio Latacunga se había convertido en un articulador de las demandas políticas del sector indígena y campesino. El trabajo que había realizado desde 1981 con las comunidades y las organizaciones de segundo grado, la convirtieron en un referente en la provincia, y la llevaron a ser un actor central en la configuración del movimiento indígena. En la década de los años 90, una época caracterizada por "una preponderancia de las haciendas, la lucha por el agua, la lucha por la tierra, de una efervescencia latinoamericana, marcada por una revolución en Nicaragua, por textos como "Las Venas Abiertas de América Latina", dieron lugar para que en Cotopaxi se sucedieran hechos fundamentales para el país: se involucró una fuerza poderosísima en Cotopaxi: al menos con los indígenas y el levantamiento del 92 que dejó sentada una frase que golpeaba a la estructura, porque nosotros decíamos que la suma de buenas coyunturas, termina golpeando a la estructura" (Luis Aimacaña, entrevista, 2012).

Este acompañamiento que realizó la radio a la organización indígena y campesina es calificado por el presidente de ese medio de comunicación, Eduardo Guerrero, como un elemento fundamental para la configuración de un nuevo actor en la escena política del país: "La radio acompañó al proceso de organización y lucha de los indígenas por la tierra, el agua y un trato justo. Hoy el pueblo indígena paso de ser actor social a ser actor político en la vida de la provincia y de la nación. Muchos dirigentes, líderes, autoridades indígenas y campesinas, funcionarios públicos e inclusive comunicadores sociales que hoy ocupan cargos fueron parte y formados en la emisora" (Guerrero, 2006).

La radio se convirtió en un espacio esencial desde donde mostrar aquellas demandas que durante mucho tiempo estuvieron silenciadas. Santiago Naula, quien experimentó los

rezagos de la hacienda, cree que fue fundamental el papel de ese medio de comunicación, en una época en que sufrían la explotación por parte de los hacendados y en la que además el Estado hacía caso omiso de su realidad:

Mis padres fueron trabajadores de hacienda, mis abuelos fueron trabajadores de hacienda, entonces ellos nos contaban cómo los maltrataban, cómo les castigaban y cómo les obligaban y aparte de ello mal pagados, fue una época dura, además el Estado discriminaba, no tomaba en cuenta, pensaba que hay sólo un mundo, no pensaban los gobiernos que había una diversidad no sólo en el país, sino en América Latina, en Abya Yala, como conocemos. Entonces, fue todo un proceso, fueron épocas duras las que yo viví (Santiago Naula, entrevista, 2012).

La programación de la radio se emitía en kichwa, lo cual precisamente estaba encaminado a dar protagonismo al sector indígena y campesino:

La comunicación ha sido fundamental para el rescate de la identidad cultural, por una parte; el valorar el idioma Kichwa en Cotopaxi. Hoy, por ejemplo, imagínese no hay vergüenza no hay que decir, que donde quiera nosotros hablamos Kichwa, vienen nosotros hablamos y valoramos nuestro idioma, antes, por ejemplo, no se podía hablar. Yo recuerdo que para hacer un trámite en una institución, en los bancos, hacían sacar el sombrero o el poncho, hoy en cambio no, es un escenario que ha cambiado, hemos ganado muchísimo (Santiago Naula, entrevista, 2012).

Precisamente, una de las particularidades que permiten comprender a lo popular es el lenguaje: su uso constituye una forma de afirmación frente a una lengua oficial, es así un campo de fuerzas desde donde se organiza el sentido de lo popular (Stavenhagen, 1985). Esto se puede explicar en razón de que todo agente social desea el poder de nominación, puesto que el lenguaje no es sólo un instrumento de comunicación, sino que implica dominación en términos simbólicos (Bourdieu, 1985: 67).

Para la obtención de estos logros cómo el rescate de la identidad cultural, las cabinas de grabación radiofónica han sido el puente vital entre la radio y las comunidades indígenas. Desde la bocina ubicada en una plaza de Zumbahua, dichos espacios fueron tejiendo al movimiento indígena, que tendría como uno de sus principales logros la revalorización de ese sector de la población ecuatoriana:

Entonces, ¿qué hizo el movimiento indígena? Elevar el autoestima de la gente de aquel entonces porque hasta antes de ese levantamiento el ser indio era el peor insulto que se le podía dar a una persona, cuando se dieron cuenta que eran fuerza unidos, que éramos fuerza los campesinos también, yo soy un migrante de Guaytacama, entonces la gente empezó a sentirse orgullosa de lo que es, y usar su sombrero, su poncho, hablar en Kichwa sin miedo, luego todas las conquistas y el reconocimiento

internacional: la OIT, los Derechos Humanos, fue amalgamando este movimiento especial (Luis Aimacaña, entrevista, 2012).

Así, por medio de la experiencia de la comunicación y del discurso de lo “popular”, la radio inició su proyecto en el que las organizaciones indígenas desempeñaron un papel central.

### **3.4 La radio y los nuevos ejes movilizadores de lo popular**

La década del 2000 es para la radio un tiempo para marcar un nuevo ritmo y nuevas estrategias de acercamiento a la comunidad. En un inicio los ejes movilizadores del proyecto caracterizado como popular habían sido los reporteros populares, quienes en su mayoría, fueron catequistas en sus propias comunidades. Posteriormente, los reporteros, a través de la organización indígena que de a poco se iba consolidando, pasan a formar parte de la escena política<sup>24</sup> local y nacional, a través del movimiento Pachakutik, que nace en 1995, y que en las elecciones del 2002 es cuando logra ganar un gran número de escaños en la Asamblea, así como en Prefecturas y los Concejos Municipales.

Este nuevo rol que adquieren los reporteros populares, así como algunas otras diferencias entre el Movimiento Indígena, la Radio y la Iglesia, motivan a quienes están en la dirección del medio de comunicación a buscar nuevas estrategias para mantener el vínculo con las comunidades indígenas que habían sido uno los actores que motivaron el nacimiento de la radio:

Las emisoras populares tienen su raíz, su sostenibilidad social con el pueblo, con la gente, o sea de acuerdo al lugar donde se desarrolla esta experiencia de comunicación, en este caso la provincia de Cotopaxi, es una provincia indígena, es una provincia campesina, es una provincia que tiene mucha gente que está alrededor de los centros suburbanos de la ciudad, entonces tienes que llegar a ellos (Guerrero, entrevista, 2012).

Entonces, la radio apuesta a través de los Centros Educativos Comunitarios (CEC) y los Centros de Comunicación Comunitarios (CCC) a generar nuevos espacios desde donde articular su proyecto comunicacional caracterizado como popular, porque se advertía en ellos una fuerte capacidad para dinamizar la vida de la comunidad. Tal iniciativa que inicia

---

<sup>24</sup> Algunos ejemplos son el Sr. César Umajinga, Lourdes Tibán, Jorge Guamán, entre otros.

un nuevo momento del proyecto comunicacional, de a poco se irá transformando. Quienes integraban la radio se preguntaban como potenciar ese nuevo vínculo, y de esa necesidad surgen las redes inalámbricas, las mismas que buscaban compartir experiencias:

Una etapa siguiente es la instalación de una red inalámbrica, en el año 2007, que podamos comunicarnos entre los CEC, pero que también se pueda acceder al internet, y por eso son centros de comunicación comunitaria: la radio, el apoyo a la pedagogía de la comunicación de las escuelas, de la comunidad y el acceso al internet (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012).

En la década del año 2000 además de los cambios organizativos en lo social y político, está caracterizada por un mayor desarrollo en el campo tecnológico, que permite a quienes administran la radio, aprovechar los nuevos recursos: “la tecnología avanzaba, las cabinas de grabación radiofónica estaban hechas con tecnología mínima, un mezclador o consola, luego los CD player, los micrófonos, el amplificador y las grabadoras portátiles; pero, también la tecnología iba avanzando, estaba la computadora, y antes se grababa en cassette y ahora se podía grabar en memory flash, y la tecnología fue avanzando...” (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012).

Las estrategias de la radio buscaban aprovechar las nuevas herramientas que le ofrecía la tecnología y así potenciar su proyecto radiofónico, y si bien el vínculo que se quería fortalecer fue con los niños y niñas de las escuelas rurales, también fue una iniciativa dirigida a las comunidades campesinas:

Esta Red Inalámbrica, permite contar con un INTRANET provincial, a la que pueden unirse cualquier CCC que se creará en la provincia, sean de los CEC, organizaciones indígenas, organizaciones populares, etc. Es tan versátil que permite el flujo de materiales escritos, audio, video, tele conferencias y telefonía; radio y televisión en red; y muchas aplicaciones más. “Radio Latacunga” cuenta con una tecnología que le permite actualizar y refrescar las estrategias de comunicación democrática y ciudadana; los diferentes actores sociales podrán interactuar en la programación con transmisiones en directo desde cualquier parte de la provincia de Cotopaxi o con programas diferidos (Documento Radio Latacunga, 2006: s/p).

Estos centros de comunicación comunitarios (CCC) al ser implementados con la intención de reemplazar a las cabinas de grabación radiofónica, lo que hacen es formar la red de niños y niñas comunicadores. Tal iniciativa está guiada bajo el objetivo de impulsar uno de los ejes alrededor del cual construyen su discurso de lo popular: *la participación*: “La radio

se vuelve más participativa, desde los problemas cotidianos de los excluidos, cumpliendo con nuestro objetivo general” (Documento Radio Latacunga, 2006: s/p).

La experiencia de los CCC se reprodujo en una de las casas campesinas en donde funcionaba una cabina de grabación radiofónica (CGR). El objetivo fue potenciar las capacidades que se habían desarrollado en ese espacio y fortalecer el tema organizativo:

La cabina de grabación de la Parroquia Mulalillo del cantón Salcedo, que desde 1.984 funcionó apoyando el fortalecimiento de la Unión de Organizaciones Campesinas de Mulalillo (UNOCAM); se convierte en un CCC, liderando la Junta Parroquial de Mulalillo e involucrando a todos los actores sociales de ese sector: comunidades, asociaciones, instituciones públicas y privadas. Escuelas, colegios y extensiones de educación superior contarán con el INTRANET y el INTERNET (Documento Radio Latacunga, 2006: s/p).

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

### **3.4.1 Red de niños y niñas comunicadores como un proceso pendiente: nuevos escenarios de construcción de lo popular.**

Hasta el año 2001 la radio contaba con 22 cabinas de grabación radiofónica (CGR). Sin embargo, tampoco era un número estable, en vista de que habían algunas que se cerraban y otras que se abrían, tal inestabilidad fue un indicio de lo que más adelante ocurriría: declive del trabajo de las CGR:

Desde el año 2003 inicia el declive de las cabinas, los reporteros luego de tantos años de voluntariado, unos ingresaron a ser funcionarios en el consejo provincial, otros en el municipio, otros ya participaron en las elecciones, fueron concejales, entonces ya no existieron las personas que

estuvieron llevando las cabinas, pero esto fue en las elecciones del 2002, entonces teníamos un montón de autoridades que fueron reporteros, recuerdo a Baltazar Umajinga de Zumbahua, fue concejal de Pujilí; José Pilataxi en Salcedo, Cecilia Velásquez, para ese entonces ya era viceprefecta de Cotopaxi, entonces así las cabinas se desmantelaron, porque ellos ya estuvieron realizando otra actividad. (Gavino Vargas, entrevista, 2012).

De esta manera, al iniciarse una nueva etapa para la organización indígena, el comunicador popular se ve abocado a cambiar su rol, “estas CGR, una vez que el movimiento indígena entra a la parte política y se crea PACHAKUTIK, el comunicador ya no es un actor social activo y pasan a ser actores políticos, es aquí que la política partidista resquebraja las organizaciones y las cabinas ya no son tan importantes para ellos” (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012).

En opinión de Monseñor Mario Ruiz Navas, ese cambio fue en términos positivos: “Yo no me imaginaba en ese tiempo que los pueblos indígenas dieran un salto tan tremendo como ahora y para mí es una alegría tremenda porque le digo de paso la esclavitud en Ecuador existía, comenzó a superarse con la ley de reforma agraria que implementó la junta militar” (Monseñor Mario Ruiz Navas, entrevista, 2011). Es decir, aquel objetivo de organización, por el que había trabajado tanto el sector indígena, como la Iglesia, se estaba cumpliendo.

Según narra el Sr. Gonzalo Rojas<sup>25</sup>, además de la participación en la escena política de algunos reporteros populares, tuvieron lugar algunas diferencias con la radio y la Iglesia. La llegada a la Diócesis de Latacunga de Monseñor Raúl López Mayorga, generó problemas con las Hermanas Paulinas, quienes en la década de los años 90 estaban en la dirección administrativa de la radio:

La Iglesia liderada por el Obispo Mayorga, no conocemos de ciencia cierta, pero, parece que hubo roces, entonces ya las Hermanas Paulinas se alejaron, y la radio se aleja del movimiento indígena, y toman la batuta otros, el Sr. Pepe Venegas, Eduardo Guerrero y ya es otra cosa...claro, en este caso no depende solo de la radio, sino también de los dirigentes indígenas, no se supo valorar la comunicación, y dejaron ahí y bueno la radio tiene la culpa de no tomar medidas y se aleja del Movimiento Indígena (Gonzalo Rojas, entrevista, 2012).

---

<sup>25</sup> Ex – presidente del MICC desde el 3 de febrero de 1997 hasta el 17 de julio de 1999

Este primer distanciamiento que se produce entre la radio y el Movimiento Indígena se trató de superar; sin embargo, las diferentes estrategias no dieron mayores resultados. La organización indígena participó de las CGR mientras se cumplían sus objetivos: ser actores sociales y políticos reconocidos en la escena local y nacional. Tal situación puede explicarse en el sentido que lo hace Canclini, cuando cuestiona visiones sustancialistas de la realidad, y más bien propone conceptos como la hegemonía, entendida como distinta a la dominación, y definida como “un proceso de dirección política e ideológica en el que una clase o sector logra una apropiación preferencial de las instancias de poder en alianza con otras clases...” (Canclini, 2004: 158). Según esta perspectiva las clases subalternas son autónomas y lo que se establecen son alianzas, en el caso de la organización indígena, ésta contribuyó a la construcción de un discurso de lo popular; sin embargo, debido a ciertas condiciones se vio abocada a trabajar en otros aspectos: su configuración como un movimiento político.

Ante esta realidad el personal de la radio buscó soluciones, y una de las estrategias fue impulsar la formación de comunicadores populares; sin embargo, tal medida no dio mayores resultados, debido a diversos factores:

En este proceso la radio invirtió tiempo y dinero en las organizaciones para formar a los reporteros; pero, no se lograron mayores resultados, porque no sé si como desacierto, pero anteriormente había un sinnúmero de reporteros más jóvenes y sin tantas necesidades. Para estas personas era la locura de escucharse en la radio y todo lo demás, pero luego empezamos a formar a algunas personas que ya eran adultas, tenían sus responsabilidades y complicó un poco para que ellos pudieran llevar las cabinas (Gavino Vargas, entrevista, 2012).

Frente a esta situación la radio decide iniciar con un nuevo proyecto. A partir del 2002 tiene lugar la llamada “pedagogía de la comunicación”: una nueva experiencia que involucra a niños y niñas con el apoyo de la Red Monseñor Leónidas Proaño:

Había dos redes educativas: la red bajío y la red Monseñor Leónidas Proaño, con docentes que antes fueron reporteros tratamos de que, con la experiencia adquirida anteriormente, busquen la forma de cómo hacer participar a los niños en los programas, porque para ese entonces había escuelas digamos en números muy menores que participaban en la radio. Surgió esta idea y tuvimos alrededor de treinta escuelas en las que instalamos las cabinas de grabación, por ejemplo había en Saquisilí, dos escuelas en Maca, una en Poaló y otra en Pujilí (Gavino Vargas, entrevista, 2012).

A través de esta red o centros educativos comunitarios (CEC) lo que se pretendía era llenar el vacío que dejaron los comunicadores populares y trataron de ensayar con niños y niñas del área rural de la provincia, para que, de alguna manera no se pierda el vínculo que la radio había logrado generar con la comunidad. Elemento que fue central para articular su discurso de una radio popular y participativa:

Tiene como finalidad desarrollar las habilidades lingüísticas de los infantes indígenas; es decir el desarrollo del lenguaje y de la capacidad de expresión; intensión que se aplica al avance curricular de la educación intercultural bilingüe; pero, también da como resultado la recuperación del derecho a la palabra y de expresión del pensamiento (Documento Radio Latacunga, 2006).

Los inicios de dicha estrategia estuvieron marcados por una gran aceptación en las escuelas involucradas:

Así empezamos este proceso con estas escuelas, imagínese 30 escuelas 30 cabinas, un montón de docentes y un montón de niños. Los niños elaboraban sus programas según sus requerimientos, nosotros lo único que hacíamos era capacitar a los niños en cuanto al uso de los formatos, cuestiones que niños y niñas necesitaban para realizar el programa; pero, que ellos eran los indicados para planificar sus temas y los formatos (Gavino Vargas, entrevista, 2012).

La nueva vía de comunicación impulsada desde la radio obtuvo resultados positivos, porque al igual que los comunicadores populares en sus inicios, los niños y niñas de las escuelas participaron de manera activa en este proceso: “Fue una experiencia súper buena porque ves un compromiso real, un trabajo desinteresado, súper entregado partiendo de que los niños no tienen otra necesidad que la de pasar su tiempo en eso, en tratar de buscar nuevas cosa y eso es lo que la radio ofrecía” (Gavino Vargas, entrevista, 2012).

De lo que se trataba era de impulsar la formación y capacitación de niños y niñas comunicadores, como los actores centrales para promover el rescate del derecho a la comunicación. Precisamente, esta red de niños y niñas comunicadores nace al darse cuenta de la presencia de ciertos elementos que limitaban el cumplimiento de ese derecho:

Esta red nace al constatar: la mala calidad de la educación con la complicidad de maestros, autoridades educativas y padres de familia; el irrespeto de los derechos de los niños y niñas en la familia, la escuela y la comunidad; poblaciones que carecen de acceso a las tecnologías de la información y comunicación (Tics) existiendo infodesarrollados e infosubdesarrollados; la posibilidad de acceder al conocimiento; la elitización de las autoridades indígenas; la poca participación de la sociedad civil en las decisiones que les afecta; la falta de medios de

comunicación que amplifiquen las demandas y necesidades de los pueblos, genera una población excluida (Documento Radio Latacunga, 2006).

Además, el interés por capacitar a niños y niñas puede explicarse porque se los veía como potenciales gestores de nuevos procesos organizativos en sus comunidades: “Son los nuevos líderes, es la nueva gente, es el futuro de la organización campesino indígena. Además, al ser niños son los más invisibilizados, excluidos, marginados y silenciados, entonces es un espacio para expresarse y para que retomen el derecho a la libertad de expresión” (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012).

Con el objetivo de que se cumpla este derecho a la libertad de expresión, se proponía el trabajo de temáticas que estén encaminadas en esa línea:

Esta red de niños y niñas comunicadores priorizan los temas de liderazgo, ciudadanía, democracia, ecología, rescate cultural y valores, niños y niñas comunicadores son más extrovertidos en las relaciones con sus familiares; en el desenvolvimiento con sus compañeros, compañeras y maestras; y, en la participación activa en las reuniones de las comunidades. Fortalecen los procesos educativos en el aula formando nuevos liderazgos y una conciencia crítica ante los problemas que les afecta e involucran actores sociales comunitarios adultos (Documento Radio Latacunga, 2006).

El trabajo iniciado en las escuelas se refuerza con la presencia directa de la radio y se adecuan para que pasen a desempeñar el papel de Centros de Comunicación Comunitarios (CCC), el objetivo fue que realicen el rol ejercido por la CGR:

Se comenzó a implementar una tecnología básica, las computadoras que ya se había comprado para la red, se comenzó a implementar las tarjetas de audio, se comenzó a comprar grabadoras portátiles y se comenzó a comprar los micrófonos y las consolas y ya teníamos un centro de comunicación comunitaria. Este CCC parte de la comunicación que hace es para la radio, las CGR toda la producción era para la radio, pero lo de los CCC servía además para apoyar el proceso educativo que se vivía en los CEC, en donde estaban presentes no sólo los profesores y los niños y niñas, sino los padres de familia y toda la comunidad, porque desde ahí también nacen los contenidos educativos (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012).

Este nuevo proceso que la radio inicia tiene como precedente las acciones llevadas a cabo por la organización indígena y que permitieron incluir en el debate los términos de liderazgo y democracia, en un espacio antes inexistente: la escuela bilingüe.

La red de niños y niñas comunicadores es parte de una “evolución de la pedagogía de la comunicación” y “gesta la formación y capacitación de niños y niñas comunicadoras; actores y encargados de dinamizar el proceso de rescate de sus derechos desde el derecho a la comunicación en los 17 CEC” (Guerrero, s/a: 3), sin embargo, desde el 2011 se hizo una pausa a esa estrategia, según menciona Santiago Naula, comunicador de la radio, “a raíz de los cambios en la educación se dejó el tema de los niños”, aunque también explica que han existido problemas tecnológicos que hasta el momento no han podido ser superados.

Los centros educativos comunitarios (CEC) a través de adecuaciones tecnológicas pasaron a ser centros de comunicación comunitarios (CCC), y su trabajo en conjunto pasó a formar la red de niños y niñas comunicadores, el principio que guiaba su trabajo, según explica Guerrero, era generar nuevas relaciones en la comunidad:

...son más extrovertidos en las relaciones con sus familiares; en el desenvolvimiento con sus compañeros, compañeras y maestros; y, en la participación activa en las reuniones de las comunidades. Fortalecen los procesos educativos en el aula formando nuevos liderazgos y una conciencia crítica ante los problemas que les afecta e involucran a actores sociales comunitarios adultos (Guerrero, s/a: 3-4).

El trabajo de la red de niños y niñas comunicadores sentó una experiencia importante para el proyecto radiofónico, y se pudo evidenciar un involucramiento bastante fuerte en los menores, había mucha motivación:

Tuve niños comunicadores muy buenos, yo no pensaba que los niños por sí solos se iban a apropiarse del proyecto, hicieron la producción y llegaron a manejar la computadora y todo lo que es el audio, imagínese lo que es eso? Editar y grabar ellos mismos, entonces fue muy lindo, ellos enseñaban a otros niños, era en cadena, bien bonito, pero debido a ciertos problemas tecnológicos, y aquí en la radio por la falta de recursos económicos eso se ha limitado (Santiago Naula, entrevista, 2012).

A través de estas experiencias lo popular ha ido adquiriendo características distintas de las iniciales, es decir, en un principio Indígenas e Iglesia ajustaban mutuamente sus lógicas y lo popular se alimentaba de sus negociaciones al existir una relación cercana, en los últimos años, tal situación ha variado. Ahora los niños y niñas interpelan a los dirigentes de sus comunidades sobre su situación de marginalidad, aunque ciertos líderes del sector indígena han llegado a ocupar lugares importantes como autoridades, no se ha logrado cambiar en mayor medida las condiciones de pobreza del sector indígena.

Las producciones radiofónicas, desde sus inicios, lograron visibilizar dichas condiciones, y se presuponía que si llegaban al poder se podía revertir esa situación. Sin embargo, la radio sirvió como un catalizador social y político para algunos dirigentes de las comunidades, pero, hoy su agenda no prioriza aquello que un día demandaban: igualdad y trato justo.

### **3.5 La radio: nuevas instancias de interpelación y reconocimiento**

En el análisis del proceso constitutivo de Radio Latacunga se encontró que su proyecto comunicacional, caracterizado como popular, atravesó por tres momentos, y en los cuales se ha examinado la dinámica de dos actores, considerados como fundamentales: el sector indígena y la Iglesia. Lo que interesó ver en esa relación fue cómo al estar dentro de un proceso en el que la formación social ecuatoriana ha sido dependiente del mercado mundial, en contradicción con el sistema hacendatario tradicional, (Almeida, 1996) se generaron estructuras desiguales para el sector indígena que fue un “elemento económicamente explotado, políticamente subordinado y culturalmente oprimido” (Almeida, 1996:167).

Frente a esto la Iglesia, bajo los presupuestos de la Teología de la Liberación, impulsó apoyos puntuales para los indígenas y campesinos en la década de los años 70, y a partir de aquello se generaron una serie de encuentros en las agendas de ambos actores, que les sirvieron para trabajar en un espacio común que fue la radio. El objetivo es examinar cómo esas dinámicas llevaron a ambos actores a negociar sus lógicas en la construcción de un proyecto comunicacional, es decir, examinar los encuentros y des-encuentros durante el proceso constitutivo de la radio, y a partir de aquello identificar cuál es la situación actual de dicha relación.

Entonces, lo que interesa es caracterizar la relación actual de la Radio, con el MICC y la Iglesia. Uno de los puntos a examinar será la separación de la radio y del MICC, en tanto estructura organizativa, lo cual se puede evidenciar en las nuevas estrategias comunicativas implementadas a través de su canal de televisión TV. MICC. Lo que se pretende es señalar rasgos generales de la generación de contenidos “populares”, a través de nuevos espacios. Al señalar que existe un alejamiento de la estructura organizativa, lo que

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

La idea de crear un canal de televisión fue una idea que ya la habían pensado las Hermanas Paulinas, quienes creían necesario que la radio cuente con un canal de tv.; sin embargo, tal idea nunca se llegó a concretar. El MICC a raíz del proceso de separación con la radio que se inició a finales de la década de los años 90, empezaron a examinar esa idea: “Desde cuando nosotros éramos dirigentes, y la radio se iba separando, por el año 1996 decíamos por qué tenemos que depender, por qué no podemos tener un medio de comunicación, y nos organizamos hasta que la idea se cristalizó en el año 2009” (Gonzalo Rojas, entrevista, 2012).

TV. MICC inicia su programación el 17 de julio del 2009 con el slogan “la mirada de la diversidad” Su señal llega a 400 comunidades indígenas de la sierra centro y la inversión inicial fue de 150 mil dólares, y fue capital otorgado por el Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador (CODEMPE). El objetivo con el que nace el canal es convertirse en un espacio de difusión de sus principales líderes a través de documentales biográficos, analizar el problema del agua en las comunas, el auge en la agricultura orgánica, la educación bilingüe, entre otros (Bayas: 2009).

Este nuevo medio de comunicación servirá como espacio propio para que el sector indígena de Cotopaxi exprese y articule sus demandas; y además se ha limitado el acercamiento a la radio, “con el MICC no hemos llegado a acuerdos, yo veo que una vez que llegaron a fundar su canal de TV. como que ha habido un distanciamiento con Radio Latacunga, esa es mi lectura, antes tenían una participación más fuerte en la radio, sobre todo de los dirigentes, es decir a un nivel de la estructura del movimiento” (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012).

### **3.6 Los des-encuentros en la construcción de un proyecto comunicacional popular.**

Radio Latacunga y su proyecto radiofónico llamado “popular” se ha alimentado de las relaciones entre el sector indígena e Iglesia. El problema fundamental que los ha unido ha sido la lucha por la tierra, la educación, el agua y un reconocimiento a los indígenas y campesinos de la Provincia de Cotopaxi, en suma un proyecto de reivindicación étnica. Y en ese escenario la radio ha delineado su propuesta de una comunicación popular que ha ido adquiriendo características particulares: primero el tema organizativo, después el reconocimiento político, y más adelante la mirada hacia nuevos actores sociales: niños y niñas de las escuelas rurales.

Al preguntarse si luego de más de 30 años de luchas la situación ha cambiado para el sector indígena en la Provincia de Cotopaxi, el actual presidente de la radio, Eduardo Guerrero expresa que el problema que aún los une es el tema de la marginalidad, que si bien existe una separación del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), la conexión sigue, pero a nivel de las bases:

Aunque hayan logrado que la tierra pueda ser un poco más comunitaria, de que los recursos hídricos se respeten, de que su cultura se respete porque también otro de los temas es el respeto a la cultura; pero, sin embargo hay pobreza y exclusión, marginación, y a pesar que también tienen sus autoridades indígenas; sin embargo, esto ha creado una élite de autoridades indígenas. Yo he estado en las comunidades, y en Sigchos, un dirigente decía aunque tenemos nuestras autoridades indígenas, pero seguimos en la misma realidad, seguimos con los mismos problemas, seguimos pobres, en Sigchos por ejemplo la pobreza rodea el 89 por ciento (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012).

De acuerdo al dirigente Gonzalo Rojas, quien hace 2 años trabaja en el canal de TV. esta problemática está presente en la agenda del nuevo medio de comunicación, y por eso se han planteado como misión y visión el “ser diversos”:

Somos el canal de la diversidad, no ser igual a los otros, ser diferentes, entonces el canal está para difundir la vida del pueblo, sus problemas y necesidades, nosotros tratamos de mostrar las costumbres, de que el pueblo modele su identidad, y por eso realizamos programas educativos, cuando hablo de educación, hablo de salud, costumbres y tradiciones. (Gonzalo Rojas, entrevista, 2012)

Estas mismas temáticas alimentaban la construcción de lo popular en Radio Latacunga, cuando se trabajaba con los reporteros populares:

Organizábamos convivencias en una determinada comunidad y los reuníamos y la radio transmitía, todo el evento se escuchaba por la radio... y logramos convocar a una masiva concentración de compañeros y fuimos intercambiando algunos temas, relacionados a las costumbres espirituales, a la forma organizativa, a la agricultura, a la educación, todo esto iluminado a la luz del evangelio de Jesús, todo tenía relación con aquello, eran estos temas de debate de análisis. (Gavino Vargas, entrevista, 2012)

Uno de los aspectos que valora el dirigente Gonzalo Rojas, es que hoy la diferencia es que ellos realizan directamente dichas producciones y “sin intermediarios”, “además no sólo se oye, sino que se mira, tenemos la imagen” (Gonzalo Rojas, entrevista, 2012). También según su lectura del cambio en las relaciones radio-iglesia-sector indígena es que cuando nace la radio, y por dos décadas, el MICC tenía voz y voto en las decisiones de la programación; sin embargo, tras algunas diferencias con el entonces Obispo Mayorga, y más adelante con el aparecimiento de Pachakutik, se pierde capacidad de decisión y sienten que sus opiniones no tienen mayor incidencia en el proyecto comunicacional de la radio.

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

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

Monseñor Naranjo también coincide con el cuestionamiento al MICC y a Pachakutik, pues si bien lograron llegar a importantes puestos políticos, la vida de sus comunidades está marcada por la pobreza y el abandono:

Ellos cogieron los mismos defectos de los partidos políticos, y para mí personalmente se interesan más por lo económico, les copiaron muy bien a los partidos políticos, se aprovecharon muy bien y están aprovechándose muy bien, sino mire a los dirigentes como están y vean a las comunidades como están, hay un divorcio diríamos, aquí según

nosotros cambiaron el hacendado por el dirigente político (Victoriano Naranjo, entrevista, 2012).

Situación que ha debilitado su construcción de lo popular en la radio, si bien el objetivo de evangelización sigue siendo central, la construcción de lo popular estuvo apoyada en las experiencias que, como organización indígena, aportaban desde las cabinas de grabación radiofónica. Entonces, para la radio un elemento vital en la construcción de un proyecto radiofónico, caracterizado como popular, es crear un vínculo con las comunidades indígenas. Actualmente, existen dos CGR y una de las estrategias es fortalecer el trabajo con los niños y niñas de las escuelas rurales de la provincia, como nuevos ejes movilizados de lo popular.

## CONCLUSIONES

Estudiar las dinámicas presentes en la radio popular fue un interés que surgió debido a la experiencia que como comunicadora social tuve en este campo. En el ámbito de la comunicación este tipo de proyectos radiofónicos, me atrevo a decir, son examinados desde una visión idealista. Es decir, se visibiliza en términos de armonía y consenso la construcción de este tipo de prácticas, catalogadas como populares. Lo que ocurre es que se esconde el proceso social del que son parte, lo que da lugar a desconocer los encuentros y desencuentros de los actores involucrados. El presupuesto que se manejaba al inicio de la investigación fue que lo popular se constituye en un campo de disputas entre el sector indígena y la Iglesia, y la instancia en donde ocurre aquello es en la radio. Tal sospecha fue configurándose a medida que se realizaba el trabajo de campo, y que permitió evidenciar las tensiones presentes en la constitución de radio Latacunga.

El proceso de constitución de Radio Latacunga se produjo en un contexto marcado por una fuerte conflictividad social alrededor de la tierra y la educación. Problemática que sirvió para que el sector indígena impulse la necesidad de organización y sobre la marcha fueron estructurando un proyecto de reivindicación étnica. Este primer actor, analizado en la presente investigación, estuvo sujeto a diferentes dinámicas en lo económico, político y cultural. La herencia de la época colonial dejó al sector indígena en condiciones de extrema pobreza, y de manera particular en el caso de la Provincia de Cotopaxi, los índices de analfabetismo, así como la concentración de la tierra han sido preocupantes.

El eje central de su proceso organizativo fue la lucha por recuperar las tierras que les fueron retenidas, tal situación les permitió impulsar sus ideales de autodeterminación como pueblos indígenas. El contexto socio – histórico de la década de los años 60 y 70 se caracterizó por un Estado Ecuatoriano que impulsó un modelo agro-exportador; y que no generó las condiciones, para que sectores como el indígena pueda salir de la pobreza, así como recibir un trato justo por parte de la población mestiza. Y si a esto se le agrega que no fue incluido en la toma de decisiones políticas hizo que se produjeran una serie de condiciones para fomentar el cambio en su estructura social y organizativa. Estos aspectos evidencian que la articulación del sector indígena a la radio y su proyecto radiofónico no pueden ser abordados sin mirar en su proceso histórico. A propósito, Mata plantea que el estudio de las identidades, de los diferentes participantes en una radio popular, necesita ser

examinado desde su “naturaleza histórica, y no examinadas desde una visión esencialista” (Mata, 2006: 290). Es decir, los complejos procesos socio-históricos son determinantes para la disgregación y reconstitución de los sectores populares.

Otro punto es acerca de la memoria: las demandas de los indígenas Kichwas de la Provincia de Cotopaxi se sustentaban en la necesidad de recuperar aquello que había sido invadido, y que no les permitía contar con un referente para la continuidad de una memoria histórica. Su proyecto de reivindicación étnica apuntaba a la reconstitución de su identidad. Entonces, es posible afirmar que “no hay búsqueda de identidad sin memoria, y a la inversa, la búsqueda de la memoria siempre va acompañada por un sentimiento de identidad, al menos individual (Candau, 1998: 9, en De Gaulejac, 2002:33). Los indígenas al darse cuenta de las condiciones de opresión a las que habían estado sujetos, se proponen cambiar ese escenario, un medio para aquello fue la recuperación de la memoria colectiva, cuya función “consiste en construir una representación coherente del pasado, es decir, un marco general de integración de los acontecimientos pasados capaz de dar fundamento a un significado compartido” (De Gaulejac, 2002: 33). Sin embargo, la noción de colectivo es bastante frágil porque se confía en el grupo como punto de apoyo para que la memoria se despliegue (Mendoza, 2005). Es decir, la reconstrucción social de un pasado depende de la cohesión de ese grupo social. En el caso de la Provincia de Cotopaxi, si bien en un inicio se generaron acciones dirigidas a fortalecer su organización como pueblo Indígena, fue algo condicionado a la llegada de sus líderes a la escena política local y nacional. El proceso de cohesión tuvo como su base fundamental la fundación de Radio Latacunga, que sirvió como un espacio para acciones de “reconocimiento e interpelación entre indígenas y entre indígenas e Iglesia Católica.

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

investigación se lo señala cómo un ajuste de las lógicas de acción. Tales dinámicas se expresan en la radio a través de “continuidades y fracturas entre el discurso mediático y los sujetos consumidores, o con más precisión, entre sus modos de pensarse y actuar (Mata, 2006: 289). En la radio se apuntó a reconstruir esa memoria colectiva apoyada en el marco social del lenguaje: la recuperación de la palabra, que fue más allá de usar un micrófono, se abrió a través de la programación en kichwa. De esta manera, el lenguaje es visto como una fuente vital para la construcción de memoria, porque permite interiorizar la cultura y sus significados (Mendoza, 2005).

Al mismo tiempo, la Iglesia Católica liderada por los Padres Salesianos, buscaba implementar la tarea de la evangelización y prestar su ayuda al indígena, en quien veían, a la luz de la Teología de la Liberación, como al más pobre de entre los pobres. Lo que se produce es el encuentro del sector indígena y la Iglesia; ambos actores tienen que ajustarse a sus respectivas lógicas, con el objetivo de configurarse como elementos reconocidos en la escena local y nacional. El espacio en donde ocurren estos encuentros es en la radio, y lo que se generan son “procesos de intercambio simbólico y de circulación cultural” (Margulis, en Rosales, 2004: 208), que la llevan a convertirse en una “instancia pública de interpelación y reconocimiento” (Mata, 2006: 288).

En el primer momento de constitución de la radio, la evangelización fue un tema fundamental para la Iglesia Católica. Su interés fue mostrar un discurso amplio y acorde a los presupuestos de la Teología de la Liberación, es decir, permitir la formación integral del ser humano. Tal objetivo, buscaba cumplirse por medio de una programación que tome en cuenta la opinión de los sectores indígenas y campesinos. En ese sentido, se puede hablar en términos de producción, circulación y consumo de los objetos, expresiones y prácticas culturales (Canclini, 1985). Lo popular es un proceso inacabado, que continuamente se reconfigura según los actores que participan en un contexto con particularidades de producción, circulación y consumo.

De esta manera, las características que adquiere lo popular, evidencia que no es una propiedad exclusiva de una clase social; sino que es un proceso en el que intervienen diferentes actores, y en donde hay unas condiciones de circulación de expresiones y prácticas, a las que el trabajo del medio de comunicación debe irse adaptando. Se puede afirmar, entonces, que lo popular no es algo preexistente sino algo que se construye y en

donde las relaciones entre dominantes y dominados son intrincadas y en cada interacción hay lucha; pero, también dramatización de las experiencias de la alteridad y el reconocimiento (Rosales, 2004).

En esa construcción de lo popular los actores se van redefiniendo, es así que tras la consolidación del Movimiento Indígena, en la década de los años 90, se producirá un cambio en las relaciones entre las CGR y la radio, frente a lo cual, se buscan nuevos actores: niños y niñas de las escuelas rurales. Una constante en este escenario es que no hay un proceso de imposición, más bien hay que reconocer la autonomía de las culturas populares, y una relación entre consumidores, objetos y espacio social” (Canclini, 1985). Lo popular se convierte en un espacio de lucha y de configuración, cuya lectura va a depender de un tiempo y espacio.

Situación que puede explicarse porque “la dinámica de toda cultura supone la paradoja de la conservación y la transformación, por lo que esas fronteras están en permanente movimiento, a veces difusas” Es claro que en estas articulaciones de sentidos en frontera no se pueden pensar por fuera de la dimensión del poder. Como lo sostiene Ana María Camblong, se pone en juego una articulación de los procesos semióticos con las decisiones políticas y condiciones económicas en momentos históricos diferentes” (Lobo, s/a: 2). Lo que interesa es mirar el proceso social que está presente en lo popular y no caer en una perspectiva esencialista y en la que lo popular es monopolio de una clase desprovista de recursos económicos. En este escenario, la radio es el espacio en donde se traducen y re-construyen las demandas de los actores involucrados.

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

## BIBLIOGRAFÍA

- Bebbington, Anthony; y Ramón, Galo. (1992)** Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad. Editorial Abya-Yala: Quito
- Becker, Marc. (2008)** Indians and Leftists in the making of Ecuador's modern indigenous movements. Duke University Press: London.
- Bajtín, Mijaíl. La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento:** El contexto de François Rabelais. Tomado de <http://www.marxists.org/espanol/Bajtín/rabelais.htm> 15/08/2007. Documento en Pdf.
- Canclini, Néstor García. Gramsci y las culturas populares en América Latina.** Documento en PDF.
- Cueva, Agustín. (1977)** El Desarrollo del Capitalismo en América Latina. Siglo veintiuno editores: México D.F
- Cueva, Agustín. (1980)** El Proceso de Dominación Política en el Ecuador. Editorial Alberto Crespo Encalada: Quito.
- De Zan, Julio:** Memoria e identidad, Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe (Rep. Argentina) No 16, 2008, pp. 41-67. (PDF)
- Dussel, Enrique. (1983)** Historia General de la Iglesia en América Latina. Ediciones Sígueme.
- Espinal Pérez, Cruz Elena.** La(s) Cultura(s) Popular(es) Los términos de un debate histórico-conceptual. Documento en PDF
- Espinosa, Carlos. (2010)** Historia del Ecuador. Lexus Editores. Barcelona
- Gutiérrez, Gustavo. (2009).** Teología de la Liberación: perspectivas. Ediciones Sígueme: Salamanca
- Guerrero, Patricio. (1993)** El saber del mundo de los cóndores: identidad e insurgencia de la cultura andina. Ediciones Abya – Yala: Quito
- Ibarra, Alicia. (1992)** Los Indígenas y el Estado en el Ecuador. Editorial Abya- Yala: Quito
- Ibarra, Ana Carolina. (2005)** Entre la historia y la memoria. Memoria colectiva, identidad y experiencia. Discusiones recientes. Instituto de Investigaciones Históricas. s/f. (PDF)

- Corletta, Ma. Micaela, et. al.** “Lugares de la memoria” relación de tensión entre lo público y lo privado. (PDF)
- Lobo, Claudio Tomás y Álvarez Graciela Noemí.** LO POPULAR: ENTRE LA NEGACIÓN, LA RESISTENCIA Y EL CONSUMO. UNA APROXIMACIÓN A LOS ENFOQUES DE JESÚS MARTÍN BARBERO Y NÉSTOR GARCÍA CANCLINI. Documento en Pdf.
- Lobo, Claudio.** (s/a) Temporalidades de lo populares: tensiones, memorias y polifonías. Documento en PDF.
- Morandé, Pedro.** (s/a) América Latina en los últimos 50 años. Documento en PDF
- Nieto López, Judith:** El deber de la memoria, la imposibilidad del olvido. Alcances ético-políticos. Reflexión Política, junio, año/vol. 8, número 105. Universidad Autónoma de Bucaramanga, Colombia, pp. 80-92. (PDF)
- Nueva Historia del Ecuador,** volumen 10 época republicana IV Corporación editora nacional coordinador del volumen Jaime Durán Barba, Enrique Ayala Mora editor, 1996.
- Ortegón, Julio.** (s/a) Teoría de la Dependencia: una revisión del marco conceptual. Documento en PDF.
- Proaño, Leonidas.** (1990). El Profeta del Pueblo. Selección de sus textos. Fundación del Pueblo Indio del Ecuador. Quito.
- Pereiro, Xerardo.** (2003) “Apuntes de antropología y memoria” Revista O Fiadeiro-El Filandar, No. 15. Universidade de Tras-os-Montes e Alto Douro-UTAD, Pólo de Miranda do Douro, Portugal. (PDF)
- Ricoeur, Paul.** (1999) La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido, en Dossier sobre memoria. Varios Autores. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Rojas, Francisco y Solís, Luis.** (1988) Súbditos o Aliados. Editorial Porvenir. FLACSO
- Rostas, Susanna; y Droogers, André.** (1995) El uso popular de la religión popular en América Latina. Documento en PDF.
- Rosales, Héctor.** Cultura popular. Definiciones y acciones. Documento en PDF.
- Silva, Sergio.** (2009) La Teología de la Liberación. Pontificia Universidad Católica de Chile. Teología y Vida. Vol. L
- Stavenhagen, Rodolfo.** (1989). Cultura popular y creación intelectual. (Coordinado por Pablo González Casanova). Siglo veintiuno editores. México D.F

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

## **DOCUMENTOS**

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

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

**Radio Latacunga: comunicación participativa y evangelización.** (1995)

## **ARTÍCULO DE REVISTA**

**Cadaval, Olivia (1994).** “Radio Latacunga: Kichwa Indian Broadcasting in Ecuador”  
1994 Festival of American Folklife. # 7: pág. 28

## **ARTICULO DE PERIÓDICO**

Diario Hoy. “Ocurrió en Radio Latacunga” Editorial. 16 de junio de 1994

## **INTERNET**

[http://99.192.248.7/noticias/Cotopaxi-afinan-detalles-primer-indigena\\_0\\_44395634.html](http://99.192.248.7/noticias/Cotopaxi-afinan-detalles-primer-indigena_0_44395634.html)

visitado el 15 de julio del 2012

## **ENTREVISTAS**

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

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

**Luis Aimacaña.** Abril del 2012. Latacunga

**Santiago Naula.** Marzo 2012. Latacunga

**Monseñor Mario Ruiz Navas.** 2011. Latacunga

**Monseñor Mario Ruiz Navas,** Julio 2012. Pujilí

**Juan Rivera.** Julio 2012. Pujilí

**Monseñor Victoriano Naranjo.** Julio 2012. Latacunga

**Gonzalo Rojas.** Julio 2012. Latacunga