



Casa abierta al tiempo  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA  
METROPOLITANA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

---

---

UNIDAD XOCHIMILCO

# **AUTORREPRESENTACIÓN Y COMUNALIDAD**

EXPERIENCIAS DE MUJERES COMUNICADORAS  
DE LA SIERRA NORTE DE OAXACA

**T E S I S**

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

**MAESTRA EN COMUNICACIÓN Y POLÍTICA**

P R E S E N T A

**MARLENE GUADALUPE VIZUET MORALES**

DIRECTORA DE TESIS: DRA. REYNA SÁNCHEZ ESTÉVEZ

LECTORA: DRA. GUIOMAR ROVIRA SANCHO

LECTORA: MTRA. ADRIANA LÓPEZ MONJARDÍN

MEXICO, CDMX, DICIEMBRE, 2020.



**Casa abierta al tiempo**  
**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA**  
**METROPOLITANA**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN Y POLÍTICA

**AUTORREPRESENTACIÓN Y COMUNALIDAD: EXPERIENCIAS DE  
MUJERES COMUNICADORAS DE LA SIERRA NORTE DE OAXACA**

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
**MAESTRA EN COMUNICACIÓN Y POLÍTICA**

PRESENTA:  
**MARLENE GUADALUPE VIZUET MORALES**

DIRECTORA DE TESIS:  
**DRA. REYNA SÁNCHEZ ESTÉVEZ**

LECTORAS:  
**DRA. GUIOMAR ROVIRA SANCHO**  
**MTRA. ADRIANA LÓPEZ MONJARDÍN**

## RESUMEN

Desde el campo de la comunicación y la política se puede construir una plataforma que permita analizar e interpretar los significados que se producen e interactúan en los múltiples contextos sociales. Es así que en la presente investigación se indaga sobre cómo tres mujeres a partir del ejercicio de la comunicación comunitaria reconfiguran su identidad y la posicionan políticamente a través de la autorrepresentación. Los casos abordados fueron el medio para acercarnos a conocer las prácticas culturales que integran la vida comunitaria en tres regiones de la Sierra Norte de Oaxaca, Guelatao, Yalálag y Tlahuitoltepec en las cuales se ha promovido la comunalidad como una herramienta de lucha etnopolítica y como una categoría para explicar las realidades indígenas. La experiencia de las tres mujeres comunicadoras comunitarias es un elemento central para hilar los procesos de configuración y reconfiguración identitarios, para dar cuenta de las vivencias de esta generación de comunicadoras comunitarias, por lo que, a partir de sus voces y el discurso visual de sus producciones, se construyó su trayectoria, acercándonos a la subjetividad no como algo individual, sino como algo que abraza lo común. A lo largo de esta investigación veremos como la autorrepresentación, es una apuesta política de las poblaciones originarias para autonombrarse, para mostrar su existencia desde lo propio, generando narrativas que las coloquen como expertas de sus vidas y les permita nombrar sus procesos desde el interior.

Palabras clave: autorrepresentación, reconfiguración identitaria, comunalidad, comunicación comunitaria.

## ABSTRACT

From the field of communication and politics, a platform can be built that allows analyzing and interpreting the meanings that are produced and interact in multiple social contexts. Thus, this research investigates how three women, through the exercise of community communication, reconfigure their identity and position it politically through self-representation. The cases addressed were the means to get closer to knowing the cultural practices that make up community life in three regions of the Sierra Norte de Oaxaca, Guelatao, Yalálag and Tlahuitoltepec in which *comunalidad* has been promoted as a tool of ethno-political struggle and as a category to explain indigenous realities. The experience of the three women community communicators is a central element in weaving the processes of identity configuration and reconfiguration, to account for the experiences of this generation of community communicators, therefore, based on their voices and the visual discourse of their productions, his career was built, bringing us closer to subjectivity not as something individual, but as something that embraces the common. Throughout this research we will see how self-representation is a political bet of the native populations to name themselves, to show their existence from their own, generating narratives that place them as experts in their lives and allow them to name their processes from the inside.

Keywords: self-representation, identity reconfiguration, comunalidad, community communication.

---

*Imagínate que tienes un espejo.  
Te asomas a él, lo miras y, sin embargo, nunca te  
muestra tu rostro. En cambio, muestra  
los rostros, de otros colores, de otras  
formas; pero nunca tu rostro. En México  
la autorrepresentación de los pueblos  
indígenas – en especial si se trata del  
formato audiovisual -, es casi inexistente.  
Por eso esta toma un sentido y una  
urgencia política.*

Luna Marán, 2020.

---

---

*Con mucho amor para mi madre, Filomena Morales López, mujer guerrera,  
fuerte y sabia.*

*A todas las mujeres de mi genealogía.*

*A todas las comunicadoras comunitarias, especialmente a: Luna, Citlali y  
Nereyda.*

***¡Goxkheno biirha!***

---

## Agradecimientos

La culminación de la presente investigación es resultado de un proceso colectivo en el que muchas personas contribuyeron con su granito de arena para que fuera posible este logro.

Esta investigación no hubiera sido posible sin la colaboración de Luna Marán, Citlali Fabian y Nereyda Pérez, agradezco su confianza y conocimientos compartidos para elaborar esta tesis. Asimismo, quiero expresar mi gran admiración por su trabajo, los temas que plasman visual y audiovisualmente conectan con la historia de mis abuelos, de mi madre y la mía. Gracias, por enseñarme que contar otras historias es un acto político.

Quiero agradecer a mi mamá por su amor y apoyo en todo mi andar, gracias, por todo lo que has hecho por mí. A mis hermanos, Diego y David, por su solidaridad y acompañamiento, los quiero mucho. A mis *padres*, por el tiempo compartido en cada espacio y tiempo distinto, porque a pesar de sus ausencias han estado conmigo en momentos difíciles y alegres. A Nicolás, por caminar a mi lado y mostrarme su apoyo de diversas formas durante este proceso.

Agradezco y reconozco el acompañamiento y compromiso de la Dra. Reyna Sánchez Estévez conmigo y con la investigación, atesoro todo lo que aprendí de usted, la rigurosidad y compromiso en la investigación social, pero también su empatía y generosidad como mujer y académica, gracias por todo, Doctora.

Asimismo, agradezco a mis sinodales, Dra. Guiomar Rovira, por sus comentarios, entusiasmo y por mostrarme el compromiso ético y político de la investigación. A la Mtra. Adriana López Monjardín, por su puntual lectura y observaciones que motivaron una reflexión más amplia sobre mi trabajo.

A las profesoras y profesores que conforman la planta académica de la Maestría en Comunicación y Política, sobre todo a la Dra. Margarita Zires, quien dentro de la línea *Surgimiento y confrontación de sujetos políticos; la relevancia política de la experiencia estética*, nutrió con sus comentarios y observaciones la construcción teórica metodológica de la investigación durante los seminarios. Asimismo, a mis compañeras y compañeros con quienes tuve la oportunidad de compartir aulas, especialmente a Alma, Estefany, Mara, Andrea y Salvador.

También agradezco a las mujeres de mi genealogía, a mis abuelas (que en paz descansen), mis tías, primas y sobrinas, su presencia, física y espiritual, es un aliciente que me acompaña en todo momento, esta investigación está inspirada en ustedes. No olvido a mis abuelos, gracias por sus sabías palabras.

Un especial agradecimiento a la Agencia de Noticias de Mujeres Indígenas y Afrodescendientes (NOTIMIA) por brindarme la oportunidad de asistir a sus encuentros y poder aprender de otras formas de hacer comunicación desde la perspectiva de las mujeres indígenas, gracias Guadalupe Martínez y Celerina Sánchez por generar estos espacios. Asimismo, al Diplomado de Feminismo y Comunicación, coordinado por la Dra. Raquel Ramírez Salgado, en el cual pude ahuyentar mis cegueras respecto a la construcción de conocimiento desde una perspectiva feminista, agradezco a la Dra. Walys Becerril por la guía en cuanto al derecho a la comunicación.

A mí querida amiga, compañera y maestra Edith Leal, por su escucha siempre atenta, por los consejos, el trabajo realizado colectivamente, por su motivación constante y por todas las reflexiones compartidas. A Viri, Nancy, Jazmín, Adriana y Paty con quienes he compartido divertidas experiencias y que sin duda le dan el toque dulce a mi vida.

Finalmente y no por ello menos importante, expreso mi agradecimiento al Consejo Nacional para Ciencia y Tecnología (CONACYT), por la beca otorgada para cobijar mis estudios de maestría. Asimismo, agradezco a todo el equipo de la coordinación de la maestría, por su compromiso con la generación 2018-2020, especialmente a Isaura y Dr. Jerónimo Repoll, por su apoyo con todos los trámites administrativos.

¡Goxkhenó!



San Juan Evangelista Analco, Sierra Juárez, Oaxaca. Marlene Morales, 2016.



# Índice

<b>Introducción .....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo I. El contexto de las mujeres en el ámbito de la comunicación comunitaria....</b>	<b>14</b>
<b>Los medios de comunicación comunitaria en Oaxaca.....</b>	<b>15</b>
<b>El derecho a comunicar de las mujeres.....</b>	<b>28</b>
<b>Panorámica sobre luchas y violaciones a los derechos a la comunicación .....</b>	<b>35</b>
<b>El estudio de las mujeres en la comunicación comunitaria.....</b>	<b>41</b>
<b>Capítulo II. La autorrepresentación: una práctica reconfiguradora de identidades.....</b>	<b>45</b>
<b>Identificaciones y reconfiguración de las identidades .....</b>	<b>47</b>
<b>La dimensión política de la autorrepresentación .....</b>	<b>52</b>
<b>La comunicación entendida desde una perspectiva comunitaria.....</b>	<b>58</b>
<b>Comunalizar la comunicación .....</b>	<b>62</b>
<b>Capítulo III. Ka Niula Yanni: tres casos de estudio.....</b>	<b>68</b>
<b>Consideraciones metodológicas .....</b>	<b>69</b>
<b>Citlali Fabián .....</b>	<b>74</b>
<b>Ben'n Yalhalhj.....</b>	<b>77</b>
<b>Nere Mutsk Kiixy .....</b>	<b>82</b>
<b>Identidad: wenmäá'ny, tuunmu'jkin, kemjä .....</b>	<b>86</b>
<b>Luna Marán .....</b>	<b>91</b>
<b>Tío Yim: ¿Cuántas formas hay de decir, te quiero? .....</b>	<b>96</b>
<b>Avatares del trabajo de campo .....</b>	<b>99</b>

<b>Capítulo IV. El ejercicio político de la autorrepresentación.....</b>	<b>103</b>
<b>Acercarse a la comunicación .....</b>	<b>105</b>
<b>Lo personal es político .....</b>	<b>114</b>
<b>Amor a lo propio y a una misma .....</b>	<b>119</b>
<b>Comunicar desde la comunidad .....</b>	<b>125</b>
<b>Procesos de gestión, producción y difusión desde una visión comunitaria .....</b>	<b>134</b>
<b>Mirar el ombligo .....</b>	<b>143</b>
<b>Reflexiones finales .....</b>	<b>165</b>
<b>Fuentes de consulta .....</b>	<b>175</b>

## Introducción

En México, como en otros países colonizados, la imagen del otro se configuró desde la cara oculta de la modernidad, en la cual se situó históricamente la identidad de los pueblos colonizados como una identidad negada, lo cual de acuerdo con Anibal Quijano (2014) responde a patrones de dominación colonial en el que se colocó la raza como un elemento central para organizar el mundo moderno colonial, a través de dicha idea es que se nombran “nuevas” identidades: indios, negros y mestizos. En este sentido, este patrón de dominación negó la posibilidad de que las poblaciones originarias se autonombraran y propició un nombramiento heteroimputado: “las nuevas identidades históricas, producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo” (Quijano, 2014, p. 781).

Lo anterior, permite repensar el lugar en el cual se ha sido colocada la voz de los pueblos colonizados, que de acuerdo con la perspectiva de Franz Fanón se ubica en la zona del *no ser*, es decir, el lugar donde se encuentran “aquellos sujetos inferiorizados sexual, espiritual, epistémica, económica y racialmente por el sistema mundo occidentalista cristiano-centrado moderno/colonial capitalista/patriarcal” (Grosfoguel, 2009, p. 262).

En este sentido, los medios de comunicación hegemónicos producen imágenes de las mujeres indígenas con una serie de implicaciones políticas, ya que a través de esas representaciones visuales se construye una idea de mujer que apunta a la homogenización, lo cual se convierte en un problema en tanto que reproduce esquemas de dominación que tienen a la discriminación, estigmatización y configuración única de la mujer indígena representada a partir de la “comicidad” como el caso del personaje de la india María el cual como lo ha señalado la lingüista y poeta Ñuu Savi, Celerina Sánchez “sirve para fortalecer el racismo y la exclusión bajo el criterio de que no tenemos civilización<sup>1</sup>”.

---

<sup>1</sup> Cf. Entrevista realizada por Mexicana de Arte revista web, el artículo completo se puede consultar en: <https://mexicanadearte.art/2020/10/21/la-india-maria-sirve-para-fortalecer-el-racismo-celerina-sanchez/>

De acuerdo con la Encuesta Intercensal 2015<sup>2</sup>, se contabilizó a 12 millones 25 mil 947 personas indígenas que conforman los 68 pueblos presentes en el país, cuya diversidad cultural y lingüística se refleja en las 364 variantes dialectales, así como en su historia, en sus formas de organización política y en sus cosmovisiones.

El no reconocimiento de sus derechos tiene consecuencias directas que impactan en la folklorización de su cultura, la normalización de actividades como la venta de artesanías y el trabajo doméstico remunerado, así como en la situación de desigualdad que viven las poblaciones, en el año 2018 el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) reportó que el 8.4 millones de personas experimentan una situación de pobreza, reflejado en el alto índice de rezago educativo, en el acceso reducido y precarizado a servicios de salud, de seguridad social, de alimentación, a espacios de vivienda y a servicios como agua y luz eléctrica.

El estado de Oaxaca –zona en la que se sitúa esta investigación– es una de las regiones con mayor población indígena del país. En él coexisten 16 pueblos originarios y se calcula que su población total es de 3,967,889 habitantes<sup>3</sup> de los cuales el 32.2% es hablante de alguna lengua indígena y el 65.7% se autoadscribe como tal. No obstante, la brecha de desigualdad y vulnerabilidad social es amplia, dato del CONEVAL señalan que en 2018 el 66.4% de la población se encontraba en situación de pobreza, mientras que tan solo el 8.5% era población no pobre y no vulnerable, lo cual da cuenta de las inequidades existentes que se gestan en un complejo entramado de condiciones estructurales que colocan en mayor desventaja a esta población, particularmente a las mujeres, por lo que no hay que perder de vista que el género es uno de los factores que intensifica las desigualdades sociales.

Es importante señalar que el género al igual que otras categorías sociales son construidas socioculturalmente y están interrelacionadas. De esta manera, es necesario poner el foco en las posiciones que ocupan las mujeres con el objetivo de poder visibilizar las situaciones que enfrentan, ya que a partir de ellas se estructura su experiencia biográfica

---

<sup>2</sup> En esta estimación se tomó en cuenta la población hablante de una lengua indígena, la autoadscripción y la población que señaló vivir en hogares indígenas.

<sup>3</sup> Datos tomados del Informe sobre Población Indígena del Estado de Oaxaca, 2018.

desde una dinámica desigual y diferenciada que define las oportunidades y moldea las expectativas de las mujeres.

En este sentido, un factor social que vulnera la vida de las mujeres –particularmente– es la migración, en tanto que no sólo influye en la configuración identitaria sino que impacta social, cultural y económicamente. En el caso específico de las mujeres indígenas de Oaxaca<sup>4</sup>, en cuyo estado se registran los mayores índices de marginación, la migración es una de las opciones para acceder a otras condiciones de vida, lo que refleja que las inequidades estructurales son las principales causas, asimismo hay que tener presente que los riesgos y situaciones de vulnerabilidad se intensifican debido a su condición de: migrantes, mujeres e indígenas, lo que las lleva a experimentar una triple discriminación. La Dirección General de los Pueblos de Oaxaca (2018) estima que durante el período 2015-2020 migraran al menos 94,300 oaxaqueños al extranjero, de los cuales 44,952 serán mujeres.

Por lo anterior, generar una narrativa distinta y autónoma, que dignifique a las mujeres de los pueblos originarios, que dé cuenta de la pluralidad de identidades, es la propuesta que manifestó Ángeles Cruz durante su participación en la edición 17° del Festival de Cine de Morelia: “la imagen que aborda el cine mexicano sobre la mujer indígena, ha sido una representación ‘bastante racista’, y más aún, en un país que cuenta con una gran diversidad de pueblos indígenas y de grandes visiones y cosmovisiones”.

El apartado J2 de la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing (1995) señala la emergencia de "fomentar una imagen equilibrada y no estereotipada de la mujer en los medios de comunicación" se indica que es fundamental que se garantice “el acceso de la mujer y su participación en la expresión de sus ideas y la adopción de decisiones en los

---

<sup>4</sup> La migración es un factor que ha marcado la historia de las mujeres de mi familia, en primer lugar mi madre quien migró de su comunidad, San Juan Evangelista Analco en la Sierra Norte de Oaxaca con un índice de marginación alto, a los 16 años para establecerse en la Ciudad de México y poder mejorar sus condiciones de vida y también la de mis abuelos. Asimismo, 10 de mis primas muy jóvenes (entre los 16 y 20 años) migraron a los Estados Unidos con el objetivo de encontrar otras oportunidades que les permitieran tener una mejor calidad de vida y ayudar a sus padres, actualmente radican en los Ángeles California.

medios de difusión y por conducto de ellos, así como en las nuevas tecnologías de comunicación”.

En la actualidad, las mujeres comunicadoras indígenas, de México y Latinoamérica, han buscado crear espacios para establecer agendas mediáticas que les permitan reenviar su lugar, poner en el centro de las problemáticas que enfrentan como mujeres, comunicadoras y en relación a la defensa de su territorio. Además, han ido integrando temas que aun en la actualidad, resultan tabú, como derechos sexuales, prevención de embarazos, manejo de emociones.

La apuesta de las mujeres desde la comunicación comunitaria es colocar en el centro sus visiones de mundo, sus saberes heredados, en aras de que se reconozcan otras formas de conocimiento, las cuales han sido silenciadas históricamente como estrategia del proyecto civilizatorio colocándolas en un plano secundario e incluso negando su existencia. Es decir, su derecho a la autorrepresentación.

Por lo anterior, considero fundamental comprender que las experiencias coloniales constituyen nuestro presente, ya que el colonialismo pasó, pero forma parte de la manera en que se concibe el mundo en el presente, por lo que ignorarlo es legitimarlo, tal como señala Eduardo Restrepo y Axel Rojas:

La colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación; este patrón de poder no sólo garantiza la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados (Restrepo y Rojas, 2010, p. 15).

De este modo, la práctica comunicativa anclada en el análisis de la reconfiguración identitaria de mujeres es relevante para la comunicación y la política, en tanto que involucra procesos estéticos donde lo corporal y lo subjetivo dan testimonio del contexto actual.

Me interesa dirigir la mirada a los procesos de organización y articulación que las mujeres comunicadoras comunitarias están construyendo desde el interior de sus

comunidades, como una forma de expresar su palabra y su mirada desde el interior de sus cosmovisiones, proponiendo otras formas de hacer comunicación pues como menciona Giovanna Gasparello (2012) los medios de comunicación indígenas, implican un proceso de “reafirmación cultural que va hacia adentro y hacia afuera de los mismos pueblos”, esto es comunicar desde sus propias lenguas y saberes las problemáticas que enfrentan dentro de sus comunidades en aras de generar puentes de información que los vincule con lo que pasa en el mundo y viceversa.

Las producciones comunicativas son un recurso que permite la reconfiguración de la identidad a partir de la conformación de una serie de elementos discursivos. Por lo que para entender estas reconfiguraciones identitarias al interior de sus productos comunicativos, fue conveniente partir del contexto sociocultural que habitan con la finalidad de crear un perfil de cada una de las comunicadoras y de la comunidad a la que pertenecen.

Es preciso señalar que para los fines de esta investigación entiendo las producciones comunicativas, sean en formato de: video, radio, fotografía, periodismo escrito, música, literatura, como un hecho simbólico a través del cual las realizadoras organizan el sentido social. De esta forma, siguiendo a Clifford Geertz se entiende la cultura desde una perspectiva simbólica como “un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (1973, p. 87).

A partir de lo anterior, considero pertinente preguntarme sobre las tácticas de resistencia que las mujeres comunicadoras comunitarias implementan para trastocar el orden de género articulado a su condición étnica. Por lo que la pregunta de investigación que planteo es: ¿De qué manera el ejercicio de la comunicación comunitaria posibilita la reconfiguración identitaria de las mujeres indígenas?

Para dar respuesta a dicha pregunta planteo los siguientes objetivos:

- Comprender el sentido que le dan las mujeres indígenas a sus experiencias de vida a partir de la autorrepresentación

- Identificar las condiciones sociales y culturales que marcan las trayectorias de vida de las mujeres comunicadoras.
- Indagar en la dimensión política de la autorrepresentación como un elemento que materializa la reconfiguración identitaria.
- Identificar las implicaciones de la comunalidad en los ámbitos socioculturales en los que transitan las mujeres indígenas y cómo ésta se lleva a la práctica en los espacios comunicativos.
- Conocer los procesos de apropiación y uso de los medios de comunicación así como su interacción a través de las plataformas socio digitales.

Por lo anterior, la investigación se desarrolla a partir de dos ejes articuladores: como primer eje, la construcción de la identidad como producto de la interacción social en el que se hacen evidentes los atributos que diferencian y distinguen a los sujetos, ya que “la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos” (Giménez, 2012, p.189).

El segundo eje es la apropiación de los medios de comunicación como una herramienta para narrar y narrarse desde sí mismas, pues como señala Jaime Martínez Luna: “La imagen para nosotros es ahora y siempre, al igual que la oralidad la fórmula de la resistencia, de la reproducción de nuestros propios, en fin de lo que somos y queremos en el futuro” (2013, p. 303).

El interés de realizar esta investigación surge de una motivación propia, que de alguna forma conecta con mi historia de vida como lo narro a continuación. En 2012 me integré a colaborar en Liberalia Colectivo Itinerante A.C., en la parte de la gestión cultural y en la producción audiovisual. El primer trabajo que realizamos fue un largometraje sobre el agua en una comunidad mazahua de Almoloya de Juárez en el Estado de México, titulado *Tanreje, el agua grande*. Ese fue el inicio para involucrarme desde la comunicación en temas relacionados con los pueblos originarios. Por parte de dicho colectivo en 2013, cuando cursaba el sexto semestre de la licenciatura en Comunicación y Cultura, en mi tan querida Universidad Autónoma de la Ciudad de México, me convocaron para colaborar en la



organización de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena: “Los pueblos indígenas haciendo comunicación” a realizarse en Tlahutoltepec, Mixe, Oaxaca. Mi labor era formar un equipo de trabajo para realizar una cobertura de las actividades y apoyar en la logística del evento, asimismo se me encomendó organizar una exposición fotográfica que estaría integrada por el trabajo de Juan José Serafín Estrada (Michoacán), Conrado Pérez Rosas (Tamazulapan, Oaxaca) y el mío.

Sin embargo, durante el periodo de la organización la coordinadora de Liberalia, Claudia Barajas Garduño comunicadora jñatrjo (mazahua), que se en ese entonces se encontraba de base en Tlahutoltepec realizando las gestiones correspondientes, me comunicó que se le había cuestionado respecto a mi origen, preguntándole por qué en una cumbre de comunicación indígena una “fotógrafa de la ciudad” tenía que organizar esa parte. En ese momento, aparecieron ante mí una serie de interrogantes, que me llevaron indagar de forma crítica sobre mi origen, nunca antes había tenido que hacer evidente esa parte, por lo que comencé a cuestionándome por qué me veían ajena por el hecho de no haber nacido en la comunidad, por no vivir en ella y por no hablar la lengua de mi madre y de mis abuelos.

Si bien mi madre, Filomena Morales, originaria de la Sierra Norte de Oaxaca de un pueblo llamado San Juan Evangelista Analco perteneciente al municipio de Ixtlán de Juárez, de una u otra forma me había inculcado desde pequeña la cultura del pueblo aun viviendo en la Ciudad de México. Por suerte, en este tiempo tuve la fortuna de que mi abuela Juana López viviera con nosotros, ya que pude convivir con ella en sus últimos meses de vida, y sus palabras fueron una guía para reconectar con mis raíces y mi familia a partir de conocer sus historias e incluso aprender de ella un poco de la lengua zapoteca, la cual por falta de práctica me cuesta trabajo memorizar. En este proceso de reconocimiento también influyó María Antonieta Hernández, mujer jñatrjo (mazahua), quien desde su sabiduría me ayudó a tejer mi genealogía. Esto me permitió retornar al ombligo, para desde ahí reencontrarme y reconocirme como parte de la generación de hijos de migrantes analqueños radicados en la Ciudad de México y que a pesar de no hablar la lengua esto no era un terminante para reconocer mis orígenes.

A partir de este posicionamiento fue que pude presentarme en Tlahuitoltepec y expresar al comité encargado de la organización de la cumbre las razones por las que sí podía ser la encargada de dicha exposición; la cual se realizó de manera satisfactoria. En esa cumbre pude conocer a mujeres comunicadoras de distintas generaciones y espacios geográficos, que desde sus trincheras estaban alzando la voz, exponiendo su mirada y difundiendo su palabra, como Susana Pacara mujer Quechua, de Kochini, Potosí, Bolivia, quien desde la radio comunitaria ha luchado por el respeto a las culturas e identidades de los pueblos originarios.

Narro esta experiencia porque conecta directamente con el tema que se aborda en esta investigación, la cual está sustentada inicialmente en un método situado, que como lo ha señalado Donna Haraway (1995) desde una perspectiva feminista, implica evidenciar el lugar de enunciación desde el cual parte el investigador. En este sentido, el lugar desde el cual pienso, observo, interpreto y escribo esta tesis es como mujer, con raíces zapotecas, radicada en Cuauhtepc pueblo originario del norte de la Ciudad de México, estudiante de maestría y fotógrafa.

Personalmente, considero el ejercicio de la comunicación como un espacio de participación a través del cual me he podido apropiar de la fotografía como un medio de expresión que me ha permitido compartir desde mi particular punto de vista mis inquietudes, intereses, ideas y sentimientos. Al mismo tiempo me ha abierto la posibilidad de tejer redes con personas que desde distintos colectivos y herramientas de comunicación están articulando procesos que contribuyen a visibilizar la presencia de las mujeres indígenas en el ámbito de la comunicación, como es el caso de la Agencia de Noticias de Mujeres Indígenas y Afrodescendientes NOTIMIA, en la cual he tenido la oportunidad de participar. No obstante, al estar dentro del circuito de los medios de comunicación me he podido percatar de las inequidades que permean tanto en el acceso a las tecnologías de la información como en la escasa participación de las mujeres indígenas como protagonistas de espacios comunicativos, lo que hace evidente las desigualdades que se gestan a partir del género, entendiéndolo como una estructura de poder que intersecta con otras condiciones sociales como la étnica, la clase, la generación y la raza.

Desde este posicionamiento me situó para desarrollar esta investigación, aclarando que a pesar de compartir ciertas afinidades con las temáticas que abordan críticamente las mujeres comunicadoras comunitarias en sus producciones comunicativas, no abandono mi lugar como investigadora, sino que desde él me coloco para aportar en la construcción de conocimiento que dé cuenta de las condiciones de vida de las mujeres comunicadoras comunitarias como una postura ética y política. De la misma forma, hago evidente que mi subjetividad permea cada espacio de esta tesis, y señalo que las tres mujeres que colaboran en esta investigación – sin ánimos de romantizar las propuestas de investigación colaborativa–, son vistas como participantes activas que no sólo aportan sus experiencias de vida en el ámbito de la comunicación, sino que en la manera de lo posible, han compartido sus opiniones respecto al trabajo realizado.

En términos metodológicos, la delimitación del tema se dio a partir de considerar que en el estado de Oaxaca históricamente se han gestado largos procesos de lucha para que se respete el derecho a la comunicación de las comunidades como una vía para fortalecer el sentido de lo propio y la participación comunitaria. De esta manera, la investigación se centra en tres comunidades de la Sierra Norte del estado, Tlahuitoltepec, Guelatao y Villa Hidalgo Yalálag, en las cuales se ha promovido la comunalidad como una herramienta de lucha etnopolítica y como un marco explicativo de las realidades indígenas (Nava, 2018, p.31).

A continuación presento a las tres mujeres que participan en la investigación: Citlali Fabián, maestra en artes visuales, por la Universidad Nacional Autónoma de México, se define como originaria de Villa Hidalgo Yalálag; Luna Marán, originaria y ciudadana de Guelatao de Juárez, licenciada en artes audiovisuales por la Universidad Autónoma de Guadalajara y Nereyda Pérez, egresada de la licenciatura en comunicación comunal de la Universidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl, es originaria de Santa María Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca.

La selección de las tres mujeres fue a partir de conocer el trabajo comunicativo que cada una de ellas realiza, al cual llegué por distintas circunstancias, por ejemplo en el caso de Citlali Fabián, fue por las fotografías que realizó en 2018 durante la fiesta de la Virgen

del Rosario en Cuauhtepc y en la cual participa la comunidad de yalaltecos radicados en la Ciudad de México. El trabajo de Luna Marán lo conocí debido a que en 2018 se realizó el Campamento Audiovisual Itinerante en San Juan Evangelista Analco, al cual estaba interesada en asistir pero no fue posible. Finalmente, con Nereyda Pérez establecí contacto durante el 4to. Encuentro de Comunicadoras Indígenas y Afrodescendientes realizado en 2019 en la Ciudad de México.

Las tres mujeres participantes comparten ciertos rasgos en común. El primero, es que se definen como originarias de alguna comunidad indígena. El segundo, es que son mujeres que han nacido entre la década de los 80's y 90's, lo que las coloca como parte de la segunda generación de comunicadoras en la región. El tercer aspecto, es que se han formado profesionalmente en alguna área de la comunicación. El cuarto, es que comparten la comunalidad como forma de vida comunitaria<sup>5</sup>. El quinto, es que la propuesta estética y discursiva de sus producciones comunicativas está enfocada en destacar lo propio como una decisión política. Asimismo, las tres mujeres han tenido la oportunidad de salir de sus comunidades, ya sea para estudiar, presentarse en algún foro o encuentro, o para trabajar en sus producciones comunicativas.

Debido a que el estudio se centra en recuperar las trayectorias de vida de tres mujeres comunicadoras comunitarias, para desarrollar la investigación fue importante situar sus experiencias como el eje central para identificar aquellos acontecimientos que han marcado cambios en su proceso de vida, tomando en cuenta que es en la experiencia donde se manifiesta la subjetividad de las mujeres.

La estrategia metodología implementada fue de tipo cualitativo, ya que me interesaba indagar en las experiencias de las tres mujeres a partir de sus propias narraciones ya que en ellas se articulan los significados subjetivos de las experiencias con las prácticas sociales, es decir, se vincula lo interior con lo exterior. Lo cual fue posible mediante el uso de la entrevista semi-estructurada como herramienta metodológica. Asimismo, fue necesario realizar una etnografía digital con la finalidad de recolectar información que diera

---

<sup>5</sup> El tema de la comunalidad es abordado en profundidad en el capítulo dos de ésta investigación.

cuenta de su trabajo, del uso de las redes socio digitales para insertarse en el circuito comunicativo, ya que éstas representan un papel sumamente importante como espacios mediáticos para la difusión, distribución y presentación de sus producciones comunicativas; además tomando en cuenta que en el contexto derivado por la pandemia por Covid-19 las plataformas socio digitales fueron el medio a través del cual me he mantenido en contacto con ellas para realizar el trabajo de campo, además se he observado que éstas son los medios por los que interactúan mayormente en esta época de contingencia.

Para adentrarnos un poco más al tema, esta tesis se divide en cuatro capítulos. En el primero presento un recorrido histórico en torno al contexto de los medios de comunicación comunitaria en el estado de Oaxaca a partir de ubicar los procesos políticos y sociales que han enmarcado su articulación desde hace más de cinco décadas. Se revisa el marco jurídico en torno a la comunicación como un derecho, lo que permite dimensionar el ejercicio de la comunicación como una vía para garantizar la participación de las mujeres como agentes políticos que promuevan procesos de transformación en la vida de las mujeres. Asimismo, se presenta una panorámica sobre la participación de las mujeres en diversas luchas así como algunos casos de violaciones al derecho a comunicar. Al hacer esta revisión es posible problematizar sobre el lugar que ocupan las mujeres indígenas en los medios de comunicación, por qué a pesar del marco normativo existente respecto al derecho a la comunicación la violencia en sus distintas dimensiones toca la vida de las mujeres, y cómo es que ellas generan una serie de tácticas de resistencia para confrontarlas.

En el segundo capítulo expongo desde una perspectiva sociocultural las categorías y conceptos teóricos utilizados para comprender la problemática de la reconfiguración identitaria a partir del análisis de la autorrepresentación como un posicionamiento político a través de la comunicación comunitaria. En este sentido, en un primer momento abordo el concepto de identidad a partir de entenderlo como un proceso dinámico en constante transformación en el que intersectan las dimensiones de género, clase, etnia, y generación, posteriormente se articula con el concepto de autorrepresentación, el cual es comprendido como el lugar de enunciación de las mujeres comunicadoras desde el cual se sitúan a partir de la manera en que experimentan y viven las dimensiones anteriormente señaladas, lo que

significa que la autorrepresentación es un mecanismo que permite materializar discursiva y estéticamente la reconfiguración identitaria. Finalmente, presento un balance sobre las concepciones en torno a la comunicación, tratando de establecer un acercamiento que de conecte con la manera en que las y los comunicadores de las regiones estudiadas entienden la comunicación, de tal manera que esta indagación me llevo a abordarla desde el plano de lo comunitario. Enfocándome principalmente en analizar, a partir de la categoría de comunalidad, los elementos y principios que la conforman y cómo éstos son plasmados puestos en práctica dentro del ejercicio comunicativo como una apuesta para comunalizar la comunicación, lo que significa generar otras formas de organización y realización de las producciones comunicativas.

En capítulo tres, doy cuenta de la estrategia metodológica utilizada para el cumplimiento de los objetivos de la investigación, la cual fue diseñada desde un enfoque cualitativo, teniendo como ejes centrales el método situado y la etnografía. Además, en este apartado presento una breve sinopsis de las producciones comunicativas que posteriormente son tomadas como eje de análisis. Asimismo, describo someramente el perfil de cada una de las mujeres comunicadoras que participan en la investigación, haciendo énfasis en los contextos socioculturales que caracterizan el espacio geográfico que habitan.

Posteriormente, en el cuarto capítulo, presento el análisis de la información empírica. Este capítulo se divide en cuatro partes: en la primera indago sobre las situaciones de vida particulares que experimenta cada una ellas y que de una u otra forma repercute en su trayectoria comunicativa, por lo que este apartado se construye a partir de situar las experiencias de las tres mujeres en primer plano ubicando los hitos que han marcado el rumbo de su trayectoria, así como las tácticas de resistencia que implementan para resignificar los mandados impuestos y posicionarse políticamente desde el amor a lo propio y a sí mismas. En la segunda, expongo concretamente las formas de uso que las mujeres realizan con respecto a los medios de comunicación y los significados que tiene realizar esta práctica desde una perspectiva comunitaria. En la tercera, se describen las prácticas que las mujeres comunicadoras llevan a cabo para posicionar y difundir sus producciones

comunicativas, esto es los procesos de gestión y difusión pensados desde una perspectiva comunitaria. Por último, se analiza el ejercicio político de la autorrepresentación a partir sus producciones comunicativas poniendo énfasis en los valores que configuran la comunalidad como una categoría vivida expresada a través de principios como la compartencia, la organización asamblearia, la relación con la naturaleza, el tequio y la fiesta, los cuales son visibles en las prácticas que realizan y también en los discurso visuales que elaboran.

Finalmente, incluyo un apartado en el que expongo a manera de conclusión las reflexiones finales que se desprenden de esta investigación, destacando los principales hallazgos encontrado en torno a la reconfiguración identitaria de los tres casos presentados. Asimismo, expongo las líneas que quedan abiertas para futuras reflexiones.

**Capítulo I. El contexto de las mujeres en el ámbito de la  
comunicación comunitaria**



En este capítulo se pretende contextualizar el papel que representan las mujeres indígenas en la comunicación comunitaria en tres momentos; en el primero hablaremos de los medios de comunicación comunitaria, pioneros en el estado de Oaxaca, que marcaron el sendero para que en la actualidad lo transiten otros medios y comunicadores.

Posteriormente presento un panorama del marco legal que sustenta la participación de las mujeres en los medios de comunicación, el cual está vinculado a los procesos de lucha que han protagonizado las mujeres indígenas en aras de visibilizar su participación y que ha permitido que accedamos a estos derechos.

Finalmente, elaboro un panorama sintético de investigaciones realizadas, que permiten dimensionar los lugares desde los cuales se ha estudiado la emergencia de las mujeres comunicadoras indígenas, así como sus procesos de apropiación de los medios de comunicación.

## **Los medios de comunicación comunitaria en Oaxaca**

La historia de la comunicación en el estado de Oaxaca está marcada por senderos que nos conducen a una infinidad de caminos, por tal motivo me parece necesario presentar un breve recuento histórico para situar la importancia de los medios de comunicación comunitarios en el estado y para así poder entender su labor. Me interesa mostrar como los medios comunitarios han estado presentes en diversos contextos históricos y como éstos han influido en su configuración, teniendo en cuenta que los medios comunitarios no sólo son una respuesta casual, sino que su existencia ha sido procesual, es decir se han ido articulando en los distintos procesos políticos y sociales desde hace más de cinco décadas.

Un punto de partida para comprender el surgimiento de los medios de comunicación comunitarios en Oaxaca es observar las condiciones geográficas y culturales del estado, ya que su propia orografía accidentada, sumada a la falta de carreteras<sup>6</sup>, líneas telefónicas y conexiones de internet, han mermado el acceso y dificulta la comunicación entre las mismas comunidades de manera que como señala Griselda Sánchez: “Muchas de las radios

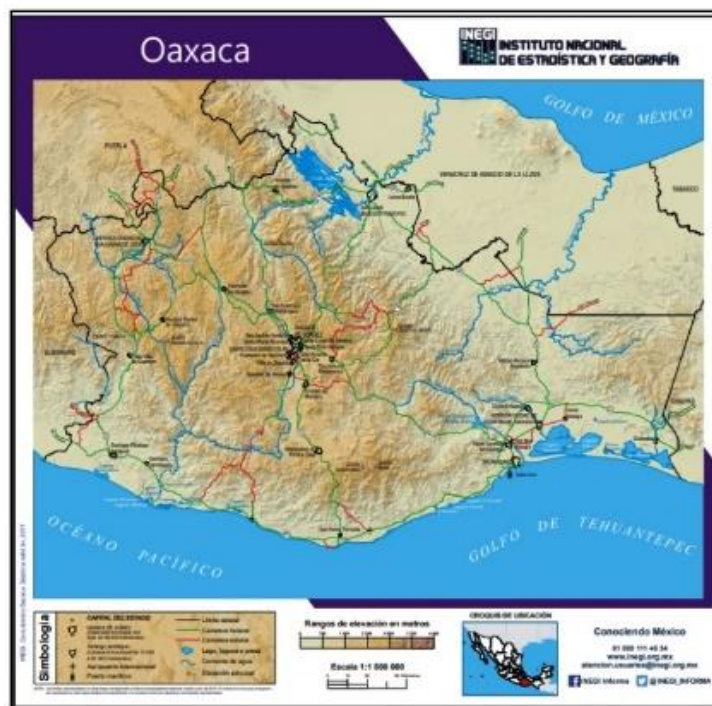
---

<sup>6</sup> Cuenta con aproximadamente 17 carreteras federales y 20 estatales. 3 aeropuertos y un puerto marítimo.

comunitarias [y otros medios comunitarios] que operan en Oaxaca se han dado a la tarea de tejer vínculos entre las comunidades para impulsar la cultura en la que están insertas, y para brindar información pertinente de la realidad y cotidianidad” (2016, p. 71).

El estado de Oaxaca se ubica al sureste de México, su extensión territorial representa el 4.8% con relación a la superficie del país. El sistema montañoso de Oaxaca está formado por la convergencia de la sierra Madre del Sur y la Sierra Madre Oriental. Se compone básicamente de ocho regiones: Cañada, Costa, Valles Centrales, Sierra Norte, Sierra Sur, Cuenca del Papaloapan, Mixteca e Istmo.

En 2015 el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) calculaba una población total de 3 697 889 habitantes de los cuales 1 205 886 son indígenas. Los municipios con mayor concentración demográfica son: la ciudad de Oaxaca, Pinotepa Nacional, Huajuapán de León, Tuxtepec, Tehuantepec y Juchitán. Asimismo, el estado alberga una gran diversidad cultural en la que conviven más de dieciséis pueblos afrodescendientes e indígenas: amuzgos, mixtecos, ixcatecos, chochos, triquis, chatinos, nahuas, chontales, cuicatecos, mazatecos, chinantecos, zapotecos, huaves, zoques y mixes.



1 Estado de Oaxaca, INEGI, 2017.

En lo referente a lo sociocultural hay que destacar que cientos de comunidades en Oaxaca se organizan políticamente mediante sistema de cargos comunitarios. En este contexto, el estado de Oaxaca tiene una larga tradición en la implementación de medios de comunicación comunitarios, principalmente de radio, pero también de televisoras comunitarias y recientemente de cine y fotografía.

Siguiendo a Antoni Castells i Talens: “el ideal de un medio comunitario exige que sea asambleario, colectivo, con programas de contenido social, con ingresos 100% independientes de cualquier institución pública o comercial, en armonía con las tradiciones locales, democrático radial, en concordancia con los derechos humanos y horizontal” (2011, p. 134). Esta definición nos aproxima a entender la manera en que se configuran algunos medios comunitarios en el estado de Oaxaca, no obstante no es un determinante ya que cada organización ha implementado distintos mecanismos de gestión para su funcionamiento.

Uno de los primeros proyectos de radio comunitaria registrados es Radio Ayuntamiento Popular (RAP) que surgió en el Istmo de Juchitán el 15 de enero de 1981. Esta radio surge como un recurso para hacer frente a los medios masivos de comunicación que transmitían mensajes inclinados a elogiar las acciones del gobierno en turno y omitían las problemáticas que vivía la gente, además tendían a criminalizar las acciones que emprendía la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec (COCEI), una importante organización social y política que luchaba por los derechos de los habitantes de esa región. La radio fue silenciada en 1983 cuando el ejército destruyó sus instalaciones.

Radio Ayuntamiento Popular representó un papel sumamente importante como vocero de la COCEI, ya que permitía informar a la comunidad lo que acontecía tanto en español como en zapoteco. Además, fue un medio que mantenía la cercanía con la gente, de ahí que llegó a ser considerada la radio del pueblo, por lo que fue la misma población quien la fortaleció a través de su trabajo, tal como relata Elena Nava:

La programación de la Radio era muy variada y se conectaba con las actividades y costumbres de la población. Había un programa, *Igudxa* (tierra fértil en zapoteco), que estaba al aire cuando los

campesinos se preparaban para ir al campo, y con un estilo coloquial abordaba temas sobre los problemas agrarios de la región (Nava, 2018, p. 87).

Durante la década de los años 80's y 90's se implementó una política de Estado que buscaba favorecer el desarrollo de la comunicación en las comunidades indígenas, es así que a través del Instituto Nacional Indigenista (INI) se creó el Programa de Transferencia de Medios Audiovisuales para Comunidades y Organizaciones Indígenas (TMA), el cual tenía como finalidad generar procesos de formación de videastas para el manejo de equipos audiovisuales y la producción de sus propios videos. Con este programa se realizaron cuatro cursos en Oaxaca donde capacitó a miembros de 37 organizaciones indígenas de distintos estados del país y se les entregó equipo de grabación y edición.

Uno de los talleres de producción audiovisual ofrecidos por el INI se realizó en 1985 en San Mateo del Mar, Oaxaca, y fue en el donde Teófila Palafox, mujer huave, junto con otras mujeres de su comunidad, tuvieron la oportunidad de hacer uso de la cámara de video como medio de expresión. Derivado de este taller, dirigió el documental *La vida de una familia Ikood*, (1987), en la que documenta una jornada de pesca, actividad cotidiana de su pueblo.

Teófila Palafox, artesana, educadora, partera y practicante de la medicina tradicional, ha sido una de las pocas mujeres que se han dedicado a la realización audiovisual en México, lo cual sin duda representa un logro importante en cuanto a la inclusión de las mujeres indígenas dentro de una industria permeada por la presencia masculina y códigos visuales etnocéntricos. De tal manera, que marca una ruptura con las formas tradicionales de hacer cine y siembra las bases para que otras mujeres accedan a este medio.

Adquirimos la primera experiencia de usar un equipo moderno. Porque nosotras somos mujeres tejedoras y hacemos imágenes sobre un textil: la pieza textil. Pero, es una expresión limitada. Toda arte tiene que dar vida, imagen y vida [...] La artesanía es como pintar algo que nace de ti, de tus ideas. A mi manera de ver, el cine es una forma de expresión de imagen y sonido. Me inspira mucho ver cómo

se pueden plasmar y acomodar imágenes. Me divierte. Hacer imágenes con la cámara es más fácil y rápido que sobre la tela<sup>7</sup> (Teófila Palafox).



2 Imagen de Tejiendo Mar y Viento. La Vida de una Familia Ikood. San Mateo del Mar, Oaxaca, 1985. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México. Foto: Alberto Becerril.

La imagen anterior, da cuenta de la incursión de dos mujeres indígenas en el medio cinematográfico, sintetizando los procesos que dieron paso para que tuvieran acceso al uso de las herramientas tecnológicas para comunicar e iniciar una lucha constante para ganar espacios en la producción audiovisual. No obstante, esta imagen ha tenido varias interpretaciones y ha sido utilizada con distintos fines, tal como lo narra Gabriela Zamorano Villarreal:

Esta imagen funciona para demostrar que es posible que indígenas —principalmente mujeres— utilicen el video para sus propios fines; en ciertos contextos de circulación el uso excesivo de este tipo de fotografías sirve también para atraer la atención o cumplir con las expectativas de equidad de género de ciertos públicos y agencias financiadoras. Así, el abundante uso de imágenes de mujeres indígenas con cámaras de video en folletos promocionales, carteles y catálogos de festivales, contrasta con el hecho de que muy pocas realizadoras indígenas logran mantenerse activas en la producción de video, debido en parte a dificultades de financiamiento pero sobre todo a problemas familiares, comunitarios u organizacionales que surgen a partir de su trabajo como videastas (2005, p. 28).

---

<sup>7</sup> Testimonio tomado del portal Cine y medios comunitarios:  
<https://cineymedioscomunitarios.wordpress.com/>

Como parte del programa TMA también se amplió la cobertura del Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas (SCRI), entre las nuevas emisoras que surgieron se encuentra XEGLO *La Voz de la Sierra Juárez* en Guelatao, Oaxaca. Esta radio sale al aire en 1990, en el contexto de la resistencia contra la privatización de los bosques en la región de la Sierra Norte transmitiendo sus mensajes en Zapoteco, Mixe y Chinanteco (Baca, 2015, p. 139).

Este período fue clave en la articulación de diversos proyectos enfocados en la comunicación comunitaria, entre los que se encuentra la consolidación del Centro de Vídeo Indígena en la Ciudad de Oaxaca (CVI), el cual estuvo dirigido por Guillermo Monteforte de 1994 a 1997, y se dedicó a la capacitación, asesoría, difusión y promoción del video indígena (Nava, 2018, p. 110).

Asimismo, surgen dos canales de televisión. Uno de ellos es *TV Tamix* en la región de Tamazulapan, Ingrid Kummels relata: “A principios de los años noventa, nueve hombres jóvenes con edades entre 17 y 35 años desempeñaron un papel fundamental en esta iniciativa pionera de la televisión comunitaria” (2018, p. 118). Para 1994 se crea la televisión comunitaria *Canal 12 “Nuestra visión”* en Guelatao, su programación retrataba la vida de la Sierra Juárez, la cual al igual que *La Voz de Sierra Juárez* fueron los precedentes de Estéreo Comunal 94.1 FM, creada y promovida por la Fundación Comunalidad A.C. en el año 2001.

Este trabajo nos dio la seguridad de emprender una serie de televisión que se denominó “Revista de la Sierra” y que se difundía por medio del Canal 12 “Nuestra Visión”, y a nivel estatal por el Canal 9, en ese entonces IORTV (Instituto Oaxaqueño de Radio y Televisión), primera etapa de la televisión gubernamental del estado de Oaxaca. Quiero recordar que paralelo a esto, se estaba grabando el disco *Mucho más de 500 años* (1994) de Trova Serrana. [...] La “Revista de la Sierra” se editó con un esfuerzo colectivo que implicó el reconocimiento de la cultura propia. En este proceso se formaron más videastas y se logró mantener una producción durante más de un año; ya bajo la dirección de CORTOTV, dirigida por Héctor Parker (Martínez, 2010, p. 123).

Cabe señalar que en la literatura existente poco se habla de la participación de las mujeres en los medio de comunicación comunitaria. Sin embargo, han sido pilares esenciales en su conformación, no sólo como compañeras sino, como bien lo retrata Luna Marán en el documental *Tío Yim*, han estado presentes como locutoras, conductoras, productoras y

gestoras. De ahí que, existe una primera generación de mujeres comunicadoras comunitarias, que a lo largo de los años han abierto camino para que otras generaciones de mujeres ejerzan la comunicación como un derecho, como una actividad que les permita posicionarse políticamente y desde la cual se reconozca su papel activo en la comunidad, tal como lo expresa Magdalena Andrade, en el citado documental, “pasé de ser la señora de Jaime Luna para ser la señora de la radio”.



3 Magdalena Andrade, Estéreo Comunal. Luna Marán, 2017.

Es importante señalar que la emergencia de dichos medios de comunicación comunitaria se da en medio de la efervescencia política y social que desencadenaba el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1 de enero de 1994, la cual de cierta forma marcó una ruptura en las formas de hacer comunicación de los pueblos indígenas, ya que precisamente el EZLN colocaba en el debate las formas de opresión del sistema capitalista que venía generando desigualdad, exclusión y explotación, sacando a la luz las luchas históricas de más de 500 años de los pueblos indígenas.

De ahí que en los diálogos por los acuerdo de San Andrés se señala como principio de autonomía la importancia de que se “garantice el derecho de los pueblos a contar con sus propios medios de comunicación (radiodifusión, televisión, teléfono, prensa escrita, fax, radios de comunicación, computadoras y acceso a satélite)”<sup>8</sup>; lo cual fortaleció los procesos

---

<sup>8</sup> Cf. Documento 2 "Propuestas conjuntas que el Gobierno federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento",

de uso y apropiación de los medios que habían comenzado años atrás con los programas institucionales y también de manera independiente, por los propios intereses de los habitantes de los pueblos, propiciando así el surgimiento de otros proyectos comunicativos como fue el caso de Ojo de Agua Comunicación, organización clave para entender la configuración del cine comunitario.

Ojo de Agua Comunicación, surgió como una iniciativa para continuar los procesos de formación que se venían desarrollando en la región de Oaxaca y otros estados, a partir de tres líneas de acción: la producción, la difusión y la capacitación, las cuales son implementadas desde dentro de las comunidades, con la finalidad de que sean los propios indígenas quienes hagan visibles sus luchas, sus problemáticas, sus demandas, así como sus formas de vida y de entender el mundo. Los proyectos que implementados, potencializaron a los comunicadores indígenas como actores políticos que visibilizan ámbitos de su vida a través de la producción radiofónica y audiovisual.

Además en años recientes han impulsado la equidad de género a partir de incrementar la formación de comunicadoras indígenas, colaborando con otros medios comunitarios a fin de integrar un enfoque de género en sus contenidos y difundiendo temas y problemáticas que permitan generar condiciones de equidad en las comunidades a partir de considerar su contextos culturales, sociales y políticos<sup>9</sup>.

Ejemplo de ello es la formación del colectivo *Tsäpijy* conformado por mujeres mixes de Tlahuitoltepec, quienes en 2008 recibieron una serie de capacitaciones por Ojo de Agua, con la finalidad generar procesos de empoderamiento a través de la producción audiovisual, en tanto que consideraban que “la utilización de una herramienta comunicativa como el video puede dar lugar a procesos de transformación individual y social que tengan un impacto positivo en la vida de las personas involucradas en los procesos de planeación,

---

página 9, punto 8: "Medios de comunicación". <https://aristeguinoticias.com/3012/mexico/los-acuerdos-de-san-andres-larrainzar/>

<sup>9</sup> Para un poco más del trabajo que realiza Ojo de Agua Comunicaciones el lector interesado puede consultar: <https://ojodeaguacomunicacion.org/>



producción, grabación, edición, difusión, etc., al igual que para las comunidades con las que conviven” (Magallanes-Blanco, 2013, p.162).

Radio Jënpoj surge en 2001 por iniciativa de un grupo un grupo de jóvenes de Tlahuitoltepec, en la Sierra Mixe, quienes se nutren de la experiencia de los medios comunitarios implementados en la Sierra Norte y deciden crear Radio Jënpoj, la cual como relata Sócrates Vásquez “es una expresión de experiencias por reconstruir el pueblo ayuujk” (2020, p. 6). La difusión de sus mensajes lo hacen tanto en lengua ayuujk como en español y abarca 19 municipios del distrito mixe. Esta radio, al igual que muchas otras, es un claro ejemplo de la lucha por el reconocimiento del derecho a la comunicación de los pueblos.

En este punto es necesario mencionar la manera en que desde los pueblos se entiende la comunicación a partir de una estrecha relación con el territorio, en tanto que consideran “es el papel del comunicador indígena, escuchar el latido de la tierra para comunicar a los demás usando los instrumentos de comunicación” (Vásquez, 2020, p. 6). Desde esta perspectiva el territorio es mucho más que un espacio geográfico, en tanto que desde la noción de comunalidad se comprende como la base de las relaciones sociales en colectividad, en palabras de Jaime Martínez: “la naturaleza, la geografía, el territorio que se habita, genera, en comunalidad, interpretaciones materiales e intelectuales, del papel que asumen las relaciones específicas que se dan con el entorno” (2015, p. 101).

Asimismo, es importante destacar el papel que representan las mujeres ayuujk (palabra florida), en el Área de Mujeres de Radio Jënpoj, en tanto que su participación transgrede el rol de mujer tradicional al expresar su palabra a través de la radio, al ocupar un espacio de decisión y de tener la posibilidad de colocar en la agenda los conocimientos que poseen, así como las problemáticas que enfrentan las mujeres en la comunidad. Este proyecto se ha consolidado a lo largo de los años a través de una serie de procesos que han llevado a las mujeres a establecer un diálogo intergeneracional entre mujeres, para poder comprender desde dentro de la comunidad lo que implica ser mujer ayuujk, lo cual ha visibilizado las relaciones de género y ha contribuido en la transformación de la vida de las mujeres, tal como señala Carolina Vásquez y Liliana Pérez:

La participación de las mujeres dentro de este proyecto de comunicación comunitaria ha tenido impactos directos e indirectos en la vida comunitaria, se ha incidido en la postulación de mujeres a los cargos comunitarios; el abordar diversos contenidos en los programas radiofónicos, con temas transversales de género, las comuneras y los comuneros se han sensibilizado y ahora consideran la importancia de la participación de mujeres en cargos principales en la comunidad (2013, p. 27).

En este escenario se encuentra también otro medio comunitario de larga trayectoria: Radio Totopo, el cual salió al aire el 16 de febrero de 2006, transmitiendo en el 102.5 FM, desde el Barrio de Pescadores en Juchitán. Radio Totopo es una de las radios que nace por la organización de un grupo de jóvenes. Desde su inicio retomó ciertas prácticas de la Radio Ayuntamiento Popular, una de las más importantes fue comenzar sus transmisiones desde las 4:00 am, lo que hizo que la gente comenzara a integrarse y apropiarse de la radio. Son dos las principales líneas de acción de Radio Totopo, la primera, informar a la población sobre los megaproyectos de desarrollo y la relación con el territorio, manifestando una clara lucha en contra del corredor eólico en el Istmo. La segunda, es el fortalecimiento de la lengua zapoteca, lo cual pone en evidencia la importancia de la oralidad como una herramienta clave de la comunicación comunitaria, en este sentido Elena Nava señala: “la memoria oral, con las tecnologías de la comunicación no escritas, se propaga continuamente, mostrando en el devenir de su reproducción su propia transformación” (Nava, 2018, p. 228).

El 2006, durante la efervescencia del movimiento social conocido como la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), los medios de comunicación representaron un papel sumamente importante, tanto en su utilización como en la consolidación desde un enfoque comunitario, como fue el caso de Radio Plantón. Inmersos en esta agitación se presenciaron dos acontecimientos relevantes, por un lado la toma de los medios públicos y comerciales por los manifestantes con la finalidad de expresar los reclamos de su lucha; y por el otro se efectuaba el Sexto Festival de la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Video de los Pueblos Indígenas, organizado por Ojo de Agua Comunicación. En este contexto, la ciudad de Oaxaca reflejaba un sinnúmero de contrastes en cuanto al uso de los medios de comunicación, tal como lo describe Carlos Baca: “la ciudad se convirtió, por un

momento, en un cúmulo de resonancias sobre las posibilidades que brindan distintas herramientas de comunicación como potencializadores de luchas sociales” (2016, p.275).

El movimiento de la APPO dejó en los oaxaqueños “una experiencia de asumir su palabra” (Zires, 2015, p.108). En efecto la apropiación de la palabra fue una de las herramientas claves para visibilizar el movimiento ante el desprestigio y criminalización mediática, además fue un momento en que la palabra de los sujetos históricamente silenciados resonó. Es así que los medios de comunicación comunitaria especialmente la radio tuvo un papel protagónico, ya que sirvió para informar, convocar e invitar a la sociedad a involucrase en la lucha de los pueblos de Oaxaca.

Uno de los puntos que me interesa destacar de este movimiento es la participación de las mujeres, quienes el 1 de agosto salieron a las calles, mujeres de distintas ocupaciones que hicieron escuchar sus demandas y operaron las estaciones de radio 96.9 FM y 680 AM, así como el Canal 9. De modo que la vida de muchas mujeres tomó un rumbo distinto como señala Esperanza del Carmen:

Pienso que mi participación en el movimiento social en 2006 y en 2016, me ayudó ver la vida de otra forma, a quitarme la venda de mis ojos, cuando eso sucedió miré muchas realidades, desde falta de acceso a servicios de salud hasta la violencia extrema que las mujeres atravesábamos, incluyendo en mi propia familia, pensaba que los golpes eran normales, en mi familia la violencia era normalizada, como seguramente pasaba en otros contextos con otras mujeres, niñas, jóvenes (González, 2017, p. 86).

Como se ha podido observar el estado de Oaxaca tiene una larga tradición de medios de comunicación comunitarios, los cuales han respondido a las propias dinámicas sociales que los han llevado a innovarse constantemente, además que se han ido integrando jóvenes comunicadores, mujeres y hombres, que salieron de la comunidad para estudiar y al regresar son convocados para compartir sus conocimientos, esto nos habla de una nueva generación de comunicadores que cuentan con una formación universitaria en áreas relacionadas a la comunicación, como es el caso de Zenaida Pérez, quien narra:

Sócrates me invitó a un taller de radio, donde llegó Elfego Riveros a dar un taller, y sus palabras pesaron en mí, como dicen “su confianza pesa más que un mandato”, me dijo, ya saliste a estudiar, ya te preparaste, hoy tu gente está esperando que compartas eso que fuiste a aprender, es tiempo, no debes

buscar más, te has preparado para esto. [...] Estaba emocionada y temerosa, había estudiado para eso, pero una cosa es estudiar comunicación y otra muy diferente hacer comunicación y sobre todo hacer radio, porque cuando estás feliz la gente lo percibe y cuando triste también (Citada en Pérez y Vásquez, 2013, p. 19).

Asimismo, esta segunda generación de comunicadores ha desarrollado una serie de proyectos como es el caso del Campamento Audiovisual Itinerante (CAI), el cual es un proyecto de formación y producción audiovisual que tuvo su primera edición en el año 2011. El CAI surgió con “el interés y el compromiso de contar otro tipo de historias, esas que no estaban ni en la pantalla grande ni en la chica”<sup>10</sup> y busca formar nuevos realizadores desde la perspectiva de la comunalidad.

Otro proyecto relevante en la actualidad es Agenda Guelatao, el cual surge por iniciativa de Juan José García, quien en ese tiempo fungía como Presidente de la comunidad de Guelatao, y su organización de forma asamblearia, a la misma que rinden cuentas cada año. Uno de los intereses de este proyecto ha sido generar un sentido de pertenencia de la comunidad pero también estrechar los vínculos con los ciudadanos que se encuentran fuera.

Esto nos habla de cómo los medios comunitarios se han ido articulando políticamente incorporando entre sus demandas la autorrepresentación de los pueblos, posicionarse ante los proyectos extractivistas, el cese a la violencia y el reconocimiento a la comunicación desde una visión comunitaria acorde a cada contexto. Así es como se han ido conformando nuevos proyectos de comunicación comunitaria que han buscado fortalecerse en seminarios, cumbres, encuentros y foros, como sucedió en la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena efectuada en Tlahuitoltepec, Oaxaca, del 7 al 13 de octubre de 2013, en la que se enfatizó en la necesidad de entender la comunicación como un derecho:

Es un compromiso de la comunicación indígena la defensa de la vida y los derechos ancestrales de los pueblos indígenas como la lucha por la tierra y el territorio, conformado por el subsuelo, suelo y espacio

---

<sup>10</sup> Para conocer un poco más de las actividades que realiza el Campamento Audiovisual Itinerante véase: <https://campamentoaudiovisual.org/podcast-de-radio-cai/>

aéreo, todos ellos de carácter sagrado, tal como se concibe desde nuestras cosmovisiones y se propone construir el BUEN VIVIR desde nuestras raíces. Esta comunicación debe responder a la necesidad vital de preservar y fortalecer las lenguas y las culturas, difundiéndolas en los medios, para el fortalecimiento de las raíces identitarias de todos los pueblos originarios del Abya Yala y del mundo (Declaratoria de la Segunda Cumbre Continental de Comunicación Indígena, 2013)<sup>11</sup>.

La cumbre también fue un escenario para visibilizar el papel de las mujeres en la comunicación comunitaria, Susana Pacara, productora de radio quechua de Bolivia, en su discurso inaugural insistió en hablar desde el tejido propio, resaltando que la comunicación debe acompañar a los procesos políticos y sociales tal como lo ha aprendido y hecho a lo largo de su vida como comunicadora, es así que considera necesario construir una comunicación horizontal comprometida a narrar desde la experiencia propia:

Es importante hacer conocer nuestra realidad, nuestro canto, nuestra rabia, nuestra alegría y nuestra protesta. Si no lo haces conocer, nadie va a saber por lo que estás pensando, nadie va a conocer lo que estás sufriendo, nadie va a saber si te reprimes o te reprimen. En cambio, cuando te expresas conoces a personas que pasan por lo que tú has pasado. Así nacen la lucha y la historia, a través de la expresión<sup>12</sup>.

En este sentido, las mujeres comunicadoras de Oaxaca, han ido tejiendo una serie de procesos de agenciamiento, que han derivado en la conformación de espacios desde los cuales cuestionan las formas en que se ha representado a los pueblos originarios, a través de la producción audiovisual, fotográfica, radiofónica, periodística, en los que buscan proyectar sus propias historias que reflejen elementos de su identidad. Es grande el número de mujeres comunicadoras en la región, durante los años que he transitado en el camino de la comunicación, he podido conocer el trabajo de muchas de ellas, con el que desde distintas trincheras buscan reivindicar el papel de las mujeres en la comunicación.

A manera de ejemplo y como una forma de reconocer su trabajo nombro a algunas de las muchas mujeres comunicadoras de Oaxaca: Magdalena Andrade, Guadalupe Ríos, Ana Chino Miguel, Juana García, Yolanda Cruz, Ángeles Cruz, Celerenia Sánchez, Rubí Jazmín

---

<sup>11</sup> Cf. <https://encuentrodecomunicacionindigena.com/wp-content/uploads/2019/06/cumbre-comunicacion-indigena-mexico-2013-Declaracion-II-CUMBRE-MEXICO.pdf>

<sup>12</sup> Fragmento de la entrevista realizada por Roberto Chávez para la Redacción Wambra, durante la Segunda Cumbre Continental de Comunicación Indígena, noviembre de 2013.

Paz Aparicio, Citlali Fabián, Ingrid Eunice Fabián, Dinazar Urbina, Zenaida Pérez, Luna Marán, Nereyda Pérez, Carolina Vásquez, Miriam Pascual, Arcelia García, Araceli Juárez y muchas otras más. Es importante señalar, que estas mujeres y junto con muchas otras han abierto caminos para generar desde distintas trincheras procesos que reconozcan el derecho a la comunicación de las mujeres y de los pueblos indígenas, no ha sido sencillo pero como veremos en el siguiente apartado el papel de las mujeres ha sido fundamental en el reconocimiento de este derecho.

## **El derecho a comunicar de las mujeres**

En diversos eventos de organismos internacionales se ha señalado la importancia de la información y el conocimiento, como dos fundamentos que rigen el modelo de sociedad que habitamos actualmente. En este contexto, es preciso situar el papel que representa la comunicación como eje orientador, en tanto que es considerada como “un proceso social fundamental, una necesidad humana básica y el fundamento de toda organización social, es así que constituye el eje central de la Sociedad de la Información y el Conocimiento” (Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, 2003).

De tal manera se espera que dentro de la Sociedad de la Información y el Conocimiento las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) promuevan el diálogo entre las personas, las naciones y las civilizaciones. Asimismo, se espera que las TIC generen oportunidades que fomenten la participación de las mujeres, por lo que sugieren “integrar una perspectiva de igualdad de género y utilizar las TIC como un instrumento para conseguir este objetivo” (Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información, 2003).

Ante esto me pregunto ¿Cómo se incorporan las mujeres comunicadoras indígenas a este proyecto? Para ello retomo una de las preguntas específicas que guían la investigación: ¿De qué manera las condiciones sociales y culturales marcan las trayectorias de vida de las mujeres comunicadoras? Partiendo de la idea de que la vida de las mujeres está permeada por una serie de elementos que atraviesan distintas dimensiones de su vida, es necesario indagar en sus propios procesos de apropiación, usos y sentido de los medios de comunicación para comprenderlos.

Por lo anterior, en este apartado describo algunos elementos que dan cuenta de la importancia del reconocimiento y ejercicio de la comunicación como derecho, teniendo el foco de atención en las poblaciones reconocidas sólo como receptoras de los medios de comunicación, –como es el caso de las mujeres indígenas– ya que por muchos años se ha invisibilizado su papel activo en la comunicación, al no reconocerlas como generadoras de discursos, creadoras y productoras comunicativas. De esta manera, a partir de una revisión del marco jurídico en torno a la comunicación pretendo dar cuenta del panorama de esta manera busco construir un panorama que dé cuenta, del marco jurídico desde el cual se proyecta la comunicación como un derecho, y en segundo lugar de la incidencia de las mujeres como agentes comunicativos.

Una de las líneas de estudio que enmarcan el derecho a la comunicación de las mujeres, es el estudio de la participación de las mujeres en la estructura de los medios de comunicación, tanto como propietarias, productoras, creadoras y trabajadoras. De tal manera, es preciso conocer el marco jurídico que sustenta los derechos humanos de las mujeres y la comunicación.

Los derechos humanos han sido resultado de un largo proceso histórico que se consolidó con la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), desde la cual se emitió la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948. El Instituto Interamericano de Derechos Humanos señala que, en su forma jurídica, “Los derechos humanos son un conjunto de obligaciones legales o jurídicas de los Estados establecidas para crear condiciones para que toda la población goce de una vida digna, sin discriminación o sufriendo necesidades o limitaciones que le impidan desarrollarse en todo su potencial, con bienestar y felicidad” (IIDH, 2008, p. 26).

Los fundamentos que integran la noción de Derechos Humanos apelan a un principio de universalidad, desde el cual se estipula que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros” (ONU, 1948, p. 2). La segunda característica de los derechos humanos es que son inalienables, lo que significa que no pueden ser negados, así mismo son interdependientes, ya que establecen relaciones

recíprocas entre ellos y finalmente son indivisibles, en tanto que forman parte de un conjunto. En este sentido, se considera que los Estados tienen la obligación de respetarlos, promoverlos, protegerlos y garantizarlos.

Es preciso señalar que el derecho humano a comunicar no se encuentra explícito y definido claramente en lo referente a los derechos humanos. Sin embargo, se considera que distintos derechos lo integran, tal como es señalado en el artículo 19: “Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión” (ONU, 1948, p. 5).

Desde esta perspectiva la comunicación se reconoce como una necesidad humana, social y cultural, lo que significa que la comunicación es articuladora de otros derechos, tal como lo señala Alfonso Gumucio Dragón:

El pensamiento de la comunicación como articuladora de los derechos humanos en la vida cotidiana hace hincapié en la construcción de un nuevo enfoque de la comunicación como proceso, y que por lo tanto hace énfasis en los sujetos. Este enfoque propone que las sociedades aprendan a convivir con la contradicción y la “provocación” permanente que significa dialogar con la alteridad, y por ello afirma la posibilidad de coexistencia de puntos de vista diferentes, de historias individuales o colectivas distintas, para articular distintas identidades con la condición de que ninguna resulte perdedora en ese intercambio (2012, p. 7).

Como se ha podido observar, el derecho a la comunicación no ha sido definido clara y específicamente, sino que es articulado a partir de otros derechos relacionados con la comunicación. En este sentido Walys Becerril indica que “la comunicación forma parte esencial y necesaria en la vida de las personas. Por lo tanto, creemos que la dignidad, la responsabilidad y la autonomía se configuran a partir de, entre otras cosas, la comunicación. Al mismo tiempo, ésta nos ayuda a comprender, reconocer y respetar a los demás como personas íntegras y completas” (2012, p. 30).

Además de la relevancia que se le da a la comunicación desde el ámbito jurídico, también es importante reconocer que, el impulso del feminismo ha sido clave para



garantizar el acceso de las mujeres en el ámbito comunicativo, en este sentido Aimée Vega señala:

El feminismo bregaría desde entonces por extender los derechos humanos a las mujeres como condición para asegurar su participación en el espacio público. Esta acción marcó la pauta para que las feministas organizaran –desde la academia y la sociedad civil, inicialmente, y desde el ámbito político, posteriormente– estrategias dirigidas a hacer de la comunicación un derecho más de las mujeres con el fin de garantizar por un lado, una representación más adecuada de sus perspectivas y acciones en los contenidos de los medios de comunicación –para lo cual veían la necesidad de extender su presencia en estas industrias como trabajadoras–, y, por el otro, una mayor autonomía en la producción y el consumo de contenidos (2010, 84).

Desde esta perspectiva, se busca que las mujeres sean reconocidas dentro de la industria de la comunicación al mismo tiempo que se promueva su participación, lo anterior teniendo como base tres espacios de acción de la comunicación: la producción, la emisión y la recepción, con lo que se busca colocar en la agenda las problemáticas que enfrentan las mujeres en distintos ámbitos de su vida.

Una acción importante desde el feminismo ha sido generar encuentros y foros de discusión con el objetivo de recuperar las experiencias y acciones de las mujeres en la comunicación, con lo cual lograron diagnosticar el papel que representaban las mujeres no sólo en dicha área sino en ámbito económico, social, político y cultural. De esta manera, las conferencias de Bangkok, Tailandia en febrero de 1994, de Quito, Ecuador en abril de 1994 y de Toronto, Canadá en marzo de 1995, sentaron las bases para reconocer la urgencia de fomentar formas de comunicación que cuestionaran las formas de opresión en la vida de las mujeres y buscaban democratizar su participación en las esferas comunicativas reconociendo su papel activo como propietarias y creadoras (Vega, 2010, p. 84).

En este mismo orden de ideas, un espacio esencial fue la 4ta. Conferencia Mundial sobre la Mujer, de la cual derivó la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing (1995), que enfatiza la emergencia de "fomentar una imagen equilibrada y no estereotipada de la mujer en los medios de comunicación", indica además que es fundamental que se garantice "el acceso de la mujer y su participación en la expresión de sus ideas y la adopción de

decisiones en los medios de difusión y por conducto de ellos, así como en las nuevas tecnologías de comunicación”.

De dicha plataforma derivaron una serie de medidas en aras de aumentar el acceso y participación de la mujer en los medios de comunicación:

- a) Fomentar la educación, la capacitación y el empleo de la mujer a fin de promover y asegurar su igual acceso a todas las esferas y niveles de los medios de difusión;
- b) Fomentar la investigación de todos los aspectos de la imagen de la mujer en los medios de difusión para determinar las esferas que requieren atención y acción y examinar las actuales políticas de difusión con miras a integrar una perspectiva de género;
- c) **Promover la participación plena y equitativa de la mujer en los medios de difusión, incluida la participación en la gestión, la producción de programas, la educación, la capacitación y la investigación<sup>13</sup>;**
- d) Procurar que se distribuyan equitativamente los nombramientos de mujeres y hombres en todos los órganos consultivos, de gestión, de reglamentación o de supervisión, incluidos los relacionados con los medios de difusión privados y estatales o públicos;
- e) Alentar a esos órganos, en la medida en que ello no atente contra la libertad de expresión, a que aumenten el número de programas destinados a la mujer y realizados por mujeres, para velar por que las necesidades y los problemas de la mujer se traten en forma apropiada;
- f) Estimular y reconocer las redes de comunicación de mujeres, entre ellas las redes electrónicas y otras nuevas tecnologías aplicadas a la comunicación, como medio para la difusión de información y el intercambio de ideas, incluso en el plano internacional, y brindar apoyo a los grupos de mujeres que participan en todos los ámbitos de los medios de difusión y de los sistemas de comunicación a ese efecto;
- g) Alentar la utilización creativa de programas en los medios de difusión nacionales, y proporcionar medios o incentivos a ese efecto, con miras a divulgar información sobre las diversas formas culturales de la población autóctona, y el desarrollo de los aspectos sociales y educacionales conexos en el marco del derecho nacional;
- h) Garantizar la libertad de los medios de difusión y su protección subsiguiente dentro del marco del derecho nacional y alentar, de manera compatible con la libertad de expresión, la participación positiva de los medios de difusión en las cuestiones sociales y de desarrollo.

---

<sup>13</sup> Las negritas son mías.

Estas medidas estaban planteadas como un mecanismo para que los gobiernos tomaran responsabilidad, impulsando la presencia de las mujeres en el ámbito comunicativo, sin embargo, aún persiste la brecha en cuanto al acceso que tienen las mujeres y los papeles que representan en las producciones comunicativas.

No obstante, por un lado estas medidas son esperanzadoras, pero por el otro se sigue limitando la participación de las mujeres como protagonistas en los medios de comunicación, en tanto que es evidente la desigualdad por condición de género, clase, etnia, tal como se observa en el informe: *Las mujeres y los medios de difusión* publicado por ONU Mujeres<sup>14</sup> en 2015, en el que se indica que de cada cuatro comunicadores una es mujer, pero no se habla de cuantas de ellas son indígenas y tampoco del acceso que tienen las mujeres a las tecnologías de la información en sus comunidades.

Hasta ahora hemos hablado de los derechos a la comunicación y específicamente del acceso de las mujeres, pero es aún más importante explorar el acceso y participación de las mujeres indígenas en los medios de comunicación; señalo algunos elementos del marco jurídico del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas, cuyo sustento legal es especificado en el artículo 16 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo<sup>15</sup> (OIT) en el cual se indica:

Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación. Los Estados adoptaran medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena. Los Estados, sin perjuicio de la obligación de asegurar plenamente la libertad de expresión, deberán alentar a los medios de comunicación privados a reflejar debidamente la diversidad cultural indígena (OIT, 2014, p. 103)

Con lo anterior, en el caso mexicano la Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión, en su artículo 67, apartado IV señala que:

---

<sup>14</sup> Cf. <https://beijing20.unwomen.org/es/in-focus/media#facts>

<sup>15</sup> Cf. <http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/>

Las concesiones para uso social indígena, se podrán otorgar a los pueblos y comunidades indígenas del país de conformidad con los lineamientos que emita el Instituto y tendrán como fin la promoción, desarrollo y preservación de sus lenguas, su cultura, sus conocimientos promoviendo sus tradiciones, normas internas y bajo principios que respeten la igualdad de género, permitan la integración de mujeres indígenas en la participación de los objetivos para los que se solicita la concesión y demás elementos que constituyen las culturas e identidades indígenas (2014, p. 37).

Además, el acceso a las tecnologías de la información es otro punto que hace falta fortalecer para el cumplimiento del derecho a la comunicación, en el caso de Oaxaca datos, de la Encuesta sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información y la Comunicación en los Hogares<sup>16</sup> realizada por el INEGI en colaboración con el Instituto Federal de Telecomunicaciones, indican que es uno de los estados con más baja proporción de Internet en áreas urbanas, lo que significa que en las zonas rurales puede ser aún más bajo el acceso.

Hasta el momento ha sido importante conocer el marco jurídico en el que se indican medidas que señalan explícitamente la responsabilidad de los medios de comunicación y del Estado para garantizar el acceso de la población a los medios de comunicación, de las mujeres.

Este marco jurídico también ha propiciado que las mujeres indígenas busquen que su participación como comunicadoras se reconozca y desde ahí tejer nuevas alternativas que favorezcan la vida de las mujeres, como la experiencia de la Agencia de Noticias de Mujeres Indígenas y Afrodescendientes, la cual es resultado de otras luchas que han sentado los precedentes para que las mujeres indígenas ocupen los lugares que históricamente les han sido negados.

Finalmente se observa que, tanto en el ámbito jurídico como en el social, existe una gran brecha para que se garantice el derecho a la comunicación para las mujeres, por lo que aún existe un largo camino por recorrer pero sobre todo es importante poner atención en que pese a la normativa siguen predominando imágenes estereotipadas de mujeres en general; y mujeres indígenas y afrodescendientes en particular, por lo que es importante considerar los documentos que promueven los derechos humanos de las mujeres, como es

---

<sup>16</sup> Cf. [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2019/OtrTemEcon/ENDUTIH\\_2018.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2019/OtrTemEcon/ENDUTIH_2018.pdf)

el caso de la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (2007), en la que se enfatizan acciones para vigilar los contenidos de los medios, en aras de erradicar las formas de violencia desde una perspectiva de género.

## **Panorámica sobre luchas y violaciones a los derechos a la comunicación**

El marco jurídico que he presentado en torno a la comunicación como un derecho al que pueden acceder las mujeres, me ha permitido dimensionar la articulación de una serie de procesos que dan cuenta de una larga lucha que se ha emprendido desde distintos lugares y posicionamientos, para situar la comunicación como una vía fundamental para la expresión de ideas de las mujeres, así como un camino para garantizar otros derechos.

En este sentido, no podemos omitir que la existencia de un marco legal que sustenta la participación de las mujeres indígenas en la comunicación, ha sido resultado de una serie de luchas históricas emprendidas desde hace más de veinte años por los pueblos indígenas, en los cuales las mujeres han participado activamente luchando desde sus contextos en contra del abuso, el despojo, la explotación y la violencia, haciendo que su palabra resuene desde lo profundo y nunca jamás sea silenciada.

En las siguientes líneas presento, a través de una serie de ejemplos, las experiencias de lucha que las mujeres indígenas han emprendido en aras de hacer escuchar su voz y demandar el cumplimiento de sus derechos, las cuales cobran relevancia en la actualidad tanto en la configuración de la memoria colectiva que permite dar cuenta del camino recorrido para la consolidación de ciertos derechos, como en la configuración identitaria de las mujeres jóvenes que, en distintos ámbitos, ocupan los lugares ganados por las mujeres que las antecedieron.

Es importante señalar que la narración de los acontecimientos será presentada de forma dinámica como lo es la historia misma, con saltos, pausas y estancamientos, ya que lo que busco es mostrar la participación de las mujeres en las luchas, así como las

dificultades y problemas que han sobrellevado dentro de ellas y en la apropiación de los medios de comunicación.

De esta manera nos trasladamos a la década de los 70's y 80's con el surgimiento de la Coalición Obrera, Campesina, Estudiantil del Istmo (COCEI); movimiento étnico-político, que pugnaba por los intereses campesinos de la región de Juchitán, demandaba la restitución de 64 000 hectáreas de tierras comunales, así como la destitución de funcionarios priistas. Es preciso mencionar que en que en este movimiento las mujeres representaron un papel fundamental como bases de apoyo desde la comunidad vecinal. (León y Marván, p. 40).

En esa misma década pero en las latitudes de la Sierra Norte de Oaxaca, comenzaron a emerger procesos de organización comunitaria de donde se gestaron cuatro organizaciones: la Unión de Pueblos del Rincón, cuyo objetivo era gestionar la construcción de un camino que conectara a los pueblos, el Comité Coordinador para la Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales de la Región Mixe (Codremi), que buscaba impedir la explotación de minerales del territorio mixe; la Organización en Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (Odrenasij), exigían finalizar el decreto presidencial que concesionó sus bosques a la Papelera Tuxtepec; finalmente la Asamblea de Autoridades Zapotecas que demandaba caminos para comunicar a las comunidades, sin olvidar que a comienzos de 1980 los zapotecos de Villa Hidalgo Yalálag libraron una intensa batalla contra el caciquismo (Nava, 2018, p. s/n).

De estos procesos organizativos que también demandaban educación, salud, autonomía, emerge una serie de consignas enfocadas en la autodeterminación comunitaria y es ahí donde aparece el término comunalidad, articulado por Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz; el cual abre una dimensión etnopolítica, en tanto que es el eje sobre el cual se organiza la vida en comunidad, de la que Jaime Martínez Luna señala:

Entiendo este planteamiento como el proyecto real de la región, podemos pensar que el criterio que lo define es el trabajo comunal y el concepto que lo expresa es la comunalidad. Los elementos de orden cultural, como la lengua o la vestimenta pasan a un segundo plano porque es el trabajo comunal lo que

muestra nuestra identidad como chinantecos, zapotecos o mixes, y es el trabajo y nuestras necesidades lo que nos une, lo que nos reúne y lo que nos moviliza (Martínez en Baca, 2015, p. 134).

En este sentido, Juana Vásquez Vásquez, originaria de Yalálag, señala que el papel de las mujeres en la vida comunal es sumamente importante en cuatro aspectos: la asamblea comunitaria, el sistema de cargos, la ayuda mutua y la tradición agrícola. Juana pone como eje de análisis la participación en el sistema de cargos, e indica que a pesar del camino andado todavía queda mucho que trabajar en este proceso, ya que pese a su participación y reconocimiento siguen operando una serie de desigualdades por cuestiones de género, que no permiten su pleno desenvolvimiento, de ahí que señala:

Vemos en que en las sociedades civilizadas las mujeres enfrentan problemas para su participación, para ser reconocidas, para tener todos sus derechos, que no es algo propio de nuestros pueblos, sino que es algo general, es una lucha de todas las mujeres. Además, hay que considerar lo que quieren conquistar las mujeres indígenas y lo que quieren las mujeres en la ciudad (Vásquez, 2013, p. 101).

De ahí nos desplazamos a la noche del 31 de diciembre de 1993 con el surgimiento de la Ley Revolucionaria de Mujeres<sup>17</sup> publicada en el boletín del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la cual es producto del consenso de las comunidades de Chiapas y en ella se reconoce que las mujeres pueden participar en la lucha “sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución” (EZLN, 1993, p. s/n).

En esta ley se asienta que las mujeres poseen una serie de derechos encaminados a su autonomía, entre ellos se enuncia que tienen derecho a trabajar y recibir una remuneración, a elegir su pareja y decidir cuántos hijos tener, a participar en asuntos de su comunidad y tener acceso a los servicios de salud. Cabe señalar el surgimiento de dicha ley marca un precedente en el orden simbólico de lo que es ser mujer indígena, para mostrar otras formas de serlo, lo cual se verá reflejado en las nuevas generaciones de mujeres indígenas.

---

<sup>17</sup> Cf. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/>

Enero de 1994, aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, momento clave en articulación de la agenda política y cultural de los pueblos indígenas, de manera que es a raíz del levantamiento, que las diversas problemáticas que se venían manifestando desde distintas trincheras, como la desigualdad y el racismo, toman relevancia en la agenda pública sumadas a las demandas expuestas en la Declaración de la Selva Lacandona: “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz<sup>18</sup>”.

Una de las mujeres clave en el movimiento del EZLN, es la Comandanta Ramona, mujer tzotzil que comenzó su participación en la lucha social de los Altos de Chiapas desde los años ochenta, promoviendo y difundiendo los derechos de las mujeres. Se reconoce su participación como parte del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), en la toma de San Cristóbal de las Casas el primero de enero de 1994, además formó parte de los diálogos de Catedral, también se reconoce su papel como portavoz de los insurgentes en octubre de 1996, como parte del Congreso Nacional Indígena en la Ciudad de México (Pacheco, 2019, p. s/n). La Comandanta Ramona murió en 2006, dejó su legado de lucha y las palabras que reivindican la dignidad indígena: "Llegamos hasta aquí a gritar, junto con todos, los ya no, que nunca más un México sin nosotros. Eso queremos, un México donde todos tengamos un lugar digno<sup>19</sup>".

Otro momento en el que la participación de las mujeres en el contexto de Chiapas se hace presente es en enero de 1998, después de la masacre de 45 indígenas en la comunidad de Acteal, las mujeres pertenecientes a la sociedad civil Las Abejas forman cordones de paz con la finalidad de replegar a los soldados “Ellas pequeñas, descalzas, armadas sólo de sus manos y de la fuerza de sus corazones, enfrentando al mayor símbolo patriarcal del sistema político actual: el ejército, equipado con las peores herramientas para imponer su poder” (El Rebozo / Lente Flotante / Grietas, 2013, p. 13). Esta acción es

---

<sup>18</sup> Cf. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

<sup>19</sup> Cf. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primero-de-muchos-pasos-de-los-zapatistas-al-distrito-federal-y-a-todos-los-lugares-de-mexico/>



retomada por medios nacionales e internacionales y las imágenes dan la vuelta al mundo como un símbolo de la fuerza de las mujeres.

Para el 2002 retornamos al estado de Oaxaca cuando tiene lugar la Primera Cumbre de las Mujeres Indígenas de América, en la cual durante cuatro días se reúnen aproximadamente 350 mujeres de 22 países, abordando temas relacionados con los derechos humanos y los derechos indígenas; un eje importante fue el enfoque de género desde la visión de las mujeres indígenas, en el cual se evidencia un posicionamiento político y cultural de las mujeres respecto a las diversas concepciones de género, lo cual propició una extensa reflexión sobre el poder entre hombres y mujeres así como las consecuencias que tiene para las mujeres vivir en contextos de violencia (El Rebozo / Lente Flotante / Grietas, 2013, p. 14).

Situadas en Oaxaca nos trasladamos al 1 de agosto de 2006, en el contexto de las movilizaciones de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), con la presencia de al menos dos mil mujeres indígenas y no indígenas, que levantan la voz para visibilizar su presencia y colocarse como parte de la organización, *“las mujeres oaxaqueñas dejaremos el mandil y si fuera necesario tomaremos el fusil”*, se realizó la marcha de las cacerolas en la cual las mujeres manifestaron su inconformidad con el gobierno de Ulises Ruíz, Esperanza del Carmen, narra: “Las mujeres tomaron y operaron las estaciones de radio 96.9 FM y 680 AM, y el canal 9, pertenecientes a la Corporación Oaxaqueña de Radio y Televisión (CORTV) [...] Este espacio fue fundamental para las mujeres de distintos sectores de la sociedad en el que demostraron una gran capacidad para operar la radio y la televisión” (2017, p.20).

Este acontecimiento fue clave para el movimiento, pero también para la vida de las mujeres oaxaqueñas quienes encontraron la posibilidad de alzar la voz y que esta fuera escuchada, asimismo, en este momento las mujeres se apropian de los medios de comunicación, lo cual marca un precedente importante, en tanto que propicia la construcción de nuevos procesos de comunicación como Radio Universidad, Radio Cacerola, Radio APPO, en los cuales la participación de las mujeres como locutoras y operadoras significó pasar del espacio privado al espacio público y desde ahí expresar su sentir.

A los procesos de lucha que dan cuenta de la participación de las mujeres indígenas como agentes políticos en favor del cumplimiento de sus derechos, se suman los casos de violencia que se ha ejercido en contra de las y los comunicadores comunitarios en el cumplimiento de su labor, lo cual da cuenta del panorama de violencia que permea en el país y al mismo tiempo permite entender el riesgo constante en el que desempeñan su labor diariamente los comunicadores, y el incumplimiento a los derechos que “ampan” y “garantizan” el derecho a la libre expresión, así como el resguardo de la seguridad e integridad de las y los comunicadores.

Estoy consciente de la existencia de un sinnúmero de casos relacionados con la violencia que se ejerce en México en contra de sus comunicadores, sin embargo, para fines de esta investigación me enfocaré en citar sólo algunos ejemplos, con la finalidad de contextualizar la situación que se vive cotidianamente y que se complejiza cuando se trata de mujeres indígenas comunicadoras, ya que son las mujeres quienes estamos en mayor riesgo.

El 7 de abril fueron emboscadas y asesinadas por un grupo de pistoleros Teresa Bautista y Felicitas Martínez, locutoras de la radio comunitaria *La voz que rompe el silencio*, en el Municipio Autónomo de San Juan Cópala, comunidad triqui. El cual fue calificado como “una agresión al Municipio Autónomo, una violencia extrema contra las mujeres, un acto de intimidación [...] los asesinatos les recordaron lo peligroso que significa hablar y expresarse” (Cariño, 2012, p. 229). El asesinato de las jóvenes radialistas, es un ejemplo de restringir la libertad de expresión y los efectos que esto tiene, ya que representa un silenciamiento de las voces y merma la participación de quienes deciden continuar.

Con estas palabras las recuerda Bety Cariño: “aquí están, las imponentes mujeres de rojo. Su voz acuñó nuestros sonidos y altiva traspasó cercos, derribó muros, cruzó fronteras, antes indestructibles. Y el puño de la palabra dijo basta. ¡BASTA YA! Nunca más nuestra voz será negada [...]”<sup>20</sup>. Bety es asesinada el 27 de abril de 2010, mujer defensora del territorio,

---

<sup>20</sup> Poema para Teresa Bautista y Felicitas Martínez, escrito por Bety Cariño. Disponible en: <http://mugarikgabenafarroa.org/wp-content/uploads/2018/10/Poemas-Bety.pdf>

mujer poeta, que luchaba por la soberanía alimentaria, la gestión y acceso al agua y el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas en México.

De acuerdo con la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC), en el período de 2006 a 2011 se registran 18 casos de agresiones libradas contra radios comunitarias. Las agresiones reportadas oscilan entre desplegados y declaraciones públicas de desprestigio, llamadas o correos electrónicos con amenazas personales o hacia el medio de comunicación, incautación del equipo, cierre de la radio con uso de la fuerza, ejemplo de ello son los decomisos de tres radios comunitarias en Salina Cruz Oaxaca en 2015. (2012, p. 14-20).

El panorama hasta aquí presentado me permite visualizar cómo, a pesar del reconocimiento legal del derecho a la comunicación, las y los comunicadores comunitarios siguen padeciendo una serie de violaciones a sus derechos, lo que deja ver lo peligroso que es alzar la voz en un contexto, en el que a pesar de la existencia de un marco legal, la violencia y la impunidad forman parte de la vida cotidiana en la que se desenvuelve la labor de las y los comunicadores comunitarios y luchadores sociales.

Como se ha podido observar no han sido procesos fáciles, son luchas que han costado la vida de muchas mujeres, que han silenciado voces, pero que han abierto el camino para otras mujeres expresemos nuestra voz. Asimismo, es preciso mencionar que desde los feminismos se están gestando y articulando otros procesos de lucha en los que las mujeres comunicadoras indígenas son actrices políticas claves en la construcción de otras historias, que desde su hacer creativo y epistémico, están generando narrativas propias que les permiten ocupar los espacios negados y desde los cuales se nombran y autorrepresentan al mismo tiempo que cuestionan los universalismos que las han representado. Presentamos en esta investigación algunos de estos casos.

## **El estudio de las mujeres en la comunicación comunitaria**

Este apartado tiene como finalidad presentar las investigaciones realizadas respecto a las mujeres en el ámbito de la comunicación comunitaria, así como de los usos y apropiaciones

que hacen de los medios. Para lo cual revisé trabajos académicos nacionales e internacionales, he podido observar que existen pocas investigaciones sobre esta temática. Las investigaciones que presento en este apartado las he seleccionado en primer lugar, porque destaca la participación de las mujeres, tanto como investigadoras y como sujetos de análisis, en segundo, porque en ellas se aborda la participación política de las mujeres en los medios de comunicación comunitaria, así como los usos, sentidos y significados. Es importante señalar que en este apartado incluyo también las experiencias y aportes construidos desde los comunicadores comunitarios.

En este sentido, observo un interés por abordar la emergencia de las mujeres en el ámbito de la comunicación, un ejemplo de ello es la investigación de Esperanza del Carmen González Valentín (2017), en la que analiza, desde un enfoque interpretativo, la participación de las mujeres en las radios comunitarias durante el movimiento de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca en 2006. Esta investigación es relevante en tanto que construye una narrativa de los procesos de apropiación de las mujeres de los medios de comunicación dentro de la lucha social, como un mecanismo para hacer presente su sentir:

“Ha sido un espacio donde las mujeres han ido encontrando caminos para dialogar sobre las situaciones que las aquejan; ha sido el instrumento que se ha tenido al alcance para informar y defender su territorio principalmente de las amenazas de las empresas transnacionales mineras que llegan a las comunidades indígenas sin previa consulta e información” (González, 2017, p. 14).

Dicha investigación pone en el centro de análisis las desigualdades de género y las violencias machistas que viven las mujeres radialistas, las cuales se manifiestan desde la censura de los espacios, el no reconocimiento de sus conocimientos, así como la modificación de actividades de acuerdo a los roles de género. De tal manera, este estudio da pistas para indagar sobre el papel de las mujeres en Oaxaca, colocándolas en los lugares de la transgresión y la rebeldía, es decir en los lugares donde su acción política se hace evidente al cuestionar la naturalización de las prácticas culturales.

Asimismo, existen investigaciones que se inclinan por abordar las condiciones que permiten el ejercicio del derecho a la comunicación de las mujeres, considerándolo como

un eje articulador que contribuye a la construcción de ciudadanía, empoderamiento y transformación social y de la vida de las mujeres, una de ellas es el estudio que realiza María Cruz Tornay Márquez (2017) en torno a las experiencias comunicativas de mujeres en dos contextos geográficos, el municipio de Yoco, Estado Sucre de Venezuela y en la provincia de Chimborazo en Ecuador.

Para fines de esta investigación, destaco dos aspectos que aportan a la comprensión de la apropiación de la comunicación en la vida de las mujeres, el primero tiene que ver con el uso de los medios de comunicación, especialmente la radio, como una herramienta de revalorización cultural e identitaria ya que recupera la oralidad de los pueblos mediante el uso de la lengua originaria, al mismo tiempo que permite externar los saberes construidos por poblaciones subalternas que históricamente han sido invisibilizados.

El segundo aspecto, es el referente a los procesos de empoderamiento y transformación que experimentan las mujeres al insertarse en el campo de la comunicación, el cual marca en su trayectoria de vida un antes y un después, de ahí que María Cruz observó que las mujeres al sumarse a los proyectos de radio, experimentan un proceso de reconocimiento y de orgullo identitario, que impacta en el incremento de su autoestima, en el desarrollo de su confianza, así como en el sentido de capacidad para realizar acciones de cambio en sus comunidades. En su conjunto ambos aspectos permiten comprender cómo el acceso al derecho de la comunicación no sólo potencializa la apropiación tecnológica, sino que fomenta el cuestionamiento a las formas de representación hegemónicas sobre las mujeres mediante la creación de otras narrativas.

En este andar del reconocimiento del conocimiento construido desde los márgenes, encuentro la investigación que realiza Carolina Vásquez García, quien desde una perspectiva de género indaga sobre el papel que representan las mujeres ayuujk (gente de palabra florida), dentro de la Radio Comunitaria Jënpoj (Vientos de fuego), en la que al situarse como mujer comunicadora ayuujk, destaca los procesos de participación que han articulado las mujeres comunicadoras para incorporarse a la radio comunitaria, espacio desde el cual defienden su palabra ya que han podido hablar, narrar, proponer e incidir con sus pensamientos y sueños, acciones; con las cuales las mujeres trastocan los roles

tradicionales de género respecto al ser mujer, además de generar un diálogo intergeneracional, desde el cual se revitalizan los conocimientos tradicionales y se integran nuevas reflexiones que cuestionan la desigualdades de género, fortaleciendo la vida de las mujeres.

“Somos mujeres comunicadoras que enlazan la participación de mujeres que no pueden estar físicamente en la radio, presentamos su opinión, su fuerza para hacer vivir la radio. Las mujeres –al igual que los hombres- que expresamos nuestra opinión, estamos conscientes que tener una radio comunitaria, abierto para expresar nuestros pensamientos. Es un reto, un esfuerzo comunitario que proyecta un sentido de pertenencia” (Vásquez, 2012, p. 12).

Las diferentes perspectivas que se abordan en las investigaciones citadas, dan cuenta de la importancia de situar a las mujeres comunicadoras indígenas como sujetos políticos que toman acción y se apropian de la palabra para expresar sus visiones del mundo, inquietudes y problemáticas, es así que veo pertinente no sólo visibilizar su labor sino de contribuir a que su conocimiento y aportaciones respecto a la labor comunicativa se integren como un referente que dé cuenta de otras formas entender y hacer la comunicación.

Por lo anterior, esta investigación pretende no sólo enfocarse en los usos de los medios, sino centrar la atención en la construcción discursiva que las mujeres enuncian en sus producciones comunicativas, en aras de entenderlas como tácticas de resistencia que les permiten transformar el papel que representan las mujeres, en oposición al “deber ser” y sobre todo a sus formas de acción, esto tomando como eje uno de los preceptos claves de la investigación feminista que consiste en visibilizar a las mujeres en los ámbitos que las ocultan, por lo que considero necesario hacer una lectura de la participación de las mujeres a partir de reconocer sus habilidades creativas y asignarles un lugar propio a través de su voz y su mirada sobre ellas mismas como una forma de participación.

**Capítulo II. La autorrepresentación: una práctica  
reconfiguradora de identidades**

*Ná ndakee tu'ún  
Ñaa ingá nuu koo nda'aviyutu  
itu'úngo kuí!  
Ñaa chiká va'áná  
Nuú soló ñu'ún...  
Ra nikitsa'á yoo tsi kuía nuú tavía  
Tono tiu aa tono ita  
Naaá ndakii tsi ta 'ín too savi  
Ri kuí tsi yoo naa tavago ñáa  
Ra kótó ñaa tono sá'á kue naá tsana'á<sup>21</sup>  
Celerina Sánchez, Inní Ichí.*

En el presente apartado expongo los referentes teóricos y conceptuales que guían la investigación. El primero, es considerar la identidad como concepto nodal, que permite conocer las formas en que las mujeres comunicadoras indígenas se presentan a sí mismas, como mujeres y como comunicadoras pertenecientes a un grupo étnico, frente a otras mujeres y otros actores sociales a partir del ejercicio de la comunicación como un lugar de construcción de sentido.

Para el análisis de los procesos de identidad hago énfasis en aquellos referentes que tienen como finalidad entenderla como un proceso dinámico y en constante transformación, dejando a un lado los esencialismos y universalidades. De ahí la importancia de abordarla desde la intersección con las dimensiones de género, clase, raza, etnia y generación, esto porque en el sistema social en el que intersectan, se conforman tipos de desigualdad y violencia, pues como menciona Bell Hooks: “ni la etnicidad ni el género ni la clase, por separado, son determinantes únicas en la vida de las mujeres negras e indígenas porque en la vivencia cotidiana se experimentan sus efectos de forma inseparable” (Hooks en Cumes, 2016, p.156).

El segundo eje es de la autorrepresentación, como el lugar desde el cual, las mujeres comunicadoras indígenas, se autoafirman y sitúan, a partir de la manera en que experimentan su condición de género, etnia, clase y generación, y que a la vez las identifica

---

<sup>21</sup> Que salga la palabra / cobijada por la sombra / ¡Nuestra palabra! / guardada bajo el vientre / de la tierra... / es tiempo de hacer que brote / como la milpa o la flor / que despiertan en cada gota de lluvia / es tiempo de desenterrarla y darle / vida como hicieron los ancestros.



y distingue de otras, por lo que es necesario contemplar las trayectorias de vida y la percepción que tienen sobre sí mismas.

También en este apartado abordo la conceptualización de comunicación comunitaria, en tanto herramienta que es apropiada por las personas, en este caso las mujeres, e integrada a sus vidas como una vía para cuestionar las visiones dominantes anclada a sus herencias culturales y enmarcadas en un entorno específico. Con lo anterior, integro un somero abordaje sobre las concepciones de comunidad y comunalidad, como referentes para comprender los procesos de organización y sentido político de los medios de comunicación en las comunidades.

## **Identificaciones y reconfiguración de las identidades**

La identidad es transversal en tanto que se ha estudiada desde distintas disciplinas y desde las cuales se ha contribuido a la construcción del concepto. Diversos autores han planteado que la identidad responde a procesos de identificaciones situadas y significadas (Aguado, 2004; Valenzuela, 2009; Giménez, 2009). Por lo que su análisis implica reconocer su dinamismo y cambio constante, así como su heterogeneidad y articulación con el contexto, ya que los sujetos habitan y son habitados por el momento y el entorno en el que se suscitan.

José Manuel Valenzuela Arce (1992), plantea una serie de elementos teóricos para acercarnos a la comprensión de las identidades, entre los que propone abordarlas como procesos cambiantes articulados en tiempos y espacios específicos, de ahí dependerá del contexto social e histórico la atribución de ciertos significados, los cuales se verán reflejados en comportamientos y prácticas que permite identificar y diferenciar a los sujetos.

Asimismo, es importante considerar que el campo de acción de las identidades es la vida social, ya que es ahí donde se construye el sujeto a partir de la interacción. En este sentido, siguiendo a Valenzuela Arce (1992), propone poner énfasis en los ámbitos donde las identidades adquieren características específicas entre las que destaca “las que se

construyen en lo cotidiano, cara a cara, o en nivel macrosocial en las relaciones de carácter genérico y sistémico y las que se establecen entre comunidades imaginadas” (1992, p. 24).

Al entender la identidad como construcciones situadas y significadas que emergen de contextos socioculturales e históricos específicos, que se transforman reconstruyen constantemente en la interacción social y son validadas en el plano de lo simbólico, no se trata de adscripciones esencialistas y tampoco son definidas en un tiempo lineal.

No obstante, autores como Stuart Hall (1996) proponen abordar la noción de identificaciones como una apuesta que articula la relación entre sujetos y prácticas discursivas, esta acepción permite comprender como, los actores sociales se posicionan a partir de la interiorización de los esquemas culturales y las tensiones que generan en la interacción social, de este modo como señala Hall “la identificación se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal” (1996, p. 15).

De modo que se puede entender que la identidad parte del reconocimiento y diferencia, esto es, ¿quién soy yo?, y ¿quiénes son los otros? Dichas preguntas suponen en sí un doble proceso, el primero se da de adentro hacia fuera y en él es ineludible la identificación del sujeto con el otro y a partir del otro, mientras que el segundo se da de fuera hacia adentro, y es en este espacio donde emerge la identificación que se le da a un sujeto como miembro de un grupo o cultura; de ahí que como señala Hall: “las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella” (Hall, 1996, p. 18).

Para Hall, la base de configuración de las identidades radica en el lenguaje, en tanto que la experiencia sólo existe en la medida que es nombrada, de ahí que señala:

Las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no “quienes somos” o “de dónde venimos” sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos (1996, p. 18).

De tal manera que es necesario situar histórica y contextualmente a las mujeres comunicadoras indígenas, para poder dar cuenta de las violencias y desigualdades que experimentan las mujeres en contextos específicos, en aras de no caer en los universalismos, que definen las problemáticas que enfrentan las mujeres desde una mirada homogénea, que tienen a encasillarlas de una sola forma de acuerdo a los referentes hegemónicos.

En este sentido, la sugerencia de Saba Mahmood (2001) es recurrir a los planteamientos que hacen las mujeres sobre sí mismas, con la finalidad de conocer desde la especificidad de las experiencias los sentidos y significados que le dan a los eventos que construyen su vida, los cuales no son universales, ni compartidos, sino que corresponden a una serie de procesos en los que se manifiesta la diversidad, se reivindica la identidad personal y se configuran las experiencias.

Si la capacidad para efectuar cambios en el mundo y en uno mismo es histórica y culturalmente específica (tanto en términos de qué significa “cambio” y la capacidad por la cual se efectúa), entonces su significado y sentido no puede ser fijado a priori, sino que tiene que emerger del análisis de las redes particulares de conceptos que habilitan modos específicos de ser, de responsabilidad y de eficacia (Mahmood, 2011, p. 13).

Es preciso ampliar nuestro campo de visión para reconocer que, ante la representación que se hace de las mujeres de las periferias, tomando en cuenta los deseos, necesidades, esperanza y placeres que experimentan, ya que en ellos emergen formas de agenciamiento que confrontan las representaciones universalistas, que excluyen las necesidades específicas de las mujeres.

Con lo anterior, para los fines de esta investigación, se plantea entender la identidad a partir de las categorías: etnia, género y territorio. La importancia de abordar la identidad desde estas tres dimensiones responde a la desigualdad que genera su intersección que deviene en la reproducción de relaciones asimétricas de poder entre mujeres y hombres, mestizos e indígenas, lo rural y lo urbano; tomando en cuenta que cada cultura no sólo es diferente sino también desigual, tal como lo señala Marcela Lagarde:

Desde un análisis antropológico de la cultura es importante reconocer que todas las culturas elaboran cosmovisiones sobre los géneros y, en ese sentido, cada sociedad, cada pueblo, cada grupo y todas las personas, tienen una particular concepción de género, basada en la de su propia cultura. Su fuerza radica en que es parte de su visión del mundo, de su historia y sus tradiciones nacionales, populares, comunitarias, generacionales y familiares. Forma parte de concepciones sobre la nación y del nacionalismo; cada etnia tiene su particular cosmovisión de género y la incorpora además a la identidad cultural y a la etnicidad, de la misma manera que sucede en otras configuraciones culturales. Por eso, además de contener ideas, prejuicios, valores, interpretaciones, normas, deberes y prohibiciones sobre la vida de las mujeres y los hombres, la cosmovisión de género propia, particular, es marcadamente etnocentrista. Cada quien aprende a identificarse con la cosmovisión de género de su mundo y hasta hay quienes creen que la suya es universal. Como es evidente, la cosmovisión de género es desde luego parte estructurante y contenido de la autoidentidad de cada uno (1996, p.2).

En este sentido, tanto la categoría de género, territorio y etnia, forman parte de lo que Gilberto Giménez (2012) ha denominado atributos de pertenencia que permiten el autorreconocimiento y heteroreconocimiento, teniendo en cuenta que la identidad se configura a partir de los elementos que comparte con determinados grupos pero también aquellos que lo contrastan.

En aras de pensar la identidad de una forma dinámica y contextual, retomo la conceptualización que hace Axel Lazzari (2007), la cual remite a la noción de identidad como fantasmagoría, a partir de situar las reemergencias indígenas como procesos de organización política, cultural y experiencial de los pueblos; de ahí que se pueden comprender "las huellas que denuncian fracturas y lagunas en las estrategias de construcción de la identidad" (Lazzari, 2007, p. 92).

La identidad como fantasmagoría permite entenderla como estratégica, en tanto que supone utilizar los recursos culturales de forma performativa, lo cual implica un reordenamiento de las cartas de otro modo, esto significa que en la práctica de la libertad uno escapa "de un dominio de la verdad no jugando un juego totalmente diferente el juego de verdad, sino jugando el mismo juego de manera diferente o jugando otro juego, otra mano, con otras cartas" (Foucault en Lazzari, 2011, p. 93).

Replantear el juego implica que los sujetos pueden posicionarse desde distintos ámbitos, hacer uso de los recursos existentes para posicionarse y cuestionar los discursos que los definen de un solo modo. En el caso de las poblaciones indígenas, desde el indigenismo, se les clasifico a partir de ciertos marcadores sociales como el uso de una lengua originaria, habitar en ciertos territorios, estar en resistencia permanente, la vestimenta, elementos que los encasillan en una serie de estándares de indigenidad y que funciona al Estado para reforzar el relato folklorizante y generar desde el discurso multicultural la percepción de inclusión.

El uso estratégico de la identidad permite pasar de la visibilización a la invisibilización, y viceversa, es decir estar pero no estar, resurgir y exaltar una identidad en momentos claves para cuestionar las formas de dominación, a partir de colocar el cuerpo como centro de las demandas en tanto que en él se manifiestan y resisten las experiencias. Este planteamiento remite a la noción de fronteras, la cual como señala Aída Hernández: “es una manera de ser, permanecer y cambiar. No se trata sólo de un espacio geográfico sino una manera de ser, recuperando la propuesta teórica de quienes se refieren a *borderlands* (fronteras), como esos espacios culturales de hibridación en donde las tradiciones permanecen cambiando y cambian permaneciendo” (2001, p. 27).

Como se puede apreciar, el concepto de frontera, desde una perspectiva cultural, permite comprender los límites simbólicos que diferencian a unos de otros. Para el análisis de las reconfiguraciones identitarias es pertinente utilizar la noción de frontera, ya que, por un lado es una línea imaginaria —pero existente— que permite entender la otredad a partir de los contrastes que distinguen lo propio de lo ajeno; y por el otro es una zona de intercambio en constante tensión y resistencia en la que se articulan, confrontan, diluyen y negocian los significados a través de la implementación de estrategias cuyo fin es garantizar la permanencia.

De tal manera, que las fronteras representan un espacio dinámico en el que se configuran y reconfiguran las identidades, mostrando que los actores sociales, en este caso las mujeres comunicadoras comunitarias, puedan cambiar estratégicamente de posición y reconocerse desde otros imaginarios sin que ello implique dejar de definirse como

indígenas, sino por el contrario desde ese lugar cuestionar las representaciones, creencias y mandatos impuestos sobre el “deber ser” de una mujer indígena, lo cual, como se verá más adelante, da cuenta de los procesos de reconfiguración identitaria que se están configurando en aras de reivindicar su identidad étnica situándola en el presente.

## **La dimensión política de la autorrepresentación**

En la búsqueda por recuperar las narrativas desde los propios términos de las mujeres comunicadoras y hacer visibles sus procesos de lucha de una forma específica considero importante abordar el concepto de autorrepresentación; el cual mantiene un vínculo con la noción de identidad, en tanto que ésta surge del reconocimiento y la diferenciación que se da en la interacción con los otros y es en dicho proceso donde se construye la autopercepción que cada sujeto tiene sobre sí mismo, sin olvidar que esta construcción siempre es dada en relación con la mirada ajena.

La autorrepresentación supone en sí una articulación de procesos que permiten a las mujeres situarse y posicionarse frente al mundo, lo cual asemeja como menciona Silvia Rivera Cusicanqui (2010) un proceso de tejido que involucra la práctica femenina y la dimensión intercultural, permitiéndonos posicionarnos como “creadoras de lenguajes y símbolos capaces de seducir al otro y establecer actos de reciprocidad y convivencia entre diferentes” (2010, p. 72), los cuales se ven reflejados en acciones que realizan así como en los espacios como: la poesía, la música, las producciones audiovisuales, la radio, la prensa escrita, a través de los cuales se posicionan políticamente.

Cynthia Pech y Vivian Romeu (2006), conciben la autorrepresentación como un acto de conciencia, ya que en ella convergen una serie de factores históricos, sociales y culturales que intervienen en el modo en cómo se perciben y definen a sí mismas como mujeres, como indígenas y como comunicadoras, de ahí que señalan:

Hemos definido la autorrepresentación como la manifestación concreta de una toma de posturas sobre la identidad y la autopercepción, es decir, como las formas específicas en las que tanto la noción de identidad femenina como los factores que intervienen en la percepción que las mujeres tienen de sí

mismas, se conjugan para dar forma concreta a la manera en que ambas salen a la palestra pública y se ubican como detonadora de un “estoy aquí” (Pech y Romeu, 2006, p. 9).

En este sentido, la autorrepresentación puede ser entendida como una vía alterna para construir conocimiento sobre nosotras mismas, que emerge en un espacio y tiempo determinado y que permite hacer visible nuestra existencia desde un plano íntimo, pero que a su vez abre paso a lo social y a lo colectivo.

Asimismo, es importante tener presente que en el proceso de autorrepresentación se manifiesta también la autopercepción que cada sujeto ha constituido sobre sí mismo, en relación a su género, etnia, generación, clase social, los cuales están presentes en la interiorización de factores culturales que condicionan y configuran su comportamiento, de esta manera se podrá conocer cómo cada sujeto formula su propia definición como sujeto, que implica la articulación de todos ángulos culturales colectivos e individuales con los que interactúa cotidianamente, a partir de asumirse y reconocerse con identidad propia.

De esta manera la autorrepresentación es una forma de acercarnos a las trayectorias de vida de los sujetos, la cual de acuerdo con Cynthia Pech y Vivian Romeu se manifiesta en la manera en que viven su propia subjetividad, de tal manera que la autorrepresentación no sólo hace visible la presencia, ya que también discursiva que expresa, sitúa y define desde la perspectiva en que quiere ser visto y comprendido.

En este sentido, Roberto D. Orozco (2019) plantea:

La autorrepresentación es mirarse a sí mismo, mirar dentro, de uno, en los bordes en las esquinas, en los escondrijos, y lados más representativos que tenemos y que nos gustaría que los demás conozcan, entiendan, comprendan y acepten; es una forma de resistir a lo que los demás quieren que seamos, que pensemos, que nos veamos. Representarse es exponerse ante los demás como un ser individual y como integrante de un colectivo, con particularidades propias pero también culturales, heredadas creadas en la convivencia, necesidad, comodidad u obligación (2019, p. 117).

El planteamiento anterior, remite a las conceptualizaciones que se han hecho desde la antropología y los estudios culturales al retomarla como una herramienta etnográfica que posibilita a ciertos actores sociales acceder a los medios para construir una imagen propia de sí mismo. Desde la antropología visual existen una serie de investigaciones que buscan

comprender como se representan a sí mismos los sujetos por lo que han encontrado en la producción audiovisual un soporte para aproximarse al otro y conocer sus prácticas culturales, sociales y políticas.

Mariana Rivera (2012) señala que desde la antropología el uso y producción de audiovisuales ha generado un gran debate en torno a la autoridad etnográfica para representar al otro, de tal manera que la apuesta ha sido generar discursos sobre el otro desde una mirada autoconsciente, que lo situé en un contexto histórico específico y sin caer en esencialismos. De esta manera, el concepto de autorrepresentación se plantea como un acercamiento a los sujetos que es posible sólo cuando surge de ellos mismos, se les reconoce como creadores y se respetan las decisiones de cómo quieren ser representados.

Un ejemplo de cómo la autorrepresentación funciona como una táctica de resistencia para enunciar los saberes de su comunidad, es el trabajo de la fotógrafa tzotzil Maruch Sántiz Gómez, originaria de San Juan Chamula. Su primer acercamiento con la fotografía fue a los diecisiete años, en un taller en el Archivo Fotográfico Indígena del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Sureste (AFI de CIESAS Sureste), en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. A partir de ese momento, Maruch encontró en la fotografía un medio de expresión que le ha permitido narrar, mediante un lenguaje visual, las tradiciones de su pueblo, desde su mirada y reconociéndose como parte de su comunidad, fue así que surgió su primer proyecto *Creencias de nuestros antepasados*<sup>22</sup>, en el cual vincula el lenguaje oral con el visual, con la finalidad de expresar en su lengua materna y desde su mirada elementos de su identidad, de manera que las fotografías conllevan en sí un sentido pedagógico, en tanto que son el medio para transmitir el conocimiento aprendido de las personas mayores hacia las generaciones más jóvenes, como una apuesta para conservar y difundir la lengua tzotzil y generar nuevas visualidades desde la perspectiva de los propios indígenas.

---

<sup>22</sup> Cf. <https://www.museoreinasofia.es/coleccion/autor/santiz-gomez-maruch>





### **Smetz'ul buch'u lok'el xjoket xni' chvaye (Para curar a alguien que ronca mucho)**

Buchu'u lok'el xjoket sni' chvaye, chich' pak'bel varachil ta sni' ak'alal ochem svayele, mi mo'oje chich' tik'bel sne utz'utz'ni'. Mi jech yich' pasbele mu xa xjoketaj o sni', ja' ti xchechluj ta xi'el ak'alal chjulav ti va'i s'elan chich' sibtasele<sup>23</sup>.



### **Sni' si' (La punta de la leña)**

Mu xtun jk'atinbetik ba'yel li sni' si'e, ta xijbakil cham, xchi'uk buch'u xchi'uk yol antzetike, lok'el la chva'i ti olole<sup>24</sup>



### **Pixelal xchi'uk k'ok' (No soplar el fuego con el sombrero)**

Mu xtun jubtik o k'ok' pixelal, mi la yich' jubel o k'ok'e ti buch'u yajval pixelale ta la spas ta k'ux jol jeche' no'ox la xjimet sjol chbat<sup>25</sup>.

4 Creencias de nuestros antepasados. Maruch Sántiz Gómez. Chiapas, 1998.

El trabajo fotográfico de Maruch es un ejemplo de como la apropiación y uso de las herramientas tecnológicas es un mecanismo que permite reafirmar su identidad y diferencia cultural, a partir de narrar desde sí mismos la forma en que entienden el mundo, colocándose como protagonistas de su historia y reafirmando su capacidad creativa. En este sentido, es importante considerar que la auto-representación es una herramienta que apela

<sup>23</sup> Si una persona ronca mucho al dormir, se le da un pequeño golpe con huarache en la nariz, o se le introduce la cola de una pequeña lagartija en una de sus fosas nasales. Hecho alguno de estos remedios, ya no volverá a roncar, porque se tiene que sobresaltar cuando despierte.

<sup>24</sup> Es malo quemar primero la punta de la leña, se puede uno morir muy flaco. También a las mujeres embarazadas se para el bebé.

<sup>25</sup> No es bueno soplar el fuego con el sombrero, porque al dueño del sombrero le puede doler la cabeza, o siente mareo.

a la democratización del acceso a los medios, para generar una producción discursiva situada y contextualizada de las realidades que experimentan.

No obstante la producción discursiva de los sujetos emerge de campos de disputas en torno a un posicionamiento sobre sí mismos, en el cual interactúa la mirada ajena y el discurso hegemónico desde el cual han sido representados, por lo que la imagen que ellos presentan se puede pensar más que “cierta”; como lo señala Ximena Triquell “los discursos propios no sólo no vehiculizan “la verdad” sobre los sujetos, sino que a menudo ni siquiera transmiten su verdad, ya que se trata siempre de representaciones que son producto de una negociación, cuando no de una imposición en el campo de producción discursiva” (Triquell, 2011, p. 108).

Con lo anterior, se propone entender la autorrepresentación como una configuración discursiva respecto a lo que significa ser —en este caso: mujer, indígena, comunicadora— en tanto que es un recurso mediante el cual expresarse discursivamente desde sí mismas. Por lo que no hay que perder de vista que la autorrepresentación, ya sea en formato visual, escrito, oral, audiovisual, es una creación de un actor social anclado en un espacio temporal y contextual específico.

Desde los aportes de la antropología visual, se destaca el valor reivindicativo que tiene la autorrepresentación, en tanto que abre la posibilidad de recrear imaginarios distintivos, que fomentan la autoadscripción a un cierto grupo, como un rasgo identitario que lo define y diferencia de otros; en este sentido, el adscribirse y pertenecer a un determinado género, generación, clase social, etnia, proyecta diversos tipos de imaginarios en los sujetos.

En este sentido, la autorrepresentación abre la posibilidad hacia la descolonización de la mirada y el pensamiento mediante el reconocimiento de la diferencia cultural y la creación de nuevos imaginarios, por lo que de acuerdo con Yuri Muenala, ésta es un “lugar de enunciación alter-nativo que despliega una capacidad de reflexividad autocrítica” (Muenala, 2016, p. 61).

Desde esta perspectiva los modos de representación emergen de procesos históricos dinámicos y contextuales en los que interactúan diversas formas de pensamiento, saberes y conocimientos mediados por la producción y reproducción de códigos visuales, los cuales funcionan como fuente de poder y a su vez construyen imaginarios, en el caso de las producciones de las mujeres comunicadoras sus trabajos reflejan una inquietud por transformar los estereotipos que las han representado y al mismo tiempo expresar la identidad en la cual se adscriben.

Por otra parte, Stuart Hall ha enfatizado en la relación entre sentido, lenguaje y cultura como elementos que conforman la representación, la cual “es una parte esencial del proceso mediante el cual se produce el sentido y se intercambia entre los miembros de una cultura” (Hall, 2010, p. 447), de esta manera la representación involucra un proceso comunicativo, mediante el cual se confrontan una serie de significados establecidos. Por lo que las autorrepresentaciones pueden ejercer un importante sentido político al confrontar desde la mirada propia –privada- el espacio público, además de que se instalan como otras formas de conocimiento.

Por lo anterior, Jeroen Van de Zalam recomienda que para acercarnos a la autorrepresentación hay que indagar de la misma forma que en otros sistemas visuales, esto es, cuestionarnos ¿quién ha producido las imágenes?, ¿con qué meta?, ¿para qué público?, ¿cómo han construido las imágenes y cómo establecen las relaciones entre un sistema visual y la construcción cultural? Asimismo, es importante considerar la temática que aborda, así como la pertenencia cultural, formación académica, posicionamiento político, ya que cada uno de dichos aspectos refleja elementos que narran la historia desde otra perspectiva.

## La comunicación entendida desde una perspectiva comunitaria

En este apartado introduzco el concepto de comunicación, el cual está articulado con otros conceptos y categorías que permiten comprenderlo como parte de una red compleja en la que convergen distintas orientaciones y concepciones. Dicho concepto es un eje clave para esta investigación, ya que no sólo representa una herramienta para expresar la forma de entender el mundo de las mujeres, sino que en él se conforman un entramado de sentidos que permite profundizar respecto al ejercicio del poder y las resistencias que emergen en los procesos de comunicación mediante los discursos de los actores sociales, por tal motivo este apartado se ha elaborado a partir de una revisión de la literatura en torno a la comunicación comunitaria, específicamente, así como las definiciones que aportan diversos comunicadores respecto a su actividad.

John Downing (2010) muestra los diversos términos con los que se ha clasificado a los medios de comunicación: medios alternativos, medios ciudadanos, medios tácticos, medios independientes, medios de contrainformación, medios de participación, medios de la economía social, para proponer la noción de “nanomedios de comunicación” con la cual se refiere a los medios de escala pequeña que funcionan con bajos o escasos presupuestos e incluyen múltiples formas de expresión, que van desde “la música popular, el baile, el teatro callejero, el *graffiti*, los murales y la vestimenta, con los medios impresos, la prensa escrita, la radiodifusión, la televisión, las películas e Internet” (Downing, 2010, p. 2).

Dentro de los nanomedios, Downing ubica los medios de comunicación comunitarios, cuyo término es uno de los más empleados para definir a los medios locales como radio, televisión periódicos, principalmente implementados en América Latina, retoma el planteamiento de la investigadora australiana Ellie Rennie quien señala que “el valor de los ‘medios comunitarios’ consiste en lograr capturar el proceso cotidiano y ‘ordinario’ de la ciudadanía colectiva” (Rennie en Downing, 2010. p. 10). Con este planteamiento se ubican los medios comunitarios dentro de los procesos de organización de las personas, es decir, son considerados una plataforma de comunicación que satisface

la necesidad de comunicar de una comunidad, al mismo tiempo que fomenta su participación.

Amaranta Cornejo (2013) explica la conformación y funcionamiento de dos organizaciones sociales: Promedios en Chiapas y Luciérnaga en Nicaragua, centrándose en su acción política y considerando como ejes de análisis, su función, contexto, uso, estrategias de financiamiento y organización.

A partir de analizar ambos medios, Amaranta Cornejo propone entender la comunicación como una *matrioska*, haciendo referencia al entramado de conceptos y categorías que complejizan y aportan múltiples significados dependiendo de la perspectiva de los actores sociales. En este sentido, encuentra una serie de adjetivos y conceptos con los cuales los integrantes de las organizaciones definen la comunicación: comunitaria, independiente, popular, para el desarrollo, de ahí la autora asemeja la comunicación con las muñecas rusas, en tanto que considera que cada término está vinculado con el otro.

De esta manera el concepto que propone Amaranta Cornejo, está relacionado con el término de nanomedios (el cual como se indicó anteriormente es desarrollado por John Downing), destacando el concepto de comunicación radical mediante el cual explica que los medios son una herramienta y canal para visibilizar las situaciones que viven los sujetos, por lo que indica: “Los medios de comunicación radical, [...] tienen el poder de hacer visibles realidades que muchas veces son ignoradas deliberadamente. Otra forma sería a través de la transmisión de discursos que tengan como finalidad la transformación de imaginarios socioculturales, lo cual devenga en una transformación social profunda” (Cornejo, 2013, p. 71).

Considero importante abordar la propuesta conceptual que hace Amaranta Cornejo respecto a la comunicación radical, ya que ésta abre la dimensión política de la comunicación, al mostrar los diversos repertorios de acción que los actores sociales implementan, para generar procesos de transformación mediante el uso de herramientas tecnológicas, con la finalidad de hacer oír su voz. De tal manera, que “la comunicación como un proceso y espacio político” (Cornejo, 2013, p. 166) permite entender el sentido y uso

que le otorgan los actores a los medios de comunicación, más allá de la apropiación de las tecnologías, sino como herramientas para incidir en las comunidades, ya que la comunicación radical promueve el cambio mediante la concientización y acción política de sus usuarios.

Otra de las concepciones con las que se ha abordado a los medios de comunicación, es la propuesta de Elena Nava (2018), quien los concibe como medios no hegemónicos. Para Nava, los medios de comunicación comunitarios, como es el caso de Radio Totopo del Istmo de Tehuantepec, circulan en sistemas no hegemónicos, por lo que desde los planteamientos de Gramsci y Williams respecto a hegemonía, señala: “Los medios de comunicación hegemónicos y no hegemónicos representarían fuerzas antagónicas que reflejan, por un lado, las ideas del Estado-nación mexicano y de las grandes empresas mediáticas y por el otro, las concepciones y visiones de los pueblos indígenas que se apropian de los medios de comunicación como herramienta tecnológica” (2018, p. 106).

De acuerdo con Graciela Martínez, la comunicación puede ser entendida como una “serie de procesos sociales y simbólicos de apropiación, recreación y resignificación de los productos comunicativos” (2019, p. 40). Por lo que, incluir las narrativas que se tienen respecto a la comunicación desde la voz de los actores sociales, es un punto referencial para comprender el entramado de significados que se expresan a través de sus visiones de mundo, de ahí se hace referencia a la comunicación indígena, comunicación comunitaria, comunicación para el desarrollo, comunicación como derecho, comunicación y comunalidad, comunicación vinculada al territorio, por lo que para esta investigación es importante ver las diversas acepciones respecto a la comunicación no de forma aislada una de otra, sino complementariamente.

Víctor Marí Sáez (2010), señala que las experiencias comunicativas están relacionadas con fundamentos teóricos de la Comunicación para el Desarrollo, de ahí que se conciben desde una noción transformadora siguiendo los planteamientos de Paulo Freire de la integración de la acción educativa y comunicativa transformadora, en este sentido indica “el concepto de medios comunitarios va más allá del sentido instrumental y tecnológico del término. No es sólo una cuestión de instrumentos. La apropiación implica

recuperar el protagonismo de la ciudadanía en el proceso comunicativo, incluyendo la elaboración de contenidos y la gestión del propio medio de comunicación” (Marí, 2010, p. 12).

La perspectiva de la lógica de apropiación aparece en el pensamiento del comunicador *Ayuujk Jääjy* Sócrates Vásquez, quien concibe la comunicación en constante vinculación con el territorio, ya que considera que son dos componentes esenciales que articulan los procesos comunitarios. En este sentido, considera que “la comunicación indígena supera el uso de los instrumentos de comunicación, va más allá del uso de los transmisores, micrófonos, cámaras de vídeo, televisión, retoma aspectos que vinculan con el territorio, muchos de los cuales se han perdido por una serie de relaciones asimétricas, por mencionar algunas, la educación impuesta por el Estado Nación” (2020, p. 7).

Estos fundamentos se enmarcan en una visión de comunicación horizontal propuesta por Luis Ramiro Beltrán (2007), quien, inspirado en los preceptos de Paulo Freire respecto a la liberación de los oprimidos, señala:

La comunicación es el proceso de interacción social democrática que se basa sobre el intercambio de símbolos por los cuales los seres humanos comparten voluntariamente sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación. Todos tienen el derecho a comunicarse con el fin de satisfacer sus necesidades de comunicación por medio del goce de los recursos de la comunicación. Los seres humanos se comunican con múltiples propósitos. El principal no es el ejercicio de influencia sobre el comportamiento de los demás (Beltrán, 2007, p. 17).

De este modo podemos considerar la comunicación como un diálogo de saberes en los que se manifiestan las cosmovisiones de las comunidades, pues como menciona Sócrates Vásquez: “Hablar de la comunicación indígena comunitaria remite a pensar y entender la cosmovisión de los pueblos indígenas y sus comunidades. Su relación con el todo, principalmente con las formas de relacionarse con el entorno biótico y abiótico, es decir, con los seres naturales y espirituales” (Vásquez citado en Martínez, 2019, p. 41).

Al tomar en cuenta que el derecho a la comunicación pasa por el derecho al territorio, nos lleva a pensar que la comunicación es un hecho cultural, pues como señala

Martín-Barbero, es en “la comunicación donde la cultura se construye y transforma constantemente” (2010, p. 245).

Desde dicha perspectiva se puede comprender que la cultura es un elemento clave para entender la comunicación, ya que en ella se establecen relaciones de sentido por medio del intercambio de mensajes verbales y no verbales, que llevan a comprender las nuevas miradas respecto a la manera de entender el mundo de las personas, los usos y apropiaciones de las tecnologías de la comunicación, además permite comprender las configuraciones identitarias vinculadas a las prácticas comunitarias, de esta manera en aras de no caer en universalismos es preciso abordar los procesos comunicativos desde la especificidad histórica de sus contextos con la finalidad de visualizar su particularidades.

## **Comunalizar la comunicación**

A partir de considerar la comunicación desde una perspectiva histórica y contextual, se puede comprender que las culturas son dinámicas y que se presentan una serie de cambios los cuales no necesariamente ponen en peligro la integridad cultural, por ejemplo, la introducción de los medios de comunicación y las tecnologías ha permitido estar al servicio del pueblo y desde ahí reproducir los conocimientos ancestrales:

Los proyectos de radio y de televisión en manos de la gente que quiere seguir siendo gente, son en verdad una ventana abierta, no sólo al conocimiento mercantil occidental, sino también a la profundidad de nuestros razonamientos, que en la situación actual renacen como epistemología del futuro, sembrado por los abuelos (Martínez, 2003, p.69).

Para fines de esta investigación es importante abordar la comunicación desde una perspectiva comunitaria, ya que las experiencias comunicativas que forman parte de esta investigación se inclinan a las nociones de comunitarios y participativos, no sólo por su conformación sino también por la forma de organización, la toma de decisiones, así como el sentido que construyen en relación a sus cosmovisiones. En este sentido, en este apartado abordo la categoría de comunalidad como una guía para comprender las formas de organización de la vida de los pueblos así como las concepciones que tejen en torno a la



comunicación, asimismo permitirá comprobar su operatividad como categoría teórica al ser aplicado en los proyectos comunicativos que analizaré en esta investigación.

La categoría de comunalidad surge en la Sierra Norte de Oaxaca durante los años 70's. Dos de sus principales promotores son los antropólogos Floriberto Díaz, *ayuujk* de Tlahuitoltepec, y Jaime Martínez Luna, zapoteco de Guelatao. No es que sean los únicos que han reflexionado respecto a dicho concepto, pero ambos han producido una serie de documentos en los que articulan el pensamiento de la comunalidad como categoría teórica para enunciar algunas realidades indígenas, en este sentido puedo partir de que la comunalidad es un concepto situado que emerge de un contexto histórico y social específico.

Jaime Martínez Luna concibe la comunalidad como fruto de la historia colonial, ya que considera que el encuentro con el otro, generó nuevas formas de pensamiento, formuladas a partir de la resistencia y adecuación que las comunidades nativas implementaron y que se manifiesta a través de la comunalidad, “que es nuestra manera de pensar, se origina en la historia del despojo; en la obligada relación que hemos mantenido con los territorios que nos dejó la conquista y la explotación voraz de la tierra” (2010, p. 80).

Para Floriberto Díaz es necesario comprender la comunalidad a partir de los significados atribuidos a la comunidad, por lo que parte de considerar la manera en qué desde la perspectiva *ayuujk* se concibe como *näjx* tierra, *käjp* pueblo; dos palabras que dan cuenta de la interconexión de ambos elementos, mediante los cuales es posible explicar el sentido que tiene, en tanto “espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza” (2001, p. s/n). En este sentido, señala:

La comunalidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá de entenderse de entrada no como algo opuesto sino diferente a la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado. (Díaz, 2001, p. s/n).

Como elementos básicos que permiten entender la comunalidad se encuentran: 1) La Tierra, como Madre y como territorio; 2) El consenso en asamblea para la toma de decisiones; 3) El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad; 4) El trabajo colectivo, como un acto de recreación y 5) Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal (Díaz, 2001, p. s/n). Estos elementos permiten comprender la comunalidad como una categoría analítica, mediante la cual se puede explicar el pensamiento de los pueblos indígenas a partir de ubicar las diversas dimensiones que conforman la vida de los pueblos.

De esta manera, se observa que la comunalidad es transversal en varios ámbitos de la vida de los pueblos y su conformación es a partir de familias que, como señala Martínez Luna: “se expanden en forma matrilocal o patrilocal, pero crecen y se convierten en sistemas de comportamiento. De esta manera la relación política entre las familias va haciendo raíces duras y también complejas, es aquí donde surge un nuevo modelo de actuar políticamente” (2004, p. 338).

En este sentido propone el término de comunalicracia, con el cual explica el comportamiento de los pueblos originarios a partir de entender que el poder reside en la comunidad, rompiendo así la idea de un poder individual. Desde esta perspectiva es en la asamblea general donde se reproduce el poder de la comunidad, además los tequios y cargos comunitarios conforman “la naturaleza de una representatividad política real, humana, carnal. En esto radica la comunalicracia” (Martínez, 2004, p. 339).

Asimismo, la comunalidad se compone de una serie de valores como la compartencia, la naturolatría<sup>26</sup>, la resistencia, adecuación, tecnología propia; cada uno de ellos posibilita que la comunalidad sea una categoría vivida, es decir, que se construye en el actuar cotidiano de la gente. De esta manera, la propuesta de Jaime Martínez Luna es comunalizar la vida, lo cual significa: “pensar por y para todos, es la búsqueda de un mundo más armónico, es comprender que somos el resultado de los otros y no de nuestra individualidad” (Martínez, 2010, p. 137).

---

<sup>26</sup> Naturolatría se refiere al comportamiento que entiende a la naturaleza como el centro de todo, como la explicación de todo, a la que el hombre pertenece y se debe (Martínez, 2004, p. 347).

Con lo anterior podemos comprender que la comunalidad es una categoría dinámica que se ha ido configurando a partir del contacto intercultural y de la interacción con otros conocimientos, a través de los cuales los pueblos han recreado nuevas formas de pensamiento manifestadas en prácticas políticas, culturales y sociales. De tal forma, la comunalidad ha comenzado a utilizarse en distintos campos tanto de la militancia como académicos, lo que ha hecho que se fortalezca y que cada vez más sea utilizada para explicar las formas de organización de los pueblos.

Alejandra Aquino (2013), entiende a la comunalidad como una epistemología del sur, en tanto que visibiliza los conocimientos de los pueblos indígenas, desde esta mirada señala que por un lado ofrece instrumentos analíticos y conceptuales para comprender la situación de opresión de los pueblos y permite cuestionar los discursos hegemónicos dominantes sobre aspectos como el desarrollo, la ciudadanía, el Estado. Mientras que, por el otro, aportan elementos para la construcción de relaciones no coloniales y alternativas al modo de vida que promueve el capitalismo neoliberal (2013, p. 8).

La comunalidad como una epistemología permite reconocer la diversidad en las formas de producción de conocimiento, desde las cuales se articulan categorías propias que permiten a los pueblos nombrar las realidades que viven. Esto como un acto que coadyuva a descolonizar el pensamiento, en tanto que posibilita que los pueblos tomen en sus manos los asuntos internos que les competen y los resuelvan de acuerdo a sus convicciones y desde sus formas de pensar.

Jaime Martínez Luna (2015), indica que la comunalidad como categoría epistémica se basa en la oralidad y la imagen como lenguajes directos y en constante movimiento, ambos elementos son claves para comprender los procesos de comunicación comunitaria; en tanto que el autor considera que la oralidad ha sido y es la fuente de la resistencia que persiste en la memoria de los pueblos y desde la cual se reproduce el conocimiento de la comunalidad. De ahí como explica Jaime Martínez Luna:

La oralidad. Los medios de comunicación invaden la reproducción del desarrollo comunalitario. La región vive invadida de la presencia de los medios. En esta perspectiva, lo comunalitario se define con base en la oralidad, la imagen y la lecto-escritura. Desde los ochenta, la región materializa la existencia

de una emisora de radio. Por medio de ella marca su preocupación por la oralidad. Este acierto se ha convertido en el reproductor de la memoria y de la opinión cotidiana. El hecho de que la radio haya quedado en manos gubernamentales, no salva la insurgencia de las voces propias. La integración de esfuerzos de producción radiofónica subraya la necesidad de expresión de la sociedad regional. Fuera de este enfoque, la oralidad se mantiene en las canciones, en el teatro, en la danza, garantizando la reproducción de valores que hacen de lo comunalitario lo propio y lo ajeno en una sola expresión [...] La imagen. Desde la Conquista, nos queda claro que un medio propio de expresión y de comunicación se funda en la imagen. La pictografía, el carácter, el jeroglífico, significaron la tecnología educativa más avanzada, tecnología que fue aplastada ante la imposición de la lectoescritura. [...] Con esto afirmamos que la televisión, en lugar de ser una tecnología ajena, se está convirtiendo en propia, en la medida en que es un instrumento usado de manera común por los migrantes y hoy en día por videoastas profesionales que dan cuenta de su existencia en distintos foros internacionales (Martínez, 2004, p. 354).

A partir de lo anterior, se puede comprender que la dimensión de la oralidad y de la imagen, representan un papel importante, ya que en ambas se realizan los intercambios comunicativos cotidianos a través de los cuales prevalecen, se difunden y se fortalecen los conocimientos y valores comunitarios. Es así que una de las contribuciones que Martínez Luna plantea es apropiarse de los medios de comunicación y reproducir a través de ellos los conocimientos ancestrales que sustentan la epistemología de la comunalidad.

Desde esta perspectiva la apuesta es comunalizar la comunicación, lo que implica “diseñarla comunalmente, desde la unidad de su diversidad. Pensamos hablando: la oralidad es nuestra mecánica de intercambio, por eso la oralidad y la imagen son nuestra exposición total” (Martínez, 2015, p. 106). Esta mirada permite visibilizar las narrativas que construyen los pueblos a partir de su conocimiento propio y en relación con el otro, lo cual se manifiesta en las cuatro acciones de la pedagogía de la comunalidad: “el reconocimiento del territorio y la territorialidad resultante; la integración de la instancia para la toma de decisiones (asamblea), la elección de sus representantes; el trabajo colectivo para la satisfacción de necesidades comunes; la organización del festejo terminal o del proceso” (Martínez, 2010, p. 138).

La comunalidad también permite cuestionar las representaciones existentes sobre las poblaciones indígenas, en tanto que promueve la autodeterminación, lo que implica que

las poblaciones pueden ser reconocidas a partir de cómo son y no como se ha pretendido históricamente que sean. Esto se puede observar en la labor que realiza el Campamento Audiovisual Itinerante, el cual surge ante la necesidad de contar historias propias desde los pueblos, pero también como una apuesta para crear cine desde otras formas, tal como menciona Luna Marán:

La rotación es uno de los elementos más ricos de la comunalidad, nadie sabe todo porque entre todos vamos reuniendo los conocimientos para el hacer. Este principio aplica para el cine comunitario. La creación colectiva parte de un acuerdo sobre qué historia se quiere contar y por qué; pero los detalles operativos y estéticos se pueden delegar, según el cargo asignado y éste puede ser rotativo por proyecto, temporada, semana o día, según la misma asamblea acuerde (Marán, 2020, 18).

Al relacionar el concepto de comunalidad con comunicación abre una serie de oportunidades para acercarnos a comprender las formas de pensamiento que emergen desde los diversos proyectos de comunicación, sus necesidades, su relación con la naturaleza, la realidad de cada región, por lo que es importante observar cómo opera la comunicación desde la cotidianeidad de sus experiencias, tomando en cuenta cómo interactúan con los medios, ya que al hablar de medios de comunicación comunitarios se hace referencia a que estos surgen de la comunidad además que son la herramienta para reproducir y enriquecer sus cosmovisiones, Martínez señala: “nuestra sapiencia encuentra en ellos, los medios de intercambio necesarios” (2016, p. 112).

Como se ha podido observar la comunalidad se presenta como una categoría aplicable para mirar los tres casos de experiencias comunicativas de mujeres en Oaxaca que en el siguiente capítulo se presentan, en tanto que en cada uno de ellos se observa la manera en que practican la comunalidad, tanto en la organización del trabajo, como en su vida cotidiana al habitar en la comunidad.

## Capítulo III. Ka Niula Yanni<sup>27</sup>: tres casos de estudio

---

<sup>27</sup> Mujeres activas.

*Con la energía vital de las ancestras  
De las mujeres que caminan con mujeres  
Las sanadoras que usan sus poderes  
De las que tejen con su energía de selva  
Las que convocan libertad con su palabra  
Las que convocan la defensa de los cuerpos  
Las que unifican la energía de Abya Yala  
El agua, la tierra, el cielo, el fuego  
Rebeca Lane, Tzk'at*

Este capítulo tiene como objetivo presentar los perfiles de las tres mujeres comunicadoras comunitarias y ancladas en el contexto sociocultural de sus comunidades; con la finalidad de conocer los referentes identitarios desde los cuales se posicionan políticamente y los plasman discursivamente en sus producciones comunicativas, así como ubicar las diferencias que las caracterizan y detectar las analogías desde las cuales dialogan.

Asimismo, expongo la estrategia metodológica implementada, la cual fue diseñada desde una perspectiva cualitativa, para indagar en las experiencias de las tres mujeres comunicadoras a partir de la noción de trayectorias tecnológicas propuesta por Walys Becerril (2018) como una vía para profundizar en las situaciones y condiciones de vida vinculadas a la práctica comunicativa desde las cuales se configura su subjetividad.

Cabe mencionar que esta investigación recupera algunos planteamientos de la epistemología feminista, desde la cual se problematiza en torno al qué y cómo se conoce, tal como lo plantea Norma Blazquez Graf: “la epistemología feminista aborda la manera en que el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar” (2010, p. 22).

Finalmente, narro mi experiencia en la realización del trabajo de campo, así como las modificaciones a la estrategia metodológica derivadas del contexto de pandemia por COVID-19.

## **Consideraciones metodológicas**

Indagar en los procesos de configuración identitaria en relación a las apropiaciones de los medios de comunicación es un trabajo complejo, en tanto que abarca diversos campos de acción y subjetivación de la vida de las mujeres. Particularmente me enfoqué en la parte significativa y el sentido que le dan a comunicar, es decir la importancia que tiene para las

mujeres el uso de los medios de comunicación, para generar procesos de comunicación que les permitan construir otras narrativas.

Para ello fue necesario trabajar con las mujeres desde sus trayectorias de vida y relacionadas a su práctica comunicativa, las cuales se conforman de las experiencias que van tejiendo en torno a la comunicación. Tomar como referencia las trayectorias de las mujeres en la comunicación implicó tener presente que su condición de género y étnica son dos ejes transversales en su configuración identitaria, por tal motivo ha sido importante conocer parte de la historia de vida de las mujeres en aras de explorar la forma en que fueron integrando las herramientas comunicativas en su vida, para lo que fue necesario indagar en sus intereses, sus acercamientos a los medios de comunicación, los recursos con los que realizan su producciones, los conocimientos y aprendizajes que han ido adquiriendo así como las transformaciones personales y profesiones que han tenido a partir de su actividad comunicativa.

A partir de lo anterior, fue necesario seleccionar las herramientas e instrumentos que me permitieran cumplir con los objetivos de la investigación, los cuales tienen como eje la experiencia de las mujeres comunicadoras, fue así que decidí inclinarme por la metodología de carácter cualitativo ya que lo que me interesaba era conocer la parte subjetiva de las mujeres comunicadoras, desde sus voces reconociéndolas como sujetos epistémicos.

El método de la investigación está orientado por la teoría fundamentada, lo cual consiste en construir conceptos y referir teorías a partir de los datos obtenidos; de manera que esto supone un constante diálogo con los datos obtenidos en el trabajo de campo con la finalidad de comparar e identificar los conceptos que las propias mujeres comunicadoras utilizan para narrar sus experiencias.

Lo anterior, articulado con los fundamentos de la epistemología feminista coadyuva a recuperar la experiencia de las mujeres, a partir de la manera en que construye su narración tomando en cuenta que ésta es influenciada por el contexto político, social y cultural. Considero importante seguir esta perspectiva en tanto que permite colocar en el



centro el pensamiento de las mujeres, dado que el objetivo ético y político de la epistemología feminista es visibilizar a las mujeres como sujetos de conocimiento, tal como lo menciona Martha Patricia Castañeda “el centro de la elaboración epistemológica se coloca la reflexión en torno al ubi<sup>28</sup> de las mujeres y lo femenino en una cultura particular” (Castañeda, 2012, p. 221).

Es preciso señalar mi lugar de enunciación en esta investigación, ya que éste me permite politizar también mi ejercicio como investigadora, en tanto que tengo una postura crítica respecto a las condiciones de desigualdad que vivimos las mujeres en diversos ámbitos, poniendo especial énfasis en el espacio de los medios de comunicación en el que convergen infinidad de experiencias del ser mujeres. La propuesta de conocimiento situado de Donna Haraway (1995), fue punto de partida para plantear, mirar, analizar, reflexionar y construir esta investigación, teniendo en cuenta que el conocimiento situado no sólo determina una posición, sino que marca la perspectiva desde dónde miramos, la cual es tejida en un contexto específico y es a partir de las experiencias encardadas que construimos y le damos sentido al conocimiento.

Necesitamos aprender de nuestros cuerpos, provistas de color primate y visión estereoscópica, cómo ligar el objetivo a nuestros escaneos políticos y teóricos para nombrar dónde estamos y donde no, en dimensiones espacio mental y físico que difícilmente sabemos cómo nombrar. [...] La objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto. Caso de lograrlo, podremos responder de lo que aprendemos y de cómo miramos (Haraway, 1995, p.326).

En este sentido, es que me situó como mujer, con raíces zapotecas, comunicadora, fotógrafa, habitante de Cuautepec un pueblo originario de la Ciudad de México, que desde mi ejercicio como investigadora busco visibilizar las experiencias de las de las mujeres comunicadoras comunitarias, en dialogo con la pluralidad de posiciones de cada una de ellas teniendo como punto de encuentro el ser mujeres, la generación, la experiencia

---

<sup>28</sup> El término ubi se refiere al lugar que ocupa el sujeto en el mundo, lugar construido ontológica y políticamente (Castañeda, 2012).

migratoria de nuestros padres –al menos en uno de los casos- tener como herramienta de expresión los medios audiovisuales, ser mexicanas.

Lo anterior, como lo ha señalado Martha Patricia Castañeda, implica reconocer a las mujeres como sujetas cognoscibles de ahí que “los resultados de la etnografía feminista como formas particulares de conocimiento situado en las que se reconoce, en primer lugar la presencia de las mujeres como sujetas, tomando siempre en cuenta que su existencia remite a cuerpos dotados de significación a partir de los cuales se definen como tales en sus activos vitales cotidianos” (Castañeda, 2010, p. 237).

Partir de una metodología situada, conlleva también tener responsabilidades, lo de Donna Haraway menciona como ser “responsable de sus monstruos prometedores y de sus monstruos destructivos” (1995, 326). De tal manera, desde una postura ética como investigadora asumo la responsabilidad de las decisiones tomadas para llevarla a cabo, y manifiesto que las tres mujeres que colaboran en esta investigación están informadas y dieron su autorización para el uso de sus testimonios.

La ruta metodológica fue planteada desde el método etnográfico, el cual como señala Rosana Guber “es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como actores, agentes o sujetos sociales” (Guber, 2011, p.11).

En este sentido, la base para desarrollar la investigación fue el trabajo de campo, con la finalidad de situar en un contexto determinado las experiencias de las mujeres comunicadoras y comprender los procesos de reconfiguración identitaria, por lo que pensaba realizarlo de manera presencial en sus comunidades para poner en práctica la técnica de la observación participante ya que como señala Rosana Guber “La ‘participación’ pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador apuntando a su objetivo a ‘estar adentro’ de la sociedad estudiada. En el polo contrario, la observación ubicaría al investigador fuera de la sociedad, para realizar su descripción con un registro detallado de cuando se ve y escucha” (2011, p. 22).

Sin embargo, ante el confinamiento derivado de la pandemia Covid-19, tuve que replantear el método para acercarme a conocer sus experiencias de las mujeres comunicadoras; por lo que la vía que elegí fue realizar el trabajo de campo a través de las plataformas socio digitales<sup>29</sup>, esta decisión estuvo sustentada a partir de lo que señala Martha Patricia Castañeda (2012), en torno a considerar las nuevas tecnologías de la información ya que son espacios utilizados por las mujeres con las que se realiza la investigación, además que se pudo realizar una observación a través del uso y la interacción en redes sociales.

El medio para conocer las trayectorias de las mujeres comunicadoras fue la entrevista semiestructurada, la cual diseñé a partir de considerar que éstas serían realizadas de manera virtual o vía telefónica, considerando los aspectos relevantes en torno a los elementos identitarios, su práctica comunicativa y el sentido de la autorrepresentación. Esto tomando en cuenta el planteamiento de Guber: “la entrevista es una estrategia para hacer que la gente hable sobre lo que sabe, piensa y cree [...] Esta información suele referirse a la biografía, al sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones y emociones, a las normas o standards de acción, y a los valores o conductas ideales” (Guber, 2011, p. 74).

También recurrí a la etnografía virtual como herramienta metodológica mediante la cual pude observar con detalle las formas en que las mujeres comunicadoras experimentaban el uso de una tecnología (Hine, 2004). Es así que incorporé las plataformas socio digitales y el uso que les dan como dos herramientas para la obtención de datos, esto me permitió acercarme a las mujeres comunicadoras desde otro lugar, es decir, me pude relacionar con ellas como usuaria de Facebook e Instagram, como seguidora de sus fan page, lo que me dio la posibilidad de conocer la manera en que se presentan en dichos espacios, el uso que le dan en relación a su labor comunicativa y cómo estas plataformas funcionan como un recurso para la divulgación local y global de sus producciones.

---

<sup>29</sup> Concepto elaborado por Dra. Walys Becerril, Dra. Claudia Pedraza y Dra. Raquel Ramírez, expuesto durante la segunda edición de la Escuela Feminista en Comunicación. Septiembre 2019. Consiste en anteponer “socio” para enfatizar que lo que ocurre en ámbitos sociales, culturales, políticos, económicos e históricos puntuales.

## Citlali Fabián

Citlali Fabián es maestra en Artes Visuales, por la Universidad Nacional Autónoma de México. Proviene de una familia zapoteca de la Sierra Norte que migró a la Ciudad de Oaxaca. Citlali se define como yalalteca, lo cual se le ha cuestionado en ocasiones por el hecho de no haber nacido en Yalálag sino en la ciudad. Citlali forma parte de la generación de hijas e hijos de migrantes que se han establecido en otras regiones; y ha sido a través de sus padres que se ha influenciado de la cultura y tradiciones Yalaltecas.



5 Foto-bordado. Citlali Fabián.

En la fotografía se puede observar a Citlali acompañada de su hermana, es una pieza de foto-bordado en la que los hilos dibujan el paisaje de Yalálag, con lo que busca representarse atada a su origen y cultura, pero también los movimientos migratorios que ha experimentado la población Yalalteca, *“viajando con el viento por así decirlo”*<sup>30</sup>.

Villa Hidalgo Yalálag, se ubica en la Sierra Norte de Oaxaca aproximadamente a 104 km de distancia de la capital del estado. Según datos demográficos del INEGI en 2010 se registraba una población de 2,112 habitantes<sup>31</sup>. Uno de los referentes identitarios es la lengua, en Yalálag es el zapoteco el cual es hablado en su mayoría por personas mayores,

<sup>30</sup> Reflexión tomada de la clase virtual: *Photo camp live\_ identidad y comunidad*. Impartida el 24 de julio de 2020 a través de la plataforma *meet*.

<sup>31</sup> <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=20&mun=038>

Yalina Ruíz Chino<sup>32</sup>, comunicadora y promotora cultural yalalteca ha señalado que sólo alrededor del 30% de las niñas y niños en edad primaria lo hablan por lo que se han implementado una serie de talleres con la finalidad de que los niños aprendan y sigan hablando el zapoteco.

Yalálag se caracteriza por estar rodeado de sistemas montañosos, como el cerro de San Antonio, además por el lado norte colinda con Xochistepec, Santa María Tiltepec (comunidad mixe) y Betaza; mientras que por el lado sur se encuentra San Mateo y San Francisco Cajono. En Yalálag habita también un gran número de población mixe, incluso han conformado la colonia Santa María Yalálag (Lache, 2000, p. 13).



6 Tarde en Yalálag. Citlali Fabián. Captura de pantalla tomada de Instagram.

Dentro de las actividades económicas que realizan, destaca la agricultura como forma de autoconsumo mediante la producción de maíz y caña de azúcar; asimismo, la producción de huaraches es la actividad comercial más importante que llevan a cabo, tanto en la región como fuera de ella.

La comunidad de Yalálag, al igual que otros pueblos del estado, se caracteriza por su alto índice migratorio, principalmente de la población joven, quienes se desplazan a la ciudad de Oaxaca, a la Ciudad de México y a los Ángeles California en Estados Unidos para buscar otras oportunidades de vida; lo cual como veremos más adelante es uno de los ejes

<sup>32</sup> Entrevista realizada por Radio México Internacional: <https://www.imer.mx/rmi/la-cultura-y-los-textiles-de-yalalag-y-de-la-chinantla-riquezas-ancestrales-de-oaxaca/>

principales del trabajo fotográfico que realiza Citlali Fabián, en el que a través de la imagen intenta conectar los desplazamientos y transformaciones de la cultura yalalteca.

La forma de organización de Yalálag está basada en las costumbres del pueblo, las cuales están fundamentadas en la comunalidad a partir de la asamblea comunitaria, el sistema de cargos, la ayuda mutua y la tradición agrícola. Es importante destacar que en Yalálag la participación de las mujeres en las asambleas es un tema que ha avanzado en los últimos años, sin embargo aún falta fortalecer su participación tal como menciona Juana Vásquez Vásquez: “Algunas veces pareciera que la mujer va a las Asambleas pensando para no pagar una multa y eso no debe ser así, tenemos que ir a las Asambleas pensando en cómo podemos contribuir para mejorar las condiciones de vida de la comunidad. La Asamblea Comunitaria debe ser un espacio para que mujeres y hombres puedan perder el miedo de hablar” (Vásquez, 2013, p. 99).

Uno de los elementos identitarios que definen a la población yalalteca es la vestimenta, principalmente el huipil que utilizan las mujeres es visto como un símbolo de revalorización de la identidad y cultura yalalteca, tal como se observa en las fotografías de Citlali Fabián en las que aparecen mujeres luciendo sus trajes en distintas celebraciones realizadas en diferentes territorios. En las imágenes se puede percibir la proximidad que tiene la fotógrafa con las personas retratadas, lo cual da cuenta de que el acto fotográfico no es el fin en sí mismo sino el proceso de autorreconocimiento que realiza mediante las fotografías.

Uno de los espacios donde se aprecian los elegantes huipiles es en las fiestas, las cuales arraigan en sí un sentido comunitario. Una de ellas es la fiesta en honor a San Antonio, la cual se celebra el trece de junio de cada año, la segunda es la fiesta de Santiago Apóstol el día 25 de junio, esta es la celebración más concurrida en la que asiste gran cantidad de visitantes, incluidos yalaltecos radicados en otras ciudades.

Las festividades yalaltecas también se trasladan a los espacios donde se establecen las comunidades de migrantes yalaltecos, como es el caso de la celebración de la Virgen del Rosario, la cual, como lo ha documentado Citlali Fabián, se realiza anualmente la segunda

semana de octubre en Cuauhtepic al norte de la Ciudad de México. Esta celebración tiene sus raíces en la época colonial, la cual siguiendo a Norma Lache Bolaños (2000), fue una figura importante en el proceso de evangelización del pueblo yalalteco; esta festividad tiene lugar en la primera semana de octubre.

Como parte de las celebraciones aparece otro elemento fundamental en la configuración identitaria yalalteca, las danzas; las cuales están vinculadas con la actividad agrícola, por lo que suelen realizarse durante la festividad de la Virgen del Rosario, temporada en la que suele recogerse la cosecha, “no se debe olvidar que la danza es el medio de comunicarse con lo sagrado, y la religión prehispánica tiene un carácter marcadamente agrícola” (Lache, 2000, p. 25).

Una de estas danzas es la “danza de los negritos” en la cual sólo participan hombres que lucen trajes impecables oscuros con detalles coloridos, además utilizan máscaras talladas en madera y unas pequeñas castañuelas, pañoleta y palillos de madera que van golpeando en diversos momentos de la ejecución.

Lo anterior lo podemos apreciar en el trabajo fotográfico de Citlali Fabián en el que, a través de su mirada situada como yalalteca, nos ofrece otros modos de representación con las que cuestiona las normas fotográficas dominantes, lo que puede entenderse como una forma de agenciamiento, en el que a través de la cámara fotográfica indaga en su historia familiar y cultural, es así que un eje importante de indagación son las acciones que realiza Citlali para reconfigurar su identidad a través de la fotografía.

### **Ben'n Yalhalh**<sup>33</sup>

El trabajo fotográfico de Citlali tiene como eje transversal la identidad. Lo cual se puede observar en la serie *Mestiza*, obra fotográfica con la busca mostrar la diversidad de mujeres, como una crítica al nombramiento heteroimputado con el que se definió a las poblaciones colonizadas con el que se les negó la posibilidad de reconocerse desde lo que son, ya que como señala Citlali: “el mestizaje ha consolidado la identidad de la nación basado en la

---

<sup>33</sup> Soy de Yalálag

idealización de que nuestra raza mixta era favorecida por su herencia blanca/española” (Fabián, 2020).

Otro de los proyectos de Citlali Fabián es *Ben'n Yalhalhj* (Soy de Yalálag), del cual para fines de esta investigación, se retoman las fotografías realizadas como un producto cultural en el que, desde la mirada íntima de la fotógrafa, retrata las transformaciones culturales de la comunidad yalalteca, a partir de establecer una serie de conexiones que van más allá del espacio geográfico, ya que lo que sobresale es la conexión que hace con sus paisanos y familiares que se han establecido en la ciudad de Oaxaca, la ciudad de México, Veracruz y los Ángeles California, siendo esta última la ciudad que alberga el mayor número de población oaxaqueña radicada fuera del estado.

Comencé lo que considero mi álbum familiar, visitando a mis familiares en nuestras comunidades en México, conociendo a mi familia extendida para conocer sus experiencias como miembros de nuestra cultura migratoria, nuestra interconexión a través de la música y los bailes tradicionales, la relación entre nosotros y nuestra comunidad, la relevancia de nuestras prácticas de reciprocidad y también los desafíos de las generaciones más jóvenes que se integran en nuestras prácticas entre muchas otras cosas (Fabián, 2020).

*Ben'n Yalhalhj* es un proyecto en construcción que comenzó en 2011, y se ha ido nutriendo de los diálogos con su abuela, su familia, las personas de la comunidad y los paisanos radicados en otras latitudes. Cada una de las fotografías reivindica la presencia de la población yalalteca, desde una mirada que entiende, vive y siente los elementos que dan sentido a la vida comunitaria.

En este sentido, las fotografías de Citlali, son resultado de un ejercicio autoreflexivo que le permite cuestionar críticamente su origen, para posicionarse políticamente como mujer yalalteca, lugar desde el cual construye el discurso visual que guía su trabajo fotográfico. Son fotografías análogas, en formato medio, blanco y negro, las cuales difunde a través de su página web<sup>34</sup> y de la red socio digital Instagram<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> El trabajo fotográfico de Citlali Fabián se puede consultar en: <http://www.citlalifabian.com/>

<sup>35</sup> La red socio digital donde difunde su trabajo es Instagram: <https://www.instagram.com/citlalifabian/>



Las fotografías que muestra Citlali, reflejan en sí una imagen propia que le permite reinterpretarse constantemente, al mismo tiempo que deja ver que la exaltación del pasado indígena a través del mestizaje es tan sólo la cara oculta de la modernidad la cual ha pretendido borrar la presencia indígena, pero que hoy en día se hace evidente su presencia a través de diversos procesos de resistencia, tal como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui (2010), “fuimos y somos seres contemporáneos, coetáneos y hemos impulsado nuestra propia apuesta por la modernidad” (Rivera, 2010).

De esta manera, la propuesta visual de Citlali, no redundando en el floklor, ni en lo exótico, y mucho menos en la mitificación del pasado indígena, sino que su mirada está en el presente, conectada por las raíces yalaltecas que la unen a su comunidad y a su familia, expandiendo su sentido de pertenencia a partir de retratar los elementos que conforman la identidad yalalteca, desde la movilidad,

“Este proyecto no es para el exterior, sino para nosotros”, dijo. “Creo que es muy importante entender nuestra comunidad como algo más, que supera los obstáculos del espacio y el tiempo. Ver reflejada, lejos de Yalálag, la rica cultura de la comida, la música, la forma en que la gente se involucra. Creo que a las comunidades indígenas se les puede cerrar mucho, tienen algo de resentimiento por cómo han sufrido y qué se ha llevado. Pero esto nos ayuda a conectarnos entre nosotros” (Fabián en The New York Times, 2019).

La autorrepresentación que realiza Citlali de la comunidad yalalteca, se centra en las tradiciones que mantienen, perduran y transforman la cultura. Es así que el sentido con el que realiza cada imagen conecta con su experiencia personal, por lo que en ellas se percibe una carga emocional profunda, que las aleja de las representaciones hechas desde una mirada antropológica, y por el contrario muestra a las personas con su nombre, no como un objeto, asimismo, enaltece la riqueza de lo propio, tal como se muestra en las siguientes imágenes<sup>36</sup>:

---

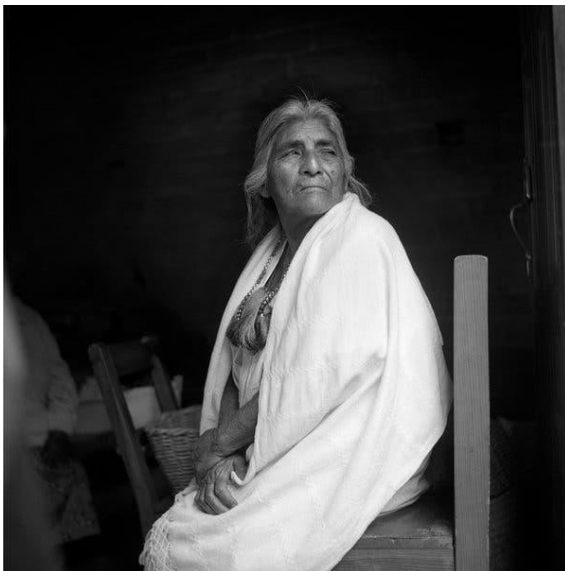
<sup>36</sup> Fotografías tomadas de la publicación: <https://www.nytimes.com/2019/04/11/lens/mexican-photographer-indigenous-yalalag-oaxaca.html> Todas ellas de la autoría de Citlali Fabián.



7 Nesly debajo de la plantación de bananos, Yalálag, México. Febrero de 2017. Citlali Fabián



8 Músicos camino del jaripeo de San Antonio, una forma de montar toros. Yalálag. Junio de 2018. Citlali Fabián



9 La tía de la fotógrafa Reynalda. Yalálag, México. Febrero de 2017. Citlali Fabián.



10 Lucio Solís, dirigiendo la banda infantil y juvenil Alma Yalalteca, formada por niños y adolescentes radicados en la ciudad de Oaxaca que son descendientes de antepasados serranos. Ciudad de Oaxaca, México. Noviembre de 2018. Citlali Fabián.



11 Procesión de la Virgen del Rosario. Cuauhtepc, Ciudad de México. 2018. Citlali Fabián



12 Mela y Saúl bailando el día de su boda, Yalálag. Julio de 2018. Citlali Fabián

Como se puede observar, la obra fotográfica de Citlali, es también una vía desde la cual construye conocimiento sobre lo que es ella en relación a su comunidad, de tal manera que es una clara manifestación para narrar y posicionar su existencia trasladándose desde la intimidad al espacio público, sin perder de vista su comunidad.

## Nere Mutsk Kiixy<sup>37</sup>

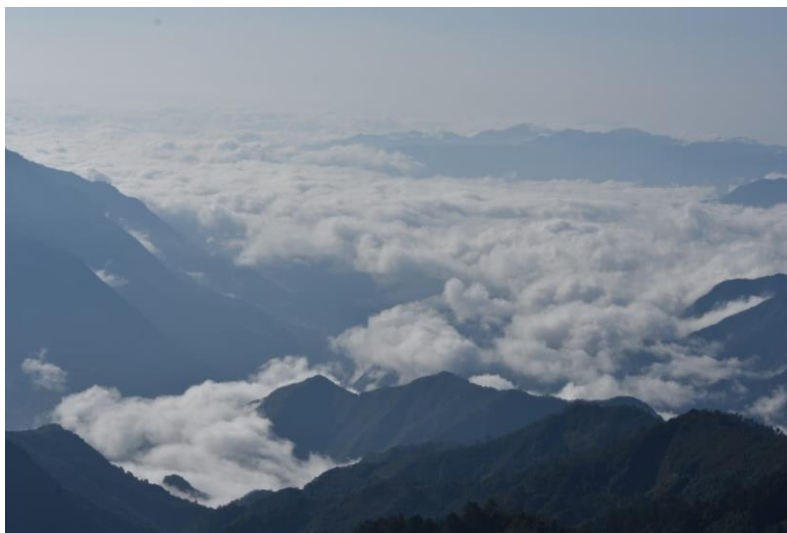
Nereyda Pérez Vásquez es originaria de Santa María Tlahuitoltepec Mixe Oaxaca, donde actualmente vive con su mamá y su papá. Es la hija menor, tiene dos hermanos y una hermana, y cinco sobrinos, una familia grande señala. Nereyda, estudió la licenciatura en Comunicación Comunal en la Universidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl, cuya pedagogía está planteada desde la filosofía de la comunalidad, lo que de acuerdo con Nereyda “significa trabajar desde un conocimiento vivido en y desde la comunidad”, es así que implica construir el conocimiento desde la integridad, reconociendo al territorio y al pueblo que forman parte.

La lengua materna de Nereyda es el *ayuujk* (mixe), la cual utiliza de manera cotidiana para comunicarse con su familia, en la comunidad y también para escribir su poesía. Nereyda ha encontrado en la poesía y la producción audiovisual una forma para expresar la manera en que se sitúa en el mundo y también para narrar la forma de vida y las tradiciones del pueblo *ajuukj* desde su mirada y pensamiento.

Santa María Tlahuitoltepec Mixe se localiza al noroeste de la capital de Oaxaca, en la zona fría con una altitud de 2,240 msnm en la parte más baja y en la parte más alta donde se ubica el cerro del Zempoaltépetl a 3,300 msnm; cerro de las veinte divinidades o de los veinte picos. Al sur limita con los municipios de Tamazulapan y Ayutla, al norte con Yacochi. La primera vez que visité Tlahuitoltepec fue en el año 2013, ahí experimenté el zig-zagueo en el cuerpo que provoca transitar por la orografía accidentada del sistema montañoso que lo rodea, el clima frío y viento húmedo e incluso esta característica da nombre a la región “Xaamkëjxpët Ayukjää’y (xaam: lugar frío o tibio, këjxpët: en el lugar; A de ääw: boca, yuuk: montaña o cerro, jää’y: gente. La primera denominación se refiere a lugar frío, nombre del pueblo y el segundo es la autodenominación étnica como gente de la palabra florida)” (Vásquez, 2011, p. 9).

---

<sup>37</sup> Nere pequeña mujer



13 Nubes serranas. Nereyda Pérez. Tlahuitoltepec, 2019<sup>38</sup>.

Hasta el año 2010 Tlahuitoltepec contaba con una población de 9,663 habitantes<sup>39</sup>, de los cuales aproximadamente el 80% es hablante de *ayuujk* (mixe). Entre las actividades económicas que realizan se encuentra la agricultura de la cual obtienen principalmente maíz, frijol, calabaza, chícharo y papas; además de algunos frutos como manzana, pera, ciruela, tejocote, capulín, durazno y aguacate.

Tlahuitoltepec se rige por un sistema de organización comunitaria propia, en la que su normatividad jurídica se estructura a partir de la asamblea general enmarcada en la práctica de la comunalidad, en la cual participan comuneras y comuneros en la regulación y legitimación de la administración municipal. Otros aspectos de la vida política comunitaria son los servicios de tequio, la participación en la asamblea y el sistema de cargos el cual se jerarquiza de acuerdo a las funciones políticas y administrativas (Vásquez, 2011, p. 33).

Servir a la comunidad con un cargo comunitario, significa un gran esfuerzo porque implica dejar el trabajo y a la familia, por lo que en muchas ocasiones, se deben pedir préstamos monetarios para poder sostener a la familia, implica además, que la mujer asume el control de la familia y la economía

---

<sup>38</sup> La importancia de apreciar y entender el ciclo de la vida comunitaria. Porque leemos la nubosidad del tiempo.

<sup>39</sup>

[http://sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/informes\\_pobreza/2014/Municipios/Oaxaca/Oaxaca\\_437.pdf](http://sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/informes_pobreza/2014/Municipios/Oaxaca/Oaxaca_437.pdf)

familiar, debiendo buscar por sus propios medios, la forma de mantener a los y las hijas, en sus estudios, trabajar y cuidar las parcelas (Vásquez, 2011, 17).

El pueblo mixe tiene una larga trayectoria en cuanto a la organización social y política, enfocada principalmente a la defensa del territorio, lo cual nos permite comprender que la tierra es un elemento central ya que es el espacio de reproducción de la cultura en el que florece la autonomía y donde se gesta la autodeterminación comunitaria.

La música es parte de la comunalidad en tanto que es un vínculo entre la naturaleza y el universo, el ser humano con lo sobrenatural, de modo que la música tiene gran importancia en las relaciones sociales que se viven en la comunidad. Por tal motivo es considerado un pueblo cuna de músicos, ya que ahí se encuentra en Centro de Capacitación Musical y Desarrollo de la Cultura Mixe (CECAM) fundado en 1997 con el propósito de la formación musical desde la base de los principios comunitarios.

Sin verlo me ha hecho sentir en SI  
Sin tocarlo ha hecho en MI  
He querido mirarlo en DO  
He querido observarlo en LA  
He querido sentirlo en SOL  
Sin embargo es una sensación en RE  
Quiero saber si es amor  
o es un revoltijo de notas

14 Mis escalas de amor. Nereyda Pérez.

Tlahuitoltepec es una comunidad con una larga tradición en cuanto a medios de comunicación comunitaria, uno de ellos es Radio Jënpoj (vientos de fuego) el cual se consolidó tras un largo proceso de gestión y trabajo comunitario, con la finalidad de “Fortalecer los principios culturales y humanos de la comunidad a través de la lengua madre. Que el uso de la radio contribuya al desarrollo participativo comunitario en el contexto cultural y lingüístico ayuujk” (Pérez, s/a, p. 126).

Radio Jënpoj surgió como un proyecto piloto de desarrollo comunitario en Tlahuitoltepec, impulsado por jóvenes estudiantes, profesionales, autoridades, comuneros y comuneras que buscaban defender el derecho a la libertad de expresión de los pueblos.

Radio Jënpoj trabaja a partir de tres ejes: el primero nakyäjpwxwëjë, que consiste en transmitir temas educativos y culturales, con la finalidad de revitalizar su forma de vida e impulsar en la gente el trabajo y desarrollo comunitario. El segundo natykmatowë, que fomenta la participación de la gente de la comunidad comunicando algún acontecimiento que se presente tanto dentro como fuera de la comunidad. Finalmente el tercero kajpxyëyën, que busca que desde el principio de la comunalidad se difundan temas que afecten o involucren a la comunidad, tal como derecho indígena, medio ambiente, autonomía (Vásquez, 2012, p. 10).

Es importante señalar que Radio Jënpoj sintetiza un largo proceso de lucha para consolidar un espacio comunicativo que se nutre de la voz de las mujeres y hombres desde el eje transversal la comunalidad, desde el que se manifiesta una estrecha relación con la naturaleza de esta manera el papel de los comunicadores es “escuchar la naturaleza y comunicar el cambio necesario, un cambio de paradigma civilizatorio, porque no sólo está en peligro la humanidad, sino que es el sistema de vida que sostiene este planeta y más allá” (Vásquez, 2020, p. 6).

La participación activa de las mujeres en la comunicación comunitaria es una realidad latente en Tlahuitoltepec, lo cual permite visualizarlas más allá del ámbito doméstico como agentes políticos que a nivel comunitario construyen procesos de incidencia social buscando resolver las problemáticas de la comunidad pero también como transmisoras de conocimiento mediante un diálogo intergeneracional en el que los saberes de las mujeres mayores es reapropiado por las jóvenes generando así nuevas narrativas desde las cuales se reflexiona y transmite la educación comunitaria.

La radio ha sido el medio con mayor presencia en la región, sin embargo en la actualidad se comienza a visibilizar el uso y apropiación de otras herramientas comunicativas como el audiovisual y la fotografía, tal como es el caso de Nereyda. Como antecedente la producción audiovisual desde la mirada de las mujeres se encuentran el trabajo realizado por Ojo de Agua Comunicación quienes en 2008 emprendieron el proyecto *Mujeres detrás de las cámaras. El proceso de empoderamiento de las mujeres indígenas*

*mixes*; que consistía en realizar una serie de talleres con la finalidad de que las mujeres se apropiaran de la tecnología del video como una herramienta comunicativa.

Resultado de ello se conformó el colectivo *Tsäpijy* el cual realizó una serie de producciones enfocadas en buscar soluciones a problemáticas persistentes en la comunidad como es la contaminación del agua. La participación de las mujeres en este proyecto fue un eje fundamental ya que a través del video detonaron procesos de empoderamiento y autoestima de las mujeres, ya que como señala Claudia Magallanes:

La apropiación de las herramientas de comunicación y el desarrollo de las habilidades que las mismas suponen son elementos que colaboran con los procesos de empoderamiento que, a su vez, contribuyen en la construcción de relaciones capaces de establecer cambios positivos en los esquemas de comunicación de las diversas comunidades en las que se inscriben (Magallanes, 2013, p.162).

Nereyda, forma parte de la tercera generación de comunicadores de la región, teniendo como medios la fotografía, el video y la poesía, señala: “Escribo desde mi propia vivencia, contexto y el espacio donde me acobijo con mis seres queridos. Me gusta compartir lo que hago y lo que me gusta hacer con las y los demás”. En su obra podemos observar una cercanía con el contexto, sus imágenes son íntimas, cada una de ellas refleja elementos culturales desde la cotidianidad de la mira de Nere Mutsk Kiixy (Nere la pequeña mujer).

### **Identidad: wenmää’ny, tuunmu’jkïn, kemjä<sup>40</sup>**

El medio de expresión de Nereyda es la fotografía y la poesía, los cuales están conectados por la profundidad de su palabra, ya que como lo ha narrado retoma la imagen y la palabra en ayuujk como formas de comunicación mediadas por la tecnología para hacer presente su conocimiento tal como lo ha señalado Jaime Martínez Luna: “es tiempo de ‘voltear la tortilla’. Es momento de volver al sentido común, es urgente escribir nuestra propia historia, es necesario integrar nuestros valores y principios con base en nuestra oralidad e imagen. Así sea en español, pero ejercitar en nuestro pensar los conceptos propios que subyacen en la epistemología de la comunalidad” (Martínez, 2010, p. 128).

---

<sup>40</sup> Identidad cultural música y vida



El trabajo fotográfico y poético de Nereyda, da cuenta de la vida cotidiana que transcurre en las altas montañas de Talhuitoltepec, de los valores y preceptos que dan sentido a la vida comunitaria, la relación con la naturaleza como una entidad viva, son los ejes que representa en su obra la cual se puede conocer a través de las redes socio digitales, principalmente *Facebook* e *Instagram* con el seudónimo Arte Visual Nere, las cuales utiliza para “Difundir mi quehacer, desde la música, poesía, fotos, video, actuación y todo lo que tenga que ver con las artes y culturas<sup>41</sup>”.

La mirada situada de Nereyda desde la cual estructura su lenguaje visual, deja ver su cercanía con el territorio, con las cosmovisiones del pueblo ayuujk, con las prácticas culturales que dan cuenta de su presencia, de aquello que por años se ha tratado de ocultar, las identidades de los pueblos originarios. No obstante, las imágenes de Nere ponen en primer plano las resistencias cotidianas para hacer visible su presencia, sus conocimientos a través de la palabra y la imagen desde el posicionamiento político de lo propio, como una forma de autoafirmación y exaltación del sentido de pertenencia.

En la poética de Nere, se observa el dialogo con la naturaleza y con su madre, como fuentes dadoras de vida, atado a ellas está su origen, su raíz, que da cuenta de que somos en relación a los otros, es decir existimos en lo colectivo no en lo individual. Tal como lo expresa en los siguientes poemas:

**Jä'myääjstïn**

Të nĩ'ktuk'ijxy njäätsyant  
 N'ëjxt  
 Nxukyëtt  
 Nwëënëjxp  
 Jïts ntajätp  
 Në'amuukë në'akäpxë  
 Yät këjxp jïts ntajäätëntëp  
 Nutuukïyë  
 Jaten yë jujkyäjtë'n myëwëënë kya'jäjä  
 Jïts ja jä'äyën ja jo'ojstïn äm jotp tyää'ny.

**Memoria**

Me enseñaron a recordar,  
 mirar,  
 Oler,  
 Observar,  
 aprender.  
 Y  
 Co aprender entre todos y todas.  
 Esto para enseñarnos en  
 Conjunto, colectivo y comunalmente.  
 Porque mi corazón está hecha de cosmogonía.  
 Con la escritura del conocimiento.

**Tyim myejst**

Nmatëëpy mejts  
 Njawëë'p ëjts

**Tan tú**

Escucho tu corazón  
 Siento.....

<sup>41</sup> Descripción tomada de su página de Facebook.

Njants atsë'ëpy mëjts  
Kun nējxkăpt  
Njä'ăpy ëjts këm  
Jan tsojkën  
Mïtï wënkaxëjqp  
Nju'ujkyajtïn këjxp  
Jaten atom  
Tunmujkyën.

Tanta curiosidad de:  
Conocerte  
Escribo.... En mí  
Memoria, latidos, huella, palabras  
Que es la narrativa  
De la vida.  
Es ameno nuestra vivencia y convivencia  
Porque eres la que hace sabiduría.

15 Poemas de Nereyda Pérez.

En lo referente a sus fotografías, en ellas se aprecian elementos de la vida cotidiana que a través de su mirada fotográfica les imprime un sello estético que da cuenta de la manera en que ella quiere mostrar las cosas, es decir del lenguaje visual que expresa a través de sus imágenes, tal como lo podemos observar en las siguientes fotografías que forman parte de la serie: Identidad: wenmää'ny, tuunmu'jkïn, kemjä (identidad cultural música y vida)<sup>42</sup>. En las que Nere, retrata como elementos identitarios de la comunidad la música, el trabajo en el campo, la sabiduría de las mujeres.



Niña músico. Año: 2019. Ella va comenzando a componer con su vivencia, de lo que aprende y recrea con el arte. La música para una Músico Ayuujk es vida.

---

<sup>42</sup> Todas las fotografías fueron proporcionadas por Nereyda Pérez.



Himno mixe. Año: 2019. Himno emblemático de la nación Ayuujk, cantada y dirigida en espacios comunitarios.



Mujer sembradora. Año 2019, mujer que siembra y cosecha sabiduría. Siembra de maíz, chilacayota y frijol. El ciclo de la vida.



Arar la vida. Año 2019. Esta imagen muestra que también está labor que aprendemos en el constante y en la cotidianidad es un labor colectivo.



Trabajo de campo. Año 2019, después de un gran día de trabajo siempre llega la tarde, esa que se hace acompañar del canto de las aves.



Tepache de maíz. Año 2019. Este tepache sólo se consume en tiempos de siembra (maíz, frijol, chilacayota). Tiene una dualidad con la naturaleza.



Ollas de barro. Año 2019. Cuándo vamos al campo y en nuestros cultivos, creemos que los utensilios son la compañía y el cuidador del campo.

16 Serie: Identidad cultural, música y vida. Nereyda Pérez. 2019, Tlahuitoltepec.

El conjunto de fotografías de Nereyda son en sí, una autorrepresentación, en tanto que cada una de ellas pasa por una autorreflexión que le permite mostrar la cultura a la que pertenece desde un sentido propio, con el cual mantiene un sentimiento de orgullo.

Asimismo, tanto la poesía como la fotografía son medios a través de los cuales conecta la memoria de la comunidad, ya que en su obra están anclados los saberes de su familia y de la comunidad.

## **Luna Marán**

Luna Martínez Andrade, conocida en el circuito cinematográfico y en su comunidad como Luna Marán. Es originaria de Guelatao de Juárez, Oaxaca. Estudió la licenciatura en Artes Audiovisuales en la Universidad de Guadalajara. Luna forma parte de la segunda generación de comunicadores de la región cuya apuesta está enfocada en propiciar procesos de creación y producción cinematográfica desde la filosofía de la comunalidad.

Guelatao se localiza en la Sierra Norte del estado de Oaxaca, es una comunidad de origen zapoteco, su nombre proviene de los vocablos *Guiela*: "laguna" y *Tao*: "sobrenatural, encanto"; se ubica aproximadamente a 60km de la capital, desde 1937 fue declarado municipio libre por el entonces presidente Lázaro Cárdenas, pertenece políticamente al Distrito de Ixtlán. Su orografía responde a las características generales de la región, está conformada por montañas, cuenta con dos cuerpos de agua el río *Shoo betoo* (río de las codornices) y al este *Shoo Begu* (río de tortugas).

Datos del INEGI indican que hasta 2010 registraba una población de 517 habitantes<sup>43</sup>, de los cuales la mayor parte ya no habla zapoteco, su lengua originaria. La comunidad de Guelatao es un lugar de confluencia y tránsito en el que diversas poblaciones, entre ellas zapotecas, chinantecas y mixes, dialogan desde la semejanza de sus formas de organización comunitaria, teniendo en cuenta que en el sistema normativo la Asamblea es el órgano de toma de decisiones más importante, sin embargo, cada pueblo tiene sus propias formas y criterios para realizar sus asambleas y toma de acuerdos.

En Guelatao, se han gestado una serie de luchas que dan cuenta de la búsqueda por constituirse como un municipio autónomo alejado de las representaciones juaristas y las políticas gubernamentales, al respecto Santana Navarro Olmedo señala que, tras la

---

<sup>43</sup>Cf. <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido.aspx?refnac=200350001>

declaración como municipio libre “la gente que habitaba las tierras de Guelatao buscaron a toda costa conseguir su propia identidad como pueblo serrano –aún bajo el asedio de las autoridades distritales-, solicitando, exigiendo y reivindicando su propio ser como pueblo, más allá de la figura de Juárez” (Navarro, 2014, p. 224).

La infraestructura en materia educativa en Guelatao comenzó en 1937, con la creación del Internado de primera enseñanza para jóvenes indígenas “Benito Juárez”, el cual fue la primera escuela en la región de la Sierra Juárez que albergó a niñas, niños y jóvenes de varias regiones del estado (Navarro, 2014, p. 225). En la actualidad cuenta con educación preescolar: Jardín de niños “Brígida García”, primaria “Benito Juárez”, el Centro de Integración Social No. 3 “Benito Juárez” y el Bachillerato Integral Comunitario No. 1 de Guelatao de Juárez.

Desde hace 43 años se celebra en la comunidad de Guelatao la Copa Benito Juárez, la cual es un evento cívico-deportivo en conmemoración del natalicio de Benito Juárez García, en el que participan 33 de los pueblos mixes, chinantecos y zapotecos. Dicho evento tiene gran relevancia en la vida de la población serrana, en este año la celebración se realizó en medio de la emergencia sanitaria derivada del COVID-19, atendiendo las recomendaciones para evitar contagios se invitaba a la población a seguir los partidos por la transmisión que realizó Agenda Guelatao, un medio comunitario en el que participa Luna Marán.

El torneo es el mayor evento de encuentro para los pueblos mixes, zapotecos y chinantecos, y reúne a más de tres mil jugadores entre la representación varonil y femenil en distintas categorías. En la Copa Benito Juárez se juega el honor de cada comunidad, y es otra de nuestras formas de construir identidad (Marán, 2020).

Otro elemento identitario que dota de sentido a la comunidad de Guelatao es su banda musical. Su primera banda filarmónica, fue creada en año 2006 bajo el nombre Yela-Too (Lagunita). Las comunidades oaxaqueñas poseen una tradición musical que abarca los ámbitos sociales y culturales de la vida comunitaria. Actualmente la comunidad cuenta con dos bandas, Yela-too y Banda Filarmónica San Pablo, las cuales alegran la vida del pueblo.

En la década de los años 80's Guelatao participó en procesos de lucha por la defensa y recuperación de los bosques de la Sierra Norte, en esta época comenzaron a consolidarse lo que Benjamín Maldonado (2002) denomina las primeras organizaciones etnopolíticas, una de ellas la Organización por la Defensa de los Recursos Naturales Sierra Juárez (ODRENASIJ), en la que 26 comunidades de la región rechazaban la concesión que el gobierno federal otorgaba a las Fábrica de Papel Tuxtepec.

En este marco se logró mediante amparos legales que cada comunidad manejara sus bosques, como señala José Antonio Pérez: "En 1982 la ODRENASIJ recomendó que la asamblea de cada comunidad se hiciera cargo del manejo, la comercialización y el procesamiento de su propia madera [...] Con 37 juicios de amparo, uno por cada comunidad de la Sierra Norte involucrada con la ODRENASIJ comenzó la etapa de manejo de los bosques en esta región" (Pérez, 2017, p. 36).

Dicha lucha también contribuyó a la generación de medios de comunicación en la región, el primero de ellos fue la emisora de radio XEGLO "La voz de la Sierra", de acuerdo con Jaime Martínez Luna, ésta "se convirtió en una gran ventana, la cual no sólo nos permitía ver lo que estaba afuera sino mirar hacia nuestros adentros" (Martínez, 2010, p. 120). Esta emisora se enfocaba en la difusión de mensajes que expresaban las problemáticas que preocupaban a las poblaciones zapotecas, mixes y chinantecos; además la radio fue una herramienta útil para la consolidación de la acción política de las comunidades.

El surgimiento de la "La voz de la Sierra" fue el inicio para la articulación de un largo proceso de comunicación comunitaria desde los cuales buscaban representarse a sí mismos, lo que implicaba hacer visible su pensamiento mediante su voz y su mirada. De esta manera, la radio, el cine y más tarde la televisión, emergieron como medios de comunicación que motivaron la participación de la población para "cultivar la imagen", elaborando producciones sobre sus conocimientos, su cultura, su relación con los recursos naturales; en este marco se conformó un equipo de trabajo que colaboraba tanto en la producción y formación, además de un grupo de actores infantiles entre los que se encontraba Luna Marán.

La representación de Guelatao comenzó tal vez con el paisaje de José María Velasco, pero hasta principios de los años noventa fue que los propios zapotecos empezamos a construir nuestra representación, un siglo después. Primero desde el uso de la radio en 1989 y después, 1994 a la par del levantamiento zapatista, en Guelatao se inauguró el primer canal de televisión, Canal 12 Nuestra Visión y los antropólogos zapoteca y ayuujk (mixe), Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz, daban forma a la categoría *comunalidad*, una palabra que permite nombrar a las nuevas generaciones, las formas de ser y de estar en comunidad en esta zona del mundo (Marán, 2020, s/p).

Contar con medios de comunicación propios fue una forma de garantizar la prevalencia de la comunalidad como modo de hacer la vida que, en palabras de Jaime Martínez Luna implica: “Un modo de vida fundado en principios de respeto, reciprocidad y una labor que permite la sobrevivencia del mundo de forma total, como el de cada una de sus instancias y elementos, que consigue bienestar y goce” (Martínez, 2015, p. 100).

Durante esta época surgieron de manera paralela otras organizaciones que continuaron las acciones comunicativas y de desarrollo social emprendidas anteriormente, como fue el caso de “Trova Serrana” encabezado por Jaime Martínez Luna quien a través de la música narraba las vivencias de la comunidad. Asimismo, con el surgimiento de Fundación Comunalidad A. C., se incorporaron nuevos proyectos artísticos comunitarios, que brindaron otros recursos comunicativos para autorrepresentarse, uno de ellos fue la fotografía, el cual comenzó con la habilitación de un laboratorio de fotografía que, en colaboración con un grupo de becarias japonesas, así como de Arturo Guerrero, Tonatihu Gutiérrez y Ramón Troncoso, jóvenes egresados de la Universidad Autónoma Metropolitana, realizaron la producción un calendario.

A raíz de esta experiencia en 1999 se desarrolló un taller de fotografía, impartido por la fotógrafa Mariana Rosemberg, que tuvo como resultado la conformación de una exposición colectiva: “La mirada interior”, Luna Marán fue una de las participantes y también quien ganó un importante premio a nivel nacional.

El camino se había abierto en varios frentes que permitieron soñar avances y también nuevos derroteros para la revaloración de principios que son la esencia de nuestra existencia, la demostración de nuestra identidad y de las capacidades que por siglos se han visto reprimidas, marginadas. Había llegado la hora de entendernos, de comprendernos, de valorarnos y así dignificar nuestro derecho “a



vivir como nos plazca”, como lo dice la canción *Mucho más de quinientos años* de Trova Serrana (Martínez, 2010, p. 126).

En este contexto creció Luna Marán, y con el paso de los años comenzó a gestionar proyectos que coadyuvan a la creación de narrativas desde la voz y la mirada de las comunidades, como una forma de continuar el camino andado por la generación de comunicadores que la antecedido y con la convicción de formar nuevos comunicadores.

Desde esta perspectiva el trabajo de Luna Marán se enfoca en crear espacios para la formación, producción y difusión audiovisual. Uno de ellos es el Campamento Audiovisual Itinerante CAI, del cual Luna Marán es cofundadora; comenzó en el verano de 2011, desde esa fecha se ha realizado año con año, sólo la edición 2020 no fue posible debido a las condiciones derivadas de COVID-19.

Desde el CAI se impulsa a las y los participantes a contar sus propias historias, historias que experimentan día a día y de las cuales son protagonistas; al mismo tiempo que intenta generar otras formas de hacer cine dejando atrás la idea del cine de autor, ya que su apuesta se enfoca en hacer cine comunitario:

Cuando hacemos cine comunitario, creamos una fiesta llena de vida, complicaciones de producción, luchas interminables por los recursos, grandes y pequeñas preguntas narrativas, desafíos estéticos, un conjunto enorme de esfuerzos directos e indirectos para lograr su realización; pero estas tareas se hacen siempre en equipo, para el goce y disfrute de la colectividad (Campamento Audiovisual Itinerante).

Agenda Guelatao es otro de los medios comunitarios donde colabora Luna Marán. Surgió el 18 de julio de 2016 como parte de la gestión del entonces presidente municipal Juan José García Ortiz, quien encontraba en la comunicación y en el fomento de actividades culturales, una vía para generar un pensamiento crítico en la comunidad. Agenda Guelatao es un proyecto que forma parte de los cargos de la organización comunitaria, por lo que sus colaboradores cada año presentan un informe a la Asamblea Comunitaria. Agenda Guelatao está conformado por:

Alain Arian Santiago García (comunicador), Víctor Manuel Cruz Hernández (Comunicador), Sandra García Santiago (comunicadora), Dennis Jair Mendoza Bautista (politólogo), Carmen Morales (Auxiliar),

Iván Martínez Martínez (ingeniero en administración) y quien suscribe [Luna Marán]. Juntos emprendimos un esfuerzo colectivo por seguir colocando a Guelatao como “El lugar que reúne a los pueblos” (Lati Retupa Ka Yetzi Keriu’ en zapoteco) (Marán, 2020).

Cine Too es otro de los proyectos enfocados en la comunicación que surge en el contexto de Guelatao. *Too* en zapoteco remite a encantado o sagrado, adjetivos que califican lo que puede representar el cine. Esta sala de cine cuenta con 75 butacas y fue construido en uno de sótanos de la plaza principal “Con sus paredes de piedra y sus butacas azules, Cine Too es un espacio mágico” señala Luna Marán. Dicha sala se remodelo también durante la gestión de Juan José García, por lo que es un bien comunitario que rinde informe al Comisariado de Bienes Comunales y está a cargo de Agenda Guelato.

La necesidad de contar historias de manera diferente se puede observar también en el trabajo audiovisual de Luna, uno de sus cortometrajes que considero da cuenta de ello es *Me parezco tanto a ti*, producido en 2011, en el que reconstruye, a partir de un diálogo intergeneracional entre mujeres de Guelatao, el relato de lo que significa ser mujer en ese contexto, mostrando sus sueños y aspiraciones.

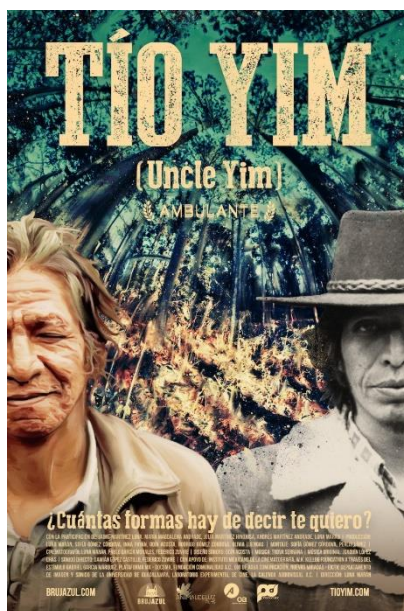
### **Tío Yim: ¿Cuántas formas hay de decir, te quiero?**

La interrogante que plantea Luna Marán es en sí un cuestionamiento político a las formas de concebir el amor y significar las emociones instaladas como una colonización del ser; y que precisamente nos lleva a preguntarnos de qué manera expresamos nuestros sentimientos y cómo hemos aprendido a mostrarlos. A partir de esto es que Luna plantea el eje que guía la historia que presenta en el documental Tío Yim, en el que articula visualmente otras representaciones de experimentar los afectos, desde el plano de la comunalidad como categoría vivida que promulga el amor a lo propio, la compartencia, el goce, la fiesta como elementos que dan sentido a la vida en comunidad.

Tío Yim, es un largometraje sobre la vida de su padre, Jaime Martínez Luna, un retrato íntimo reflejado desde la mirada de su hija. En el que sintetiza los procesos de lucha comunitaria en defensa de la Sierra Norte, los procesos de comunicación en la región, la filosofía de la comunalidad como modo de hacer la vida, pero también relata aspectos de

la vida personal del antropólogo serrano, mostrando la ausencia como padre y como esposo; el problema del alcoholismo que toca la vida de muchas familias.

De esta manera, Luna presenta en sus distintas facetas, como filósofo, luchador social, padre, músico, bohemio, cuyo pensamiento ha trascendido no sólo en la comunidad de Guelatao sino que se ha posicionado como un referente para explicar la vida de los pueblos desde la perspectiva teórica de la comunalidad.



17 Cartel Tío Yim

El discurso visual que genera Luna, permite ver cómo se vive la comunalidad, desde el seno de su familia, ya que la misma narración emerge desde el plano de lo colectivo con su madre Magdalena Andrade, su hermana Julia Martínez, su hermano Andrés Martínez y por su puesto su padre Jaime Martínez Luna, vinculados al territorio y a la comunidad que lo integra.

Este documental, da cuenta de la importancia de las historias contadas en primera persona, de la conexión que generan a partir de narrar los matices que tiene la vida misma. Es desde este punto es que Luna retrata la vida de su padre y de su familia, poniendo énfasis en la fuerza de la familia, como articuladora de la vida comunitaria y que pese a las problemáticas sigue presente la unión.

No es un retrato que cae en el romanticismo, sino que desde la mirada interior de la directora, deja ver las problemáticas que emergen en el contexto familiar, el respeto que existe en las formas de pensamiento y el consenso como vía para construir, tal como se refleja en la composición de la canción que narra con todos los matices la vida de su padre, quien parece no querer recordar su tránsito por el alcoholismo, pero que tras la insistencia de la esposa y de la hija, acepta incluir en el tema biográfico esa experiencia. De esta manera, Luna va tejiendo la historia a partir de los claros oscuros del pasado y el presente, conectando con la memoria y presentando a través del material de archivo el camino andado que da cuenta del largo proceso de registro audiovisual realizado desde mirada la propia de los comunicadores serranos.

Un aspecto importante que relata Luna en el documental, es el papel de la madre, una mujer fuerte que expresa sin censura la compasión por su esposo, el amor y el afecto compartido. La esencia de Magdalena Andrade, su madre, aparece poco a poco, delicadamente deja ver el camino que ha abierto en distintos terrenos, uno de ellos el de la comunicación comunitaria, el cual es seguido por su hija.



18 Luna Marán, retrato en el documental Tío Yim.

El ejercicio de autorrepresentación que hace Luna, le permite reflejarse constantemente en el espejo de su padre, y a partir de él hace un recorrido que conecta con su abuela, con los afectos de la comunidad, con los recuerdos del pasado para comprender su historia presente.

En este sentido, el trabajo audiovisual que realiza Luna Marán, visibiliza la acción política de las mujeres al nombrar desde su experiencia personal problemáticas de orden estructural presentes en otros contextos, al mismo tiempo que refleja la autorrepresentación como un eje para cuidar los conocimientos heredados, para mostrar las historias que generen un sentido próximo a quienes las miran, como un acto para generar otras formas de representación que favorezcan a la construcción del conocimiento desde lo común.

## **Avatares del trabajo de campo**

Como he mencionado anteriormente, las mujeres que colaboran en esta investigación tienen perfiles diferentes, por lo que indagar en sus prácticas comunicativas e identitarias supuso hacerlo de manera distinta, ya que no todas cuentan con las mismas herramientas de conexión.

No obstante, es importante señalar que, en los tres casos, la vía para indagar fue mediante la entrevista semiestructurada. El cuestionario que diseñé lo dividí en dos fases, la primera con preguntas específicas para indagar sobre diversos momentos de su vida, la segunda fase estaba enfocada en conocer el uso y apropiación de la comunicación, así como sus producciones comunicativas. Cada cuestionario fue ajustado de acuerdo a la actividad de cada una de las mujeres, esto con la finalidad de comprender de una mejor manera sus intereses y la forma en que vinculan su vida cotidiana con la labor comunicativa, de acuerdo a las dinámicas específicas en las que se desenvuelven en la comunidad.

Comencé trabajando con la entrevista a Citlalli Fabián, fotógrafa de Yalálag, la cual se llevó a cabo el 22 de octubre de 2019, este encuentro fue afortunado ya que de haber esperado no hubiera sido posible realizarse, ya que Citlalli se mudó a los Ángeles California. Antes de conocer su trabajo fotográfico, por azares del destino coincidió que, en una reunión de gestores culturales de la Alcaldía Gustavo A. Madero, conocí a la señora Ana Chino Miguel y al señor Lucas Pascual, en ese momento me acerqué a ellos porque en su presentación mencionaron que su proyecto estaba enfocado en la enseñanza de la lengua Zapoteca en su variante *dilla xhon*, por lo que mi interés estaba centrado en sumarme a sus

clases. Después de eso, los señores me invitaron a un evento sobre lenguas indígenas, ahí me contaron de la presencia de la comunidad de zapotecos radicados en Cuauhtepic (que es el lugar donde vivo actualmente) y de la festividad que realizan en honor a la virgen del Rosario. Fue en este momento cuando comencé a rastrear información respecto a dicha festividad, ya que los señores me contaron que era una festividad grande y que en ella se retomaban varios elementos de la organización de las fiestas de Oaxaca; durante esta búsqueda encontré las fotografías de Citlalli, sin saber que era sobrina del señor Lucas, sus imágenes documentaban la fiesta, pero sobre todo la presencia de Yalaltecos en la Ciudad de México. De esta manera contacté a Citlalli a través de redes sociales, por su *fan page* de *Facebook* e *Instagram*, al momento de solicitarle la entrevista ya estaba interesada en abordar su caso en esta investigación, por lo que le escribí comunicándole que asistiría a la Feria Internacional del Libro de Oaxaca (FILO). Fue así que acordamos reunirnos en un café de la ciudad de Oaxaca, lugar elegido por Citlalli.

La segunda entrevista realizada fue a Luna Marán, de quien sabía organizaba el Campamento Audiovisual Itinerante CAI, el cual tuvo su séptima edición en 2018 en la comunidad de San Juan Evangelista Analco, pueblo del que es originaria mi madre. Incluyo este dato porque considero es un punto clave que me permitió conocer las acciones comunicativas que se estaban realizando en la Sierra Juárez, y que en ese momento lamenté no poder participar en dicha edición del CAI, ya que hubiera sido la oportunidad para conocerla personalmente.

El procedimiento para contactarla fue similar al que realicé con Citlalli, ya que comencé a rastrear información sobre ella en plataformas digitales, al colocar su nombre en el buscador de google me arrojó 1,780,000 resultados, lo cual me daba pistas sobre la relevancia de su trabajo como cineasta comunitaria. Lo primero que hice fue escribirle por Facebook, comentándole de la investigación que estaba realizando y sobre mi interés en ver su documental *Tío Yim*, por mucho tiempo no respondió, pensé que nunca lo haría, hasta que un día me escribió contándome que la película estaría disponible de manera gratuita en Filmin Latino. Posteriormente, había planeado asistir a la final de la copa Benito Juárez, con el interés de realizar observación participante en la comunidad de Guelatao,

hasta el día 19 de marzo la agenda de la copa continuaba con normalidad, incluso el presidente Andrés Manuel López Obrador confirmaba su participación en el evento cívico por el natalicio de Benito Juárez.

El día 20 de marzo comenzó la incertidumbre respecto a si se realizaría o no la actividad debido a la situación de emergencia derivada del COVID-19; en redes sociales comenzaba a circular una carta en la que se pedía al Presidente Municipal suspendiera la actividad. Tenía mi boleto para ir a Oaxaca el día 20 de marzo, después de visitar al médico me dijo que podía ir, tomando las medidas pertinentes, llegué a Oaxaca el 21 en la madrugada, había acordado con un primo que él me llevaría Guelatao. No obstante, en las redes sociales de Agenda Guelatao, medio informativo en el que participa Luna, anunciaban que cambiaría la dinámica del torneo, por lo que le escribí a Luna para preguntarle qué pasaría, ella me comentó que los partidos se realizarían en la cancha principal, la cual tiene menor capacidad, para evitar una concentración masiva. También los planes de mi primo habían cambiado, ya no asistiría a los partidos, sino que tenía que ir por sus padres al pueblo de Analco, ya que la comunidad había decidido limitar la entrada al pueblo a partir del 23 de marzo.

Analco es un pueblo que se encuentra a treinta minutos de Guelatao, por lo que decidimos ir por sus padres y detenernos un momento en Guelatao para poder presentarme con Luna, con ella me encontré en la cabina de Agenda Guelatao, donde transmitían los partidos, fue una presentación rápida, no hablamos más de diez minutos, pero me proporcionó su número de celular y acordamos comunicarnos vía *WhatsApp*, para contarle a detalle sobre la investigación. Después de un tiempo y de intercambiar varios mensajes, pudimos realizar la entrevista en dos fases, la primera el día 19 de mayo, vía zoom y la segunda el 26 de mayo, vía telefónica.

Finalmente, el contacto con Nereyda Pérez, fue en durante el 4to. Encuentro de Comunicadoras Indígenas y Afrodescendientes realizado del 14 al 16 de noviembre de 2019 en la Ciudad de México, el cual fue organizado por la NOTIMIA (Agencia de Noticias de Mujeres Indígenas y Afrodescendientes). En dicho encuentro ambas participamos en el taller de creación audiovisual, en el que presentamos nuestras producciones audiovisuales

y también en el que elaboramos un cine minuto. En distintos momentos pudimos conversar, y encontramos muchas coincidencias, como que las dos habíamos participado en la segunda Cumbre de Comunicación Indígena del Aby yala, así como muchos nombres de conocidos que tenemos en común.

En ese espacio conocí la poesía de Nere, la cual transforma en imágenes, cuando le comenté de la investigación que llevo a cabo, se mostró interesada y finalmente pudimos acordar el momento para realizarla la entrevista, la cual se llevó a cabo en dos partes vía whatsapp, ya que la señal de internet en Tlahuitoltepec merma debido a la altura y al clima lluvioso de la temporada.

En lo que respecta a la observación participante, no fue posible realizarse en las comunidades tal como se tenía planeado. Sin embargo, con la autorización de las participantes he accedido a la información digital que ellas publican en sus redes socio digitales y a sus sitios web, aunque las tres no cuentan con dicho recurso. En este punto ha sido importante indagar a partir de tres preguntas ejes: ¿Qué dicen ellas en sus publicaciones?, ¿qué dicen sobre ellas?, y ¿qué reacciones reciben?

La indagación en redes socio digitales sirvió para comprender la manera en que interactúan dentro del circuito de la comunicación, las publicaciones que ellas realizan para difundir sus producciones así como las estrategias que implementan para la obtención de recursos, asimismo, pude participar en algunas conferencias y foros donde presentaron su trabajo, seguir las noticias que hablan de ellas y la participación de sus películas en festivales internacionales, como fue el caso del largometraje Tío Yim de Luna Marán. Cabe señalar, que las redes socio digitales fueron la principal plataforma para comunicarme con ellas, y también para tener acceso a sus trabajos comunicativos.



## **Capítulo IV. El ejercicio político de la autorrepresentación**

*Aquí no más vergüenza por la piel,  
por la lengua, por el vestido, por la danza,  
por el canto, por el tamaño, por la historia.  
Aquí el orgullo de sernos  
morenitas, chaparritas, llenitas,  
ñuu savis bonitas,  
ñuu savis valientes,  
con la frente digna  
aquí no el silencio  
aquí el grito  
aquí la digna rabia.  
Bety Cariño.*

En este apartado reconstruyo las trayectorias de vida de las tres mujeres comunicadoras comunitarias, las cuales voy tejiendo a partir de ubicar ciertos acontecimientos que han marcado su vida y la manera en que se van articulando con respecto al ejercicio de la comunicación, así como su posicionamiento como parte de una comunidad específica.

La experiencia de las tres mujeres comunicadoras comunitarias es un elemento central para hilar los procesos de configuración y reconfiguración identitarios, ya que lo que me interesa es dar cuenta de las vivencias de esta generación de comunicadoras comunitarias, por lo que, a partir de sus voces y el discurso visual de sus producciones, construyo sus trayectorias, acercándome a la subjetividad no como algo individual, sino como algo que abraza lo común.

Entiendo la experiencia de las mujeres como un proceso mediante el cual se construye la subjetividad en interacción con el mundo, tal como lo señala Teresa de Lauretis, “es al efecto de esa interacción a lo que yo llamo experiencia; y así se produce, no mediante ideas o valores externos, causas materiales, sino con el compromiso personal, subjetivo en las actividades, discursos e instituciones que dotan de importancia (valor, significado, y efecto) a los acontecimientos del mundo” (de Lauretis, 1984, p.253).

Para tejer la reflexión en torno a la autorrepresentación, me detengo a pensar en la pregunta que lanza Marcela Lagarde *¿qué quiere una mujer?*, qué quiere cada una de las mujeres desde sus acciones, sus sentires, sus discursos; ya que como menciona la autora “Yo quiero, y sé que las mujeres, en nuestros anhelos, queremos *re-conocernos* y ser *re-conocidas como seres humanas*” (Lagarde, 2012, p. 63). Por lo anterior, a lo largo de este

capítulo quiero mostrarlas desde sus narrativas, haciendo visible su postura y quehacer político desde la comunicación en aras de que se re-conozca su existencia.

Para ello propongo comprender la autorrepresentación como una táctica descolonizadora que permite hacer visibles otras formas de existencia, tomando en cuenta el planteamiento que hace Karina Ochoa (2018)<sup>44</sup> en torno a la ontología política de la dominación, como una categoría para entender las formas cómo se constituyó la existencia de las poblaciones originarias y los efectos que tuvieron en su experiencia, al nombrarlas e imponerles como única forma posible de ser la occidental.

En este sentido, a lo largo de este apartado veremos como la autorrepresentación, es una apuesta política de las poblaciones originarias para autonombrarse, para mostrar su existencia desde lo propio, generando narrativas que las coloquen como expertas de sus vidas y les permita nombrar sus procesos desde el interior.

## **Acercarse a la comunicación**

Vivir en Guelatao, Yalálag o Tlahuitoltepec, tiene sus matices, en cada región se han gestado procesos históricos, económicos y sociales que marcan ciertas similitudes y diferencias en las trayectorias de las mujeres y hombres que participan en la comunicación comunitaria. En este sentido, en este apartado reconstruyo sus trayectorias a partir de considerar como punto de inflexión las historias de las mujeres respecto a su experiencia en el ejercicio de la comunicación, para ello retomo la noción de *trayectorias tecnológicas* que propone Walys Becerril, teniendo en cuenta que éstas se conforman a partir de las experiencias previas y actuales que las mujeres establecen con las tecnologías –en el caso de esta investigación con la comunicación– es así que “dichas trayectorias atraviesan toda su historia de vida y depende de los diferentes recursos con los que cuales pudieron acceder a las tecnologías, pero también a la manera en que fueron construyendo sus relaciones en torno a éstas, según sus intereses, habilidades, aprendizajes, sentires, motivaciones u otras condicionantes” (Becerril, 2018, p. 99). Por lo que es importante ubicar el conjunto de

---

<sup>44</sup> Reflexión extraída de la sesión tres de la escuela de formación política, video disponible en: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL09P7s4TlZgT9N1ft9ZONBVEwKiux1zf9>

relaciones que han incurrido en su experiencia, así como sus procesos que las han llevado a posicionarse desde distintos lugares y espacios.

Para tejer las trayectorias de las tres mujeres comunicadoras comunitarias, retomo de Marcela Lagarde (2011) el concepto de hitos, con el cual se refiere a los marcadores, acontecimientos personales, hechos que implican un cambio en el proceso de vida de las mujeres al abrir nuevas etapas o concluir las y que de cierta forma repercute en su experiencia, en palabras de la autora, los “hitos son los días excepcionales [que] constituyen en la memoria femenina enunciada, marcadores temporales propios y son el recuerdo vital de las mujeres [...] una dimensión temporal genéricamente específica” (Lagarde, 2011, p. 49).

La manera en cómo se nombran ellas mismas, es el punto de partida para comprender, cómo el lugar desde el que se sitúan, y la forma de nombrarse se relaciona con la construcción de sus identidades, teniendo en cuenta que éstas se configuran en la interacción a partir del reconocimiento y la diferencia, ya que la identidad se logra en lo colectivo, siendo unos con los otros.

Asimismo, el contexto regional en el que se ubican representa un papel importante, en tanto que da pie a entender las trayectorias de las mujeres, a partir de situar su experiencia en el contexto donde nacieron, donde fueron criadas y donde se presentan los momentos claves de su vida, que las llevan a la comunicación. Por lo que nombrarse de un lugar específico implica reconocer los procesos identitarios que han ido configurando en relación con el territorio que habitan, es así que esto lo podemos observar en sus narraciones:

En el caso de Citlali, ella se autodefine como:

Generalmente hablo de **fotógrafa oaxaqueña**, es la etiqueta que me pongo, pero **me identifico como Yalalteca**. Sí, me identifico mucho con la comunidad de donde vengo. Precisamente el proyecto que estoy realizando con las comunidades Yalaltecas va sobre eso, que no es algo territorial, que la identidad se define precisamente entre la comunidad donde creces y como te vas perneando de las actividades que se hacen al tu alrededor, me parece que definirte como parte de un grupo específico es muy independiente del territorio y depende más de la comunidad, porque ella es la que te abraza,

porque ese es el asunto de qué tanta interacción tienes con tu comunidad (Citlali Fabián, entrevista personal, 23 de octubre de 2019).

Mientras que para Luna Marán es importante destacar su pertenencia a la comunidad de Guelatao de Juárez:

Me llamo Luna Marán, **soy originaria y ciudadana de la comunidad de Guelatao de Juárez**, es una comunidad zapoteca en la Sierra Norte del Estado de Oaxaca. **Me dedico a la formación, producción y exhibición audiovisual desde hace más de una década**, y pues me dedico como a generar procesos que puedan aprender de la comunalidad para desarrollar ya sea formación o producción o exhibición audiovisual (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

Nereyda, se sitúa como comunicadora comunitaria, haciendo énfasis en la comunalidad, como un elemento que reafirma su sentido de pertenencia a la comunidad de Tlahuitoltepec:

Mi nombre es Nereyda Pérez Vásquez, la edad que ahorita tengo es 27 años, **estudí la carrera de comunicación comunitaria desde una metodología de la comunidad**, llamada **comunalidad**, que son metodologías a favor de la comunidad. Actividad no puedo decir sólo una, estoy trabajando con varios colectivos independientes y trabajos no remunerados, pero que vamos echándole la mano a muchos colectivos de la comunidad. **Soy originaria de la comunidad de Santa María Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca**. Vivo con mi mamá y mi papá, tengo dos hermanos y una hermana, pero ya son grandes, entonces cada quien ya hizo de su vida y tienen familia. Tengo cinco sobrinos, dos cuñadas y un cuñado, somos una familia grande (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

Como se puede observar en su narración parten de enunciarse y situarse como comunicadoras pertenecientes a un contexto específico: Yalálag, Guelatao y Tlahuitoltepec, lo que de entrada tiene que ver con una postura política desde la cual se presentan, lo cual por un lado les permite reposicionar su identidad una y otra vez dentro de las relaciones de poder, donde de entrada por su condición de mujeres racializadas, ocupan una posición subordinada. Y por el otro, este posicionamiento trae consigo una forma de interpretar la vida, de relacionarse con su entorno y con la comunidad.

En las experiencias de las tres mujeres que participan en esta investigación, han compartido en su narración momentos de su infancia en los que la comunicación comienza a ser parte su camino, por ejemplo Luna Marán, quien ha vivido de cerca los procesos de

conformación de organizaciones políticas por la defensa de los recursos naturales de la Sierra Juárez, así como el surgimiento de medios comunitarios en Guelatao, acompañando a sus padres, el antropólogo Jaime Martínez Luna y María Magdalena Andrade, gestora y comunicadora comunitaria. Ha sido en estos espacios de lucha donde Luna tuvo su primer acercamiento con los medios de comunicación, la radio y la televisión, también fue el momento en el que comenzó a documentar fotográficamente desde una mirada interna a su familia y su comunidad.

Viví y crecí aquí en Guelatao con mucho privilegio, que sí había aquí talleres, coincidía que también había conciertos y lo que ocurrió de manera muy afortunada fue que cuando tenía más o menos doce años, estaba por entrar a la secundaria, -a la peor edad que puede tener uno (risas) es horrible la secundaria las hormonas y todo-, recibí un taller de fotografía a los doce años con una fotógrafa que, en paz descanse, que se llama Mariana Rosemberg y que hizo el esfuerzo titánico de estar aquí en la sierra cada vacaciones, durante cuatro años para darnos taller y enseñarnos sobre la imagen. Y pues ese taller es como muy determinante de que yo agarrara una cámara y pues empezar a construir imagen. Yo empecé mucho antes, a los nueve años como actriz infantil de una serie de televisión que se llamaba *Teleprimaria mi escuela por televisión*, que se transmitía entre el 93 y 98 en televisión oaxaqueña, creo después se transmitió en otros estados, pero era una producción de la corporación de radio y televisión y pues entonces empecé muy chiquita a los nueve años y ese tipo de experiencias sí te cambia la vida, porque pues te obliga a tener una disciplina, tu vida de niño ya deja de ser la vida de un niño normal pues tienes tareas, responsabilidades, fechas, horarios, cosas que te tienes que memorizar, esa experiencia duro casi dos años, en ese tiempo pues sí me divertí con eso y luego estuvo el taller de fotografía y entonces eso me permitió estudiar fotografía de una forma muy auténtica y muy cercana, cuando yo tenía quince años yo ya sabía que me iba a dedicar a las artes, y lo tenía clarísimo, que me iba a ir a vivir a Oaxaca sola (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

En la experiencia de Citlali, el acercamiento a la fotografía fue a través de su padre a la edad de ocho años, ya que su padre se dedicaba al revelado de rollos fotográficos, por lo que el contacto con las imágenes era algo cotidiano en la vida de Citlali. Este interés se fue despertando cada vez más, al punto que decide estudiar la licenciatura en fotografía en la Universidad Veracruzana.

Cuando yo tenía como ocho años comenzó en el negocio de la fotografía, él no es fotógrafo como tal, pero se dedicaba a trabajar con fotógrafos, a revelar, a imprimir, cuando todavía llevaban los rollos él lo hacía. Entonces ese fue el medio por el que entró la fotografía en mi vida cuando tenía 8 años y pues

fue más cotidiano viendo las fotos que llevaba la gente de su familia, de la boda, las celebraciones familiares, entonces la fotografía entró como forma de registro del día a día (Citlali Fabián, entrevista personal, 23 de octubre de 2019).

Mientras que para Nereyda, la música fue el primer contacto con actividades artísticas en el Centro de Capacitación Musical donde aprendió a tocar el violín. La relación con las actividades artísticas y culturales desarrolló en Nere una sensibilidad para expresarse a través de la música, la poesía escrita en lengua *ayuujk* y en español, y más tarde por medio de la fotografía. Además, que al formar parte de la banda musical tuvo la oportunidad de viajar para presentarse en lugares como Guadalajara.

Mi infancia la viví aquí en Tlahuitoltepec, una gran parte en la escuela de música, la mayor parte fue en la escuela de música, fue muy divertida porque éramos unos niños y niñas que jugábamos siempre pero con ese afán de aprender un poquito más, pues ya con una visión diferente. Mi papá y mi mamá me contaron que a mis hermanos no les gustó la música, o más bien no se abrieron, o no sé cuál sería la palabra, pero recuerdo mucho esas palabras y algo que me hacía feliz en la infancia era viajar mucho y hasta ahorita lo sigo disfrutando [...] Ah porque cuando yo iba al Centro de Capacitación Musical en la parte de aquí municipal yo toqué siete años el violín y sólo éramos dos niñitos y otros compañeritos que recién estaban empezando con esto de tocar los instrumentos de cuerda, pero ellos todavía no salían con la banda. Los lugares a los que nos llevaban eran fuera de Tlahui y de la ciudad del estado, fuimos a Guadalajara, algunos lugares del norte y del sur (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

En los tres testimonios los hitos de la infancia marcaron un rumbo distinto en su vida, además que fueron los inicios en la construcción de su trayectoria en el ámbito de la comunicación y en el acceso y uso de las tecnologías de la información. Estos primeros acercamientos con las herramientas comunicativas y expresiones artísticas, les proveen de experiencias que siembran las bases para resignificar los esquemas respecto a lo que se esperaba de una mujer indígena tradicional.

De este modo, se observa que son muchos los espacios y normas a los cuales tienen que resistir las mujeres, ya sea a la familia, a la pareja y a la propia comunidad, pero sobre todo resisten a lo que se espera de ellas como mujeres, como mujeres indígenas, y con lo cual no necesariamente desean cumplir. Como en el caso de Citlali, quien ha tenido que confrontar espacios institucionales y posturas estéticas que no han aceptado su propuesta

visual, por lo que la táctica que ha implementado es hacer que su obra fotográfica sea vista en el extranjero.

Yo me he chingado el lomo para tener becas y para poder irme a estudiar a otros lados y poder regresar y decir yo quiero enseñarles a los que me cerraron las puertas esto, y es precisamente en otros lugares donde he tenido mayor éxito. Donde me dicen wow estas fotografías no las habíamos visto, se ve esa conexión íntima entre tú y las personas a las que fotografiaste (Citlali Fabián, entrevista personal, 23 de octubre de 2019).

En las narrativas de las mujeres comunicadoras, aparecen acontecimientos que mueven física, espacial y simbólicamente a estas mujeres permitiéndoles subvertir y trastocar el papel homogéneo de la mujer indígena como seres pasivos, débiles, al cuidado de los otros, designadas al espacio privado. Desde la perspectiva de Marcela Lagarde, “subvertir significa trastornar, revolver, destruir [...] En cambio trastocar tiene el significado de mudar el ser o estado de una cosa dándole otro diferente al que tenía [...] Los hechos subversivos pueden ser notables, pero por sí mismos no tocan la esencia del poder, en cambio las acciones trastocadoras fundan la desestructuración de los poderes” (Lagarde, 2011, p. 812).

En este sentido, las mujeres implementan una serie de tácticas que les permitan resistir a los mandatos que se esperan que ellas cumplan, de ahí cada mujer efectúa desde sus situaciones y posiciones particulares acciones para subvertir y trastocar el orden de género. Por ejemplo, Nereyda, decidió estudiar comunicación en la universidad propia de la comunidad de Tlahuitoltepec, esta decisión marcó un rumbo distinto dentro de su historia familiar, ya que es la primera mujer con estudios universitarios lo cual de entrada genera un cambio, ya que debido a que esto por momentos tuvo que salir de la comunidad para prestar sus servicios como líder de educación comunitaria dentro del programa del Consejo Nacional para el Fomento Educativo CONAFE, lo cual le ayuda a subvertir lo que desde su posición como *mujer- hija menor -indígena*, se espera.

La secundaria también la estudié aquí [en Tlahuitoltepec] porque hay secundaria pública. También hay dos bachilleratos, ya sea bachillerato musical o bachillerato tecnológico, hay un Tecnológico y una universidad, que es donde yo me formé, es la Universidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl. [...] Primeramente cuando terminé el bachillerato estaba así como de qué quiero hacer y este me dije pero tampoco puedo entrar ya a la universidad, porque ni ahorros tenía y también los gastos que tenía



en ese entonces, y mis papás no podían apoyarme porque en ese entonces mi papá estaba cumpliendo un cargo mucho mayor que implicaba estar todos los días y como ese cargo es de un año completo me dije ¿qué voy a hacer? Entonces me postulé para el Consejo Nacional de Fomento Educativo que es el CONAFE y estuve dando el servicio de un año, me mandaron parte de la región mixe. La asignación de la beca es de tres años, entonces como la idea de CONAFE es trabajar en común, yo pensé mejor me regreso a Tlahui porque no me veía como que fuera. [...] De alguna manera ya tenía esta necesidad, no tanto de hacer cine, pero esta idea de usar los ojos o más bien de narrar alguna historia. Entonces como estaba esta universidad en el pueblo y tenía la carrera de comunicación comunitaria y la carrera de desarrollo comunal, en ese entonces ya había pasado una generación en 2012, era la primera generación, para el 2013 dije mejor me voy a la UNICEM y fui parte de la segunda generación que entró en 2013 (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

El acceso a la educación, el hecho de que haya concluido su formación universitaria como licenciada en Comunicación Comunal, le ha permitido fortalecerse y acercarse a otros espacios para adquirir otros conocimientos y experiencia que le permitan conseguir un trabajo y que éste pueda ser remunerado, porque hasta el momento sólo ha podido colaborar a manera de tequio con colectivos de la región.

Mi mamá ve lo que hago, aunque sea sin remuneración y es todo un tema, pues. Antes de participar en la película, era así de: Nere, de qué vas a trabajar, qué vas a hacer, cómo vas a obtener dinero y hasta ahorita eso me preocupa. Pero sí tengo el apoyo de mi papá y mi mamá, los dos están en la disposición, quizá no lo económico pero sí en lo moral me dicen: “échale ganas, proyecta, investiga, busca”, luego me preguntan si estoy pensando en hacer un video más grande, porque casi siempre ven un cine minuto (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

El testimonio de Nereyda permite observar cómo, a pesar de contar con una formación universitaria, no cuenta con un trabajo remunerado que le permita tener una autonomía económica. De esta manera, la cuestión económica es un obstáculo que frena su labor comunicativa la cual está enmarcada en sesgos desiguales y misóginos, en cuanto a la posibilidad que tienen las mujeres comunicadoras para incorporarse al campo laboral de la comunicación, la cual merma debido a la posición social que tiene Nere como comunicadora comunitaria, ya que ésta es atravesada también por la interrelación de una serie de elementos que la colocan en desventaja, el no contar aún con su título universitario por los largos trámites que implica, su condición de mujer indígena, su origen geográfico, son

factores que dentro de las normas sociales establecidas le restan poder. Para resistir a estas desigualdades, Nere se sostiene de los vínculos familiares, principalmente de su madre, quien la alienta a continuar creando y la inspira para seguir adelante:

Mi mamá es la que más dice sigue escribiendo y también me da sugerencias: escribe de tu abuelo, como mi abuelito ya está grande ya tiene 85 años, mi mamá es la que me dice: escribe de tu abuelito tal vez no una canción, pero un poema sáquele fotos, inspírate en esto o en aquello. Entonces sí hay un respaldo de que me dedique a esto, aunque no sea remunerado, como te decía, pero sí está ese apoyo y pues pienso que en algún momento mis imágenes serán útiles. (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

En la historia de Luna, la relación con la comunicación desde una perspectiva comunitaria ha sido en la práctica, el estar en contacto con mujeres y hombres que han generado procesos de comunicación encaminados a que las voces de los pueblos sean escuchadas, a narrar desde dentro los acontecimientos y problemáticas que se presentan, entendiendo que la comunicación forma parte de la vida. Es así que la experiencia de Luna con la comunicación y el arte desde la infancia sembró en ella el interés en la imagen, ya que encontró en ella una forma para expresarse y se convirtió en un punto detonante para que años más tarde decidiera profesionalizarse y estudiar la licenciatura en artes audiovisuales, decisión que la llevó a mudarse a la ciudad de Guadalajara para ingresar a la Universidad Autónoma de Guadalajara.

Tuve la fortuna de que me becaran en un taller que se llama *mirada biónica*, un taller que también es uno de los antecedentes del CAI. *Mirada biónica* fue un taller que se dio entre el 2004 y 2006 que era en la ciudad de Oaxaca, con maestros que venían de otros lados, de la Universidad de la Tierra lo coordinaban Bruno Varela e Isabel Rojas, y fue un espacio pues muy lúdico para aprender a hacer cine o como ellos le llamaban experimentación audiovisual, fueron muy buenos maestros porque me impulsaron mucho para seguir mi labor, entonces empecé a buscar becas para hacer video, estuve trabajando haciendo ya video institucional para organizaciones sociales y después de eso yo ya sabía que lo quería estudiar audiovisual y terminé estudiando en Guadalajara, que es la escuela pública, en donde solo pagaba 120 pesos al semestre, lo cual es casi nada para tener la infraestructura que teníamos y pues estuve trabajando durante toda la carrera porque mis papas no me pagaban la carrera, lo cual obviamente era súper complicado porque la carrera de cine de tratan de exprimir al cien por ciento. (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

Las experiencias de Citlali, Luna y de Nereyda, permiten comprender cómo la incorporación de las mujeres en las universidades y en el ejercicio de la comunicación, las traslada al espacio público, desde el cual van generando otras formas de asumirse como mujeres dentro y fuera de la comunidad ya que a partir de posicionarse como mujeres comunicadoras, cambia su mirada sobre sí mismas, sobre las relaciones de poder que se gestan en el circuito de la comunicación y también de las desigualdades sociales y de género que viven en su día a día.

Tuve la fortuna de que me dieran la beca Guadalupe Musalem, no me la habían dado pero afortunadamente una chava declinó la beca y me tocó, como segundo lugar digamos. Eso fue de las mejores cosas que me pasaron porque yo tampoco tenía dinero para estudiar en Oaxaca. Ser becaria implicaba tener una formación feminista, tener una noción de tu cuerpo, de tu autoestima, de tus derechos, de tu sexualidad, eso me dio como muchas herramientas para entender el universo en el que me movía, mucha fuerza. (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

En este sentido, uno de los recursos importantes que contribuye a la construcción de las trayectorias comunicativas de las mujeres es el acceso a espacios que les permitan poner en práctica sus conocimientos, como hemos señalado en el caso de Luna Marán, su trayectoria comenzó a construirse desde los nueve años en la práctica, en la participación constante y directa. Mientras que, en el caso de Nere, los acercamientos más directos con la producción desde una perspectiva básica, los tuvo en la universidad. Sin embargo, fue hasta su participación en la película *Sanctorum*, en la que participó como enlace con la comunidad, en la investigación y debutó como protagonista, que tuvo un acercamiento de manera directa con la realización audiovisual, ya que ahí pudo adquirir otros conocimientos que fortalecieron su formación y le aportaron experiencia.

Yo no conocía muchos lenguajes visuales la verdad, y tampoco como está parte de los planos, lo había visto yo en la UNICEM pero el trabajo siempre fue de grabar un audio hacer un video, un cineminuto o a lo mucho que llegábamos era a hacer un cortometraje de *stop motion*, o ya como alguien ahí dando una entrevista. Pero ya con esto de la película sí fue como acercarme al lenguaje cinematográfico, conocer el rol de cada persona, ahí me di cuenta que cada quien tiene su trabajo puntual, no es como en la escuela que todo mundo hacía video, todos hacían audio, también me di cuenta que eso requiere organización hasta quienes traían la cafetería, que también ellos también eran parte del equipo, había un compañero que sólo se dedicaba a ver qué tipo de comida se iba a hacer para la mañana la tarde y

la noche. Entonces ese tipo de organización y el lenguaje, creo que aprendí más lenguajes y aprendí también la forma de mirar la cámara y la forma de hablarle al que nos estaba hablando y qué tipo de movimiento era aceptable y no aceptable y también hasta eso gritar y conocer los tonos más bajitos, entonces creo que fue eso, conocer otros lenguajes y la organización que conlleva este tipo de trabajo. (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

Como se ha observado, estas mujeres encuentran en la profesionalización el camino para articular su quehacer comunicativo a través del cine, la poesía y la fotografía. El que adquieran herramientas y conocimientos especializados le brinda la posibilidad de moverse de posición. De esta manera, la trayectoria comunicativa que van trazando permite apreciar el sentido que adquiere el apoyo social y la formación, como dos aspectos importantes para que puedan desarrollarse personal y profesionalmente, por lo que en sus biografías aparecen situaciones que les han permitido incursionar y mantenerse en el ámbito de la comunicación, de una u otra forma han contado con el apoyo de su familia, han podido formarse profesionalmente en alguna área de la comunicación y también han podido ser beneficiarias de becas que les ayudan a continuar con sus estudios o continuar en la producción.

## **Lo personal es político**

La trayectoria comunicativa que las tres mujeres han construido, no ha surgido de manera individual y espontánea, sino que es resultado de un proceso histórico amplio que otra generación de mujeres y hombres comenzó; de ahí que sus experiencias se van tejiendo en relación con los deseos y aspiraciones que las antecedieron, mostrando así que la identidad de cada persona se construye en colectivo a partir de la multiplicidad de historias de las mujeres y hombres que nos rodean.

Los relatos de Citlali, Nereyda y de Luna, dejan ver cómo los deseos y problemas personales son políticos, en tanto que en las experiencias de las mujeres conectan puntos en común, derivados de la estructura de género. Lo común, en un sentido performativo como lo aborda Guiomar Rovira, “no existe previamente a su actualización. Lo común es la confianza que aparece porque podemos hacerla venir, darle condiciones, y que nos dé fuerza para crear y actuar” (Rovira, 2014, p.301).

En este sentido, lo común es la vía para construir lo que Raquel Gutiérrez nombra: una política en femenino, que entendida como un lenguaje, “significa pensarlo como un conjunto articulado de deseos y anhelos compartidos, de compromisos y prácticas colectivas que permiten a hombres y mujeres expresar lo que sentimos y pensamos, brindándonos la posibilidad de *esperanzar*” (Gutiérrez, 2017, p. 72).

En la narración de las mujeres, se puede observar como a partir de esos anhelos y deseos compartidos por otras mujeres de generaciones anteriores a ellas, son los que de cierta forma las inspiran y colocan ante ellas otros imaginarios respecto a la vida de las mujeres. Asimismo, estas mujeres van tejido lazos de sororidad con otras mujeres para que ellas puedan transitar por el camino andado y poder acceder a los espacios que desearon y desde ahí construir otras oportunidades para las mujeres. De tal manera, que lo común se manifiesta representa el eje articulador para la construcción de la vida comunitaria.

Yo veía muchas mujeres como yo, de mí misma edad o más jóvenes, que tenían mucha fuerza. Eran chavas súper guerreras, súper fuertes; esas chavas me inspiraron mucho. Entonces no es que yo haya decidido hablar o hacer películas de mujeres simplemente de manera orgánica, por ejemplo mi película *Me parezco tanto a ti*, es un retrato de tres generaciones de mujeres en Guelatao y de cómo viven su sexualidad y su experiencia de ser mujer. Ese documental surge de una curiosidad auténtica de decir yo quiero saber cómo mi abuela veía las cosas, entonces tenía que buscarlo en otras señoras del pueblo, para conocer cómo había sido su experiencia y entender cómo lo estaba viviendo una generación más abajo que la mía y pues sí fue una lección de vida. Fue entender que todo lo que yo soy es gracias a que mis abuelas soñaron que yo tuviera ciertas libertades, eso cambió mi forma de pensar, al entender que las abuelas hicieron lo que estuvo a su alcance para que nosotras hiciéramos lo que ellas hubieran deseado, porque ellas hubieran querido estudiar, hubieran querido ser muchas otras cosas, porque como lo dice doña Lucila, que en paz descansa, “yo quería ser Benito Juárez” de hecho la gran diferencia entre doña Lucila y Benito Juárez es que ella era mujer, porque ella llegó a ser sirvienta a una casa y su patrona no la dejó estudiar y Benito Juárez llegó con un sacerdote y lo enseñó a leer y a escribir. Las ganas son las mismas, el interés es el mismo, el problema son las inequidades. Por ejemplo, mi abuela de parte de mi mamá es analfabeta, mi mamá sí logró estudiar la licenciatura, pero no la terminó, yo ya logré terminar la licenciatura. Entonces es entender eso, que los cambios en la vida de las mujeres son cambios generacionales, son procesos largos pero que también los estamos viviendo todas (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

En los testimonios podemos observar cómo se van hilando las experiencias a partir de lo común, cuyo eje es mejorar la vida de las nuevas generaciones, que ellas puedan ejercer los derechos negados para las anteriores. Asimismo, la conexión otras mujeres es un punto clave desde el cual construyen y confrontan la representación sobre sí mismas, es decir, en la interacción con otras experiencias se manifiestan una serie de contrastes que contribuyen a la construcción de la identidad mediante de un ejercicio de autoafirmación y autoconocimiento que permiten reconocernos y diferenciarnos con el otro.

La verdad las mujeres hacemos mucho, somos tan sabias, somos mujeres sabias, fregonas y chingonas. Hablando por ejemplo de las medicinas tradicionales, ya sea en alguna u otra herramienta de trabajo, pero sí tenemos mucha sabiduría y conocimiento de mucha visualización, pienso en mi mamá y otras mujeres que de alguna manera han hecho mucho. Por ejemplo yo miro a mi mamá y a otras señoras mayores y jóvenes, también como de treinta más años y algunas de menor edad, pero la mayoría de mujeres que visualizo son de treinta y más, porque ya son conscientes o están muy metidas en visualizar primero, no de hablar primero, sino de visualizar las cosas como van a ser o como posiblemente serán y después de mirarlas y observarlas y de alguna manera se materializa, lo hacen. Como lo que habla Zenaida Pérez o Yasnaya primero está en el ver, observar y trabajar y así desenvuelve todo esto y eso es el trabajo que hemos hecho como mujeres. De alguna manera aportamos a los conocimientos ya existentes para dimensionarlo y cuestionarlo, creo que ahí nuestra aportación como mujeres, el seguir preguntándonos y cuestionándonos yo creo que es así, por ejemplo, los libros de las compañeras como Carolina, que también es de Tlahui y escribe mucho sobre el trabajo de la mujer, el hacer de la mujer, es antropóloga, y escribe mucho sobre su experiencia compartió mucho de su experiencia en la radio, y el año pasado publicó un libro que se llama *Ser mujeres y hombres desde la filosofía ayuuik*, a ella la imagino primero visualizando, entonces pienso yo que así se va a haciendo la aportación de la mujer, así pienso que se da de alguna manera y trato de hacerlo (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

A partir del contacto con las experiencias de otras mujeres es que van formando nuevos imaginarios, que les permiten tener otros referentes para plantearse y posicionarse de otra manera, lo que implica un proceso de subjetivación política (Ranciére, 1996) a través del cual se desidentifican de los lugares asignados y los cuestionan; para el autor, la acción de desidentificación es poética, en tanto que distorsiona el significado de los referentes existentes y abre la posibilidad de resignificarlos.

Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte (Ranciére, 1996, p. 53).

De esta manera, las mujeres comunicadoras indígenas se vuelven identificables a partir de su nuevo lugar de enunciación.

Los proyectos que estoy planeando hacia adelante tienen que ver con dignificar un poco el cómo las mujeres serranas puedan vivir su sexualidad plenamente, creo que hay como una idea de que las mujeres indígenas no tenemos orgasmos, eso es como un tabú y algo totalmente falso; pues si siento que a mí me importa como mujer que mi sexualidad está siendo representada, mi disfrute está representado y no es otra película de donde otra mujer pobre indígena que recibe violencia, porque no es que no existe eso, pero es importante nombrar como hay mujeres que aquí en la sierra, todos los días llevan su sexualidad y se enfrentan a todo lo que les toca enfrentarse y tienen que hacer sus servicios comunitarios y tienen que pues llevar la vida, pero que la sexualidad no es algo que este desligado ni de la vida, ni de la política, ni de la organización, está cruzado, es transversal y la siguiente película que estoy preparando, que es mi primera película como directora de ficción, va por ahí más o menos, estamos en una etapa de desarrollo (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

En el testimonio de Luna, se muestra como la creación comunicativa es un espacio político para las mujeres, ya que moviliza la subjetivación, entendiéndola como “la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciarlos que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de experiencia” (Ranciére, 1996, p. 52). De este modo, las significaciones y posicionamientos que elaboran a partir de sus emociones, contextos, trayectorias son el eje para articular la representación sobre sí mismas, y es a través de ella que se resignifican su identidad.

No obstante, como lo ha estudiado Aura Cumes las mujeres indígenas que ingresan a la escuela tienden a modificar sus intereses e imaginarios, sin embargo hay que tener presente que en estos espacios se sigue reproduciendo un orden patriarcal, que de cierta manera se busca mantener el rol tradicional tanto de las mujeres como de los hombres; de ahí que señala: “las jóvenes conviven en un medio en el que la globalización hace llegar imaginarios, símbolos y mensajes del consumo cultural hegemónico sexista. Por si fuera poco, también se encuentran con mecanismos de presión social, cultural y religiosos en sus

familias y en los espacios en los que viven. En medio de todo esto, estas mujeres elaboras su vida sorteando fronteras” (Cumes, 2016, 174).

Escuchando a Cande Palma el primer día, del foro de Cineastas Indígenas del Festival de Morelia, me calló el veinte y dije claro es que esta de la chingada, está de la chingada, estar esforzándonos y de pronto que te pongan a hablar enfrente y que se pongan a preguntarte ¿cómo te han violentado estructuralmente? como para decir sí, me han discriminado, me han sacado de restaurantes, me han discriminado por ser lesbiana. Es una revictimización y aunque digan en mucho sentidos nosotras investigamos el tema, pues no deja de ser un espacio de revictimización, pues. Entonces, nosotras lo platicábamos es muy fuerte darse cuenta que ese es el primer evento de mujeres indígenas hablando en la historia, estuvimos platicando y llegamos a la conclusión del segundo día lanzar la pregunta de qué que les tocaba hacer a todos los cineastas no indígenas para equilibrar la brecha de inequidad histórica, no. Pues ahí las respuestas fueron muy variadas, esas respuestas dicen mucho del lugar en el que estamos en la historia, pues, respuestas como de “ah y por qué no llevan ustedes sus películas a sus pueblos” cosa que hemos hecho desde hace que empezamos no, y nosotras pues dime algo que no hayamos empezado, “ah por qué no haces tus propios procesos de formación” es así de perdón, lo venimos haciendo desde hace nueve años, procesos de formación del cine indígena es más largo unos treinta años y este “oye porque no hacen un festival de cine indígena” no está entendiendo nada, la pregunta es qué están haciendo ustedes para eliminar sus privilegios y entonces generar espacios de equidad y entonces es una pregunta abstracta para la gente. [...] (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

En la experiencia que relata Luna, se puede observar cómo se desidentifica del lugar en el que quieren mostrar el trabajo de las cineastas indígenas, por lo que estratégicamente se descoloca para interpelar desde su posicionamiento la identidad asignada como mujeres indígenas. De esta manera, desde un lugar de enunciación político diferente, se muestra integra, fuerte, no cayendo en la revictimización planteada, sino situándose como mujer indígena creadora que desde su trinchera propone otras formas de pensar y hacer cine, que rompe con el estereotipo de la mujer indígena visibilizada desde la marginación al resignificar esa identidad asignada y presentarse desde otro campo de juego, como una forma estratégica de transitar en las fronteras de las identidades.

En las experiencias de las tres mujeres es evidente como esa desidentificación ha comenzado con otra generación, de manera que se va formulando como un proceso colectivo en el que participan otras mujeres, lo que desde el feminismo descolonial



contribuye a desmontar prácticas y discursos que contribuyen y que conforman la colonialidad del saber, incluso en los espacios del discurso crítico, desde los cuales se constituyen poderes y subordinaciones legitimadas (Millán, 2014, p. 9)

A partir de lo anterior, se muestra como las historias individuales se configuran en lo común, es decir, nosotras no somos solas, sino que formamos parte de las luchas que otras mujeres han gestado desde sus trincheras. Por ello la pregunta de Marcela Lagarde ¿qué quiere una mujer? es una interrogante que atraviesa la experiencia de las mujeres, en plural, en tanto que supone los anhelos más íntimos, los sueños que se pudieron realizar y aquellos no lograron concretarse, y es aquí donde se establece una relación generacional que conecta con los deseos de aquellas mujeres que abrieron camino para que otras mujeres accediéramos a ellos. En este sentido, lo que buscan las mujeres comunicadoras comunitarias es dignificar la imagen de las mujeres indígenas, mostrando las multiplicidades de experiencias que articulan y configuran sus identidades.

### **Amor a lo propio y a una misma**

En los tres casos presentados, las mujeres encuentran en la comunicación una forma de reconocerse como sujetas activas en la sociedad al ser creadoras de poesía, al escribir guiones y ser capaces de dirigir equipos de producción audiovisual, para narrar las historias que las inquietan y las problemáticas que se presentan en el día a día en su comunidad de origen; al tomar una cámara y documentar los elementos que aportan significado a su cultura. A partir de estas acciones valoran su labor, sus raíces y con ello el amor a lo propio y a sí mismas. Dentro de la filosofía de la comunalidad, se apuesta a la revaloración de lo propio, lo que de acuerdo con Jaime Martínez Luna “significa el reconocimiento de lo que tenemos, de lo que somos, pensamos y soñamos; entender la realidad que vivimos” (Martínez, 2010, p. 124).

El reconocimiento que hacen las tres mujeres comunicadoras como pertenecientes a una cultura indígena, tal como expresan en la manera que se definen a sí mismas, funciona como un vínculo, que les permite valorar su existencia en un contexto donde la discriminación y el racismo son una práctica cotidiana, que ha permeado en los imaginarios

sociales sobre los otros, refiriéndose a los indígenas, negros, mujeres, etc., generando maneras despectivas para definirlos y representarlos a partir de una mirada homogénea, que no reconoce la pluridiversidad de las realidades de la población indígena. En este sentido, estas representaciones aunadas a las desigualdades sociales pueden ocasionar un sentimiento de preocupación o frustración por no tener empleo, como lo comenta Nereyda al sentir que su trabajo no es valorado:

Me he preocupado, porque hoy me di cuenta que ni siquiera mi trabajo con *ArteVisual Nere*, es pagado como se debe. Hoy las sesiones de fotos van más de \$5,000.00 con 30 fotos. Esto para recuperar capital y todo lo que se hizo. Recibí una recomendación enorme de mí maestro, qué triste mi caso, porque mi tequio con los colectivos va más allá de la cantidad de fotos. Lo siento debemos ser justos. “Eres artista Nere y gran talentosa. ¡Valora tu ser y tu creatividad!” Ciertamente mis clases son caras y necesito seguir estudiando (Nereyda Pérez, estado de whatsapp, 20 octubre 2020).

Sin embargo, el hecho de fotografiar, grabar, escribir poesía es una forma de expresar lo que sienten, y también es una forma de valorar sus actividades, aceptarse y buscar el desarrollo personal y comunitario a través del ejercicio de la comunicación se puede, en palabras de Juan José García Ortiz, “construir el amor a lo propio de la comunidad, una forma de sentirnos orgullosos de dónde nacimos y de lo que podemos compartir al mundo” (en Marán, 2020).

Las mujeres comunicadoras encuentran en sus experiencias situaciones en las que se han podido sentirse entusiasmadas, satisfechas y plenas al ejercer la comunicación en distintas áreas, lo cual permite que la percepción sobre sí mismas sea positiva.

Pues actuando como que me sentí, muy chingona [risas]. Sí llegaba a participar en obras de actuación pero ya para una película no me lo imaginaba tan así. Durante el rodaje me sentí cómoda, porque yo tenía más bien como que actuar natural, a mí no me dieron el guión, pero conocía parte de las frases, porque el director luego me decía: Nere vas a decir esta parte, por ejemplo: yo siempre te cuidaré hijo donde quiera que estés, es un ejemplo y yo lo traducía al mixe, pero sin haberlo escrito, era una manera muy espontánea y de momento yo lo sentí muy cómodo y creo que de mucha experiencia de muchas personas, porque no éramos poquitas éramos bastantes personas, que no habíamos hecho algo de tan gran magnitud. Fue una experiencia de muchos aprendizajes, creo que me ayudó a reafirmar que la lengua ayuujk es muy importante (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

En el testimonio de Nere se puede notar como, el participar en actividades que de una u otras forma las vincula a la comunicación, les provee de experiencias que van transformando su ver el mundo, en tanto que les aporta la posibilidad de socializar dentro del circuito de la comunicación, además que comienzan a tener visibilidad, por ejemplo, comienzan a incorporar la idea de que pueden participar en festivales de cine, alimentar su red de contactos, recibir remuneración por su trabajo, obtener recursos para desarrollar sus proyectos, recibir premios por su trabajo, participar en entrevistas, así como otros conocimientos que les permiten fortalecer sus habilidades.

Yo me metí a hacer mi trabajo de servicio social con Luna, y yo creo que eso se dio a través de las redes, porque las redes nos acercan a otros trabajos posibles, ella y sus compañeros difunden los trabajos que van haciendo con su comunidad y la organización, la forma de hacer cine y conocer también mediante la comunicación virtual esos espacios y posibilita tener ganas de conocerlas físicamente, eso de alguna manera nos relaciona y hace que tengamos más redes personales. Entonces, con Luna llegué en 2017, cuando empecé a hacer mi residencia, y pues primero empecé en la proyección, porque Agenda Guelatao tiene varios espacios y yo me metí en Cine, en Cine Too, en la proyección de películas, porque tenía muchas ganas de hacer video y me fui con esa pinta no, de hacer video, pero la realidad es que era otra cosa ahí, porque eran cuatro personas que estaban todos los días en los diferentes espacios y cada quien trataba de hacer una u otra cosa, pero no rendía el tiempo, entonces participé en las proyecciones de las películas y ahí sí nos turnábamos los días y el tiempo también, porque había proyecciones de seis a siete y media de la noche, dependiendo de la duración de la película, para los niños de la primaria, y para la secundaria y para el bachillerato, no nada más secundaria, y luego ya la otra hora era para adultos, entonces ahí teníamos que hacer, los que dábamos servicio teníamos que proyectar las películas. Además participé haciendo fotografía y pequeñas cápsulas de video para la plataforma de agenda Guelatao, y también cuando se presentó lo de la copa Benito Juárez participamos, pues como eso es nada más una vez al año y se hace durante todo el mes de marzo, cada fin de semana del mes de marzo trabajamos en la grabación de los videos, para sacar un pequeño cortometraje o posiblemente un video que estaba planeando Luna, no sé qué va a pasar después con esos videos, pero esa era la idea que teníamos ahí y participé ahí como camarógrafa en ese espacio que me dio Luna, así mi participación fue con video, proyecciones y fotografía, eso fue lo que a mí me asignaron hacer durante mi estadía en Cine Too (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

Es a partir de la apropiación de los medios de comunicación como una herramienta que les permite expresarse a través de distintos lenguajes, que las mujeres comunicadoras

comunitarias trastocan algunas ideas establecidas respecto a lo que se esperaría de ellas, ya que el ejercer la labor comunicativa logran, entre otras cosas, moverse socialmente, salir de su comunidad, del estado, del país, conocer y conectar con otras experiencias y personas. De esta manera, se puede decir, que el colocarse como mujeres cineastas, poetas, fotógrafas, les permite reafirmar su biografía y seguir en busca de otras oportunidades que les permitan superarse personal y profesionalmente al ver en su actividad una forma de construirse y definirse como mujeres indígenas.

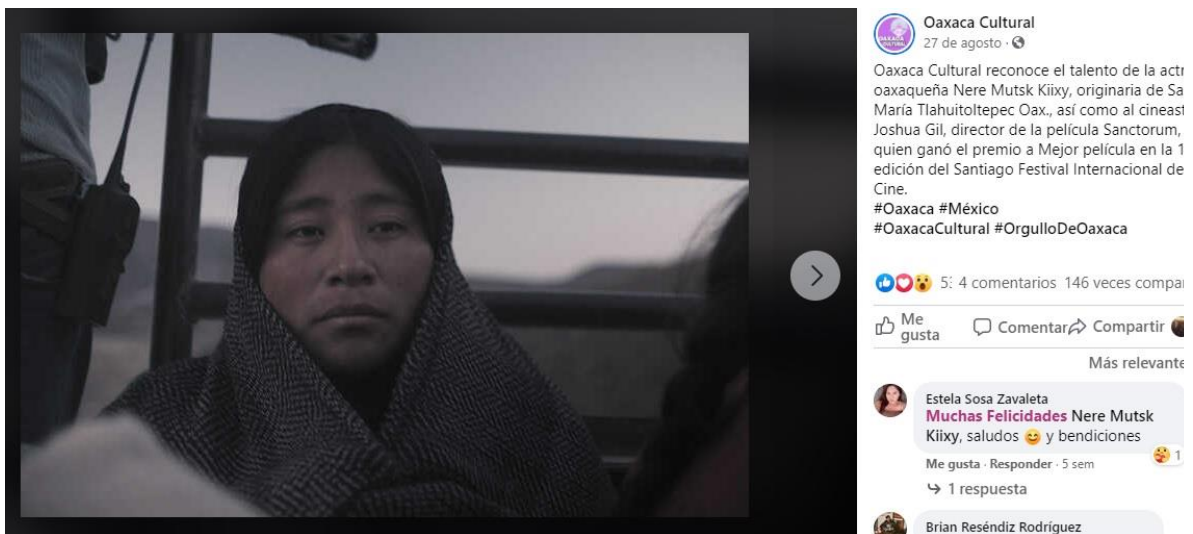
Margarita Dalton (2010), ha trabajado desde la perspectiva antropológica el tema del amor propio, entre los indicadores del amor propio que ubica entre los habitantes del Istmo de Tehuantepec Oaxaca, refiriéndose sobre todo a las mujeres, señala que éste se expresa a partir de la seguridad y confianza en lo que se hacen, en la visibilidad, y libertad que adquieren en la toma de decisiones.

[...] Por su significado histórico, *amor propio* que es orgullo, autovaloración, dignidad, honor, ética y, por supuesto también autoestima. *Lo que digo que soy y cómo me siento siendo esto. Amor propio*, como metáfora del lenguaje, puede considerarse como alta o baja autoestima; en realidad es tener o no tener amor propio. El *amor propio* termina siendo una actitud personal de afirmación frente a los demás, una aprobación de sí misma o sí mismo (Dalton, 2010, p. 130).

En el caso de las mujeres comunicadoras, encontramos que el dedicarse a la comunicación, actividad que ellas eligieron, les permite reconocer la importancia que para ellas tiene desempeñarla, lo cual a su vez les brinda visibilidad y con ello reconocer que su actividad aporta y ayuda socialmente, asimismo, es un espacio donde pueden manifestar sus propias decisiones, no sólo en el aspecto laboral, sino también tomar decisiones personales. Por ejemplo, en el testimonio de Luna se observan estos tres elementos en su narración:

En los últimos diez años, me he dedicado únicamente a desarrollar mis proyectos, que son muchos, el digamos más antiguo y más grande en muchos sentidos es el Campamento Audiovisual Itinerante que es un evento de formación, encuentro y producción audiovisual que durante tres semanas. [...] Creo que no sirve de nada hacer películas que nadie ve, no sirve de nada mostrar películas si nosotros no estamos haciendo nuestras propias películas, o no sirve de nada estar produciendo y haciendo películas, si nosotros no ayudamos a formar nuevas generaciones de cineastas que puedan construir su propia mirada. Entonces como que siempre lo he visto como un ciclo pues, sí un ciclo de vida y el

campamento surgió no fue solamente mi idea, había un colectivo desde hace diez años con el que estábamos tratando de hacer cortos, y a la idea de hacer cortos se mezcló la idea de hacer un campamento y se sumó la idea de que también se exhibieran películas y que también hubiera una *master class* y terminó siendo un híbrido. Estamos en la red nacional de festivales, pero no es un festival como tal, sino es un campamento, es un espacio formativo principalmente y surgió en espacios colectivos donde se creía necesario construir otros espacios de formación, sobre todo pensando en pueblos indígenas, pues pensando que el cine es un espacio elitescos de sobre manera, pensando en que personas como yo estemos haciendo cine, pues somos una aguja en un pajar, es muy difícil acceder a estar ahí. Lo pensaba hace diez años y lo sigo pensando hoy con mucha mayor fuerza y que por eso era importante hacer procesos de formación, para que las personas que no tuvieran acceso por su condición socioeconómica o cultural, pudieran tener acceso a una formación privilegiada de producción cinematográfica. A diez años yo creo que si lo hemos logrado yo creo que hay jóvenes que entraron al taller Campamento Audiovisual Itinerante, que les permitió generar una red de contactos, que les ha permitido desarrollarse en esa área y que siguen siendo pues particularidades o ejemplos pocos, porque es difícil acceder a ese universo (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).



19 Captura de pantalla perfil de Facebook de Nereyda Pérez, publicación compartida sobre la nota que realiza Oaxaca Cultural respecto a su participación en Sanctorum.

Asimismo, un espacio desde el cual se puede apreciar el reconocimiento que va teniendo su trabajo es desde las redes sociales, en el caso de Nere su participación como protagonista en la película Sanctorum es un punto en su trayectoria de vida y comunicativa que le permite fortalecer su seguridad y confianza en sí misma, al atreverse a debutar como actriz. Además, esta participación le ha permitido asistir al festival de Morelia, participar en foros

nacionales e internacionales de manera virtual y que su imagen aparezca en algunos portales de noticias culturales, lo cual da visibilidad a su trabajo.

De la misma forma la autora señala que otro elemento que fortalece el sentimiento de amor hacia uno mismo, es la exaltación y valoración de las raíces y tradiciones (Dalton, 2010), en el caso de Citlali expresa lo siguiente:

Para mí es importante hablar de la identidad, porque en mi experiencia personal yo he sido cuestionada, algunas veces porque me denomino y me identifico como yalalteca, si yo no nací en Yalálag, donde nacieron mis papás y mis abuelos, nací en la ciudad. Pero esta conexión entre ser hija de migrantes Yalaltecos la comparto con toda una generación de amigos y de primos, y como dice mi prima Adriana Solís, sí, al crecer en la ciudad sufrimos de blanqueamiento, pero eso no merma nuestro posicionamiento como mujer yalalteca en mi caso. Y bueno esto es precisamente el resultado de influencia de mis padres, que desde pequeña me han enseñado de donde soy y de dónde vengo (Citlali Fabián, entrevista personal, 23 de octubre de 2019).



20 Citlali Fabián durante su presentación en National Geographic Society.

Una de las formas de hacer visible la exaltación del origen es a través de la vestimenta, en el caso de las mujeres yalaltecas esta es una parte importante de su identidad, por lo que como se puede observar, en el foto-bordado que presentado anteriormente de Citlali Fabian, es común que las niñas desde pequeñas vistán el traje típico, además que participan

en las celebraciones sociales y religiosas, esto no solo si viven en la comunidad, ya que estas prácticas traspasan fronteras.

El amor a lo propio y una misma, expresado a través de la pasión por sus raíces, les permite trastocar ciertos imaginarios sobre lo que debe ser una mujer indígena desde las construcciones tradicionales que las representan como pasivas, sumisas, violentadas. Es así que a través de la práctica comunicativa representan el orgullo que sienten por pertenecer a su cultura, a la vez que buscan mantenerla a través de recuperar las voces de su familia, de su comunidad, de lo propio, para de esta manera situar su pasado en el presente, no como una verdad absoluta, sino como una narrativa propia expresada a través de nuevos lenguajes estéticos, los cuales también enuncian su postura política respecto a la desvalorización y descalificación de su cultura, creando así otras alternativas para visibilizar su pensamiento y formas de entender la vida.

## **Comunicar desde la comunidad**

A lo largo de otros apartados he planteado la articulación de la comunicación en clave comunitaria, por lo que, para comprender los usos y apropiaciones que las tres mujeres comunicadoras comunitarias ha sido importante indagar sobre los imaginarios que las mujeres tienen respecto a la comunicación, para comprender la manera en que realizan la actividad de comunicadoras dentro y fuera de sus comunidades.

Para comenzar, es importante explicar las nociones que tienen las mujeres que participan en la investigación, sobre la manera en que entienden la comunicación. Entre los señalamientos que hacen, existen una serie de coincidencias acerca de pensar la comunicación como algo propio de la especie humana, que surge de la necesidad de interactuar, es así que consideran que la existencia del ser humano no se podría explicar sin la comunicación. La relevancia que cobra la palabra como elemento principal que les permite comunicarse en la vida cotidiana, así como la apropiación de herramientas tecnológicas para realizar producciones comunicativas, son los argumentos que sustentan la percepción que tienen las mujeres sobre la comunicación.

El medio de comunicación es la palabra ahora sí claramente con la lengua materna. La palabra es la que usamos todos los días, es el medio para dirigirme a las personas, para vincularme y relacionarme con el territorio, como herramienta son las fotografías y el vídeo, esas me ayudan [Mis poemas los hago] en lengua materna, ya sea pensándolos, diciéndolos, es que no sé por qué se me vienen mucho las ideas en ayuujk, aunque las escribo en español siempre las pienso primero en ayuujk, siento que fluye más la idea en ayuujk y ya luego medio la traduzco, porque no es una traducción tal cual sino más o menos, a lo que puede decirse o se supone que quiere decir (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

Nereyda sitúa la palabra como el medio para comunicarse cotidianamente, sobre todo la palabra en lengua *ayuujk*, lo que remite a la tradición oral de los pueblos, la cual combina con herramientas como la fotografía y el video para expresar sus ideas, y manifestarlas en espacios mediáticos como *Facebook*, *instagram*, y estados de *WhastApp* donde comparte sus poemas y también las fotografías que realiza respecto a las tradiciones de su comunidad.

La oralidad, como lo ha explicado Jaime Martínez Luna (2010, 2004), es la fuente primaria de la comunicación, ya que es la vía a través del cual se reproducen los principios que componen la vida comunitaria. En este sentido, la radio ha representado un papel importante como medio de comunicación, por lo que es relevante que tanto en Guelatao como en Tlahuitoltepec, existan desde hace más una década Estéreo Comunal y Radio Jenpöj, lo cual habla de la necesidad de perpetuar los saberes y mensajes de los pueblos, a través de su reproducción mediante la memoria oral y también da cuenta que la comunicación como un derecho implica, como lo ha señalado Luis Ramiro Beltrán (2007), gozar de los recursos de comunicación en aras de satisfacer las necesidades de la población.

[...] La oralidad supone acercamiento y un profundo grado de intimidad. También una comunicación que hace historia, es decir, hace profundos los conceptos del uno frente al otro. La oralidad es relación directa, contacto, por lo mismo persuasión y memoria. Todos guardamos lo que el otro nos dice. Lo atesoramos como documento no escrito que, incluso, adquiere mayor valor porque no está escrito, porque es “palabra de hombres”, reza la cotidianidad. [...] La oralidad es de igual forma un modelo de reproducción de la vida, es también una civilización, como lo son ahora la radio y la televisión (Martínez en Nava, 2018, p. 228).



Al ser la oralidad la principal dimensión de intercambios comunicativos dentro de las comunidades indígenas, es necesario indagar sobre la manera en que las mujeres comunicadoras, se han apropiado de las tecnologías de la comunicación para reproducir por medio de ellas, las voces de sus pueblos, los usos y sentidos que le han otorgado.

Creo que la comunicación ayuda a reforzar los pensamientos de los abuelitos, yo creo esa es la aportación, porque así la tradición oral no se pierde, por ejemplo en la poesía trato de dejar tal cual se registran los pensamientos de los abuelitos y abuelitas y de los sabios de la comunidad, entonces trato de plasmar sus palabras en la poesía, en lo audiovisual el compartir por ejemplo cuando hacemos la transmisión en vivo de los eventos por Facebook. Creo que la aportación es el fortalecer y el difundir nuestra cultura (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

Como he mencionado el vínculo entre oralidad y memoria es un ir y venir constante, ya que, mediante la interacción cotidiana, se instala como una forma de resistencia, que anclado a las tecnologías de la información y la comunicación, contribuye a perpetuar la memoria y epistemología comunal. En el caso de Nereyda, se aprecia el uso de la oralidad a través de la poesía, como un medio importante para que no se pierdan los conocimientos de la comunidad, pero también para conservar la lengua *ayuujk*, es así que al ser originaria de Tlahuitoltepec y hablante de *ajuuk* para ella es algo normal hacer su poesía en lengua materna, lo que a partir de su narrativa permite comprender sus intereses y motivaciones en hacer comunicación.

La apropiación de los medios de comunicación no es algo nuevo ni propio de las comunidades indígenas, ya que a lo largo de los años se han gestado procesos que han permitido la apropiación paulatina de diversas plataformas para comunicar los conocimientos de la comunidad. Sin embargo, el acceso desigual a las tecnologías y herramientas es lo que ha limitado la producción y difusión de contenidos, pero esto no ha impedido su realización, ya que desde las mismas comunidades se han implementado acciones para obtener recursos y poder llevar a cabo los proyectos de comunicación, como lo señala Luna Marán, las comunidades se han ido adaptando las herramientas comunicativas a sus necesidades, con el objetivo de difundir lo propio desde el sentido del trabajo colectivo.

A veces se piensa a la comunicación como ajena a la vida humana, la única diferencia es que antes nos comunicábamos de manera oral y después empezamos a hacer pinturas y después etcétera. Ahora hacemos películas y tenemos redes sociales, pero la comunicación es algo específico del ser humano, y la humanidad en sí misma no se puede explicar sin comunicación. Entonces cuando dicen “¿ay cómo le hicieron los pueblos indígenas para hacer comunicación?”, es así como cualquier grupo indígena, como cualquier otro grupo en el mundo, somos grupos que hacemos comunicación, llega un aparato nuevo para hacer radio, lo ocupamos, llega una cámara pues la ocupamos, tenemos que escribir el alfabeto en español pues lo ocupamos, entonces es algo intrínseco y creo que lo que si hay que decir, las dificultades que genera la desigualdad estructural pues. Es más difícil que consigamos un transmisor de radio, o es más difícil que consigamos una cámara, o más difícil que tengamos equipo, así como computadoras súper poderosas para hacer todo lo que quisiéramos [...] Pero usamos todo lo que esté a nuestro alcance, es como te decía, pues va a llegar un bicho nuevo y en la medida en que ese bicho nueva tenga lógica de la compartanza colectiva, pues vamos a seguir utilizando nuevos juguetes, porque es intrínseco a la naturaleza humana, queremos comunicar, queremos expresar emociones, sentimientos, ideas y si llega *Facebook* yo creo lo empezamos a usar hace diez, quince años, ya no es nada nuevo. En el caso de los proyectos como agenda Guelatao, trabajamos mucho en redes sociales, alimentamos mucho *Facebook* e *Instagram* principalmente ahorita y pues eso son medios. Para mí lo importante no creo que es el medio, sino lo que estoy escribiendo, lo que estoy compartiendo y cuáles son las reacciones que hay en el público (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

Como se puede observar, comunicar desde la comunidad implica apropiarse y hacer uso de las herramientas comunicativas que estén al alcance de las y los comunicadores, en este sentido, las redes socio digitales representan un papel importante en tanto que son el espacio mediático a través de los cuales difunden sus contenidos, haciéndolas públicas y creando conexiones con las personas de su comunidad, incluidos aquellos que se han establecido en otros lugares. Asimismo, las redes socio-digitales son plataformas para contactar con otras y otros comunicadores con la finalidad de tejer redes de apoyo y trabajo que a su vez se integran en comunidades de comunicadores, entendiendo la comunidad como lo señalan Amaranta Cornejo y Guiomar Rovira:

(...) la noción de un grupo de personas que más que compartir un espacio geográfico, comparte sobre todo ciertos ideales. Y en este sentido trasciende fronteras, pues se esparce por internet mismo: es una comunidad política. Sin embargo, se distinguen dos niveles. Un ámbito reducido del todo comunitario, que establece lazos por especializarse en la comunicación (...), a un grupo de activistas o personas interesadas en realizar un servicio en el área de medios de comunicación, de promoción de

derechos humanos, de desarrollo integral. Este grupo pequeño se vincula a otros grupos y así conforman una comunidad que puede trascender espacios físicos. El segundo nivel de comunidad que corresponde a grupos de personas asentados en espacios geográficos delimitados, que comparten rasgos culturales y procesos históricos. Es para esta “comunidad” que los pequeños grupo sirven, y es de donde adquieren sentido el trabajo que realizan (Cornejo y Rovira en Cornejo, 2012, p. 42).

En este sentido, la idea de comunalizar la comunicación<sup>45</sup>, cobra relevancia porque coloca en el escenario la vinculación de la comunicación con la comunidad, lo cual permite entender que la comunicación como proceso de interacción no sólo supone la relación con las personas sino también con el territorio y los seres que lo habitan, ya que como he mencionado anteriormente, el reconocimiento y respeto al territorio es una de las acciones que fundamentan a la comunalidad.

La labor comunicativa desde la comunidad manifiesta una dimensión política, que por un lado posiciona el conocimiento propio de los pueblos y sus formas de organización como dos aspectos que más allá del uso de los instrumentos tecnológicos, y por el otro fomenta la formación de comunicadores, con la finalidad de generar desde la comunidad contenidos que revaloren sus historias, tomando en cuenta el contexto que los atraviesa y proyectándolas a otras latitudes mediante las producciones comunicativas.

En este sentido, la creación de la Universidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl, UNICEM, ha propiciado la formación profesional de comunicadores comunitarios desde la perspectiva de la comunalidad, lo cual ha brindado a jóvenes mujeres y hombres, la oportunidad como en el caso de Nereyda de estudiar comunicación desde un enfoque comunitario buscando que los saberes de la comunidad prevalezcan y manteniendo una relación estrecha con la naturaleza.

La universidad es más bien una comunidad que tiene una historia como en los 90’s cuando el consejos de ancianos, que son el grupo que han tenido un rango mucho mayor y que han dado servicio comunitario, comenzó a organizarse para replantear los pensamientos que ya tenían las personas de

---

<sup>45</sup> La propuesta de comunalizar la comunicación ha sido presentada por Jaime Martínez Luna (2015), tal como se ha abordado en el apartado Comunalizar la comunicación, con ello el autor plantea el ejercicio de la comunicación desde los fundamentos de la comunalidad como principio de vida comunitaria.

generaciones anteriores porque querían que fuera desde un pensamiento de la comunidad y una metodología propia de la comunidad entonces ellos se organizaron para crear esta universidad.

En los tres casos que se abordan en esta investigación, la comunalización de la comunicación, tiene sentido en tanto que muestran cómo la práctica de la comunalidad se lleva a cabo tanto de manera interna, al retomar las formas de organización política de las comunidades a través del tequio, la toma de decisiones a partir de la asamblea, el cumplimiento de cargos y la ayuda mutua; y de manera externa a través de los vínculos que se tejen con la comunidad.

Para mí ha sido como súper importante decir que hago cine comunitario y trabajar en la formación de cine comunitario, porque el cine no es el mismo pues, lo hacemos de forma diferente venimos de otros lugares, no pertenecemos a las familias históricas del cine. Entonces lo estamos haciendo de otras formas, también estamos tratando de cuestionar las violencias de género, económicas, y algunas que están implícitas dentro de la misma industria cinematográfica, y decir que hacemos cine comunitario también es en su forma de hacerlo, de producirlo (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

El cine, la fotografía, la poesía, la radio, como medios de comunicación, son una herramienta que ha integrado un grupo de personas habitantes de las comunidades para, a través de ellos, ejercer el derecho a la comunicación desde una organización comunal en la que se reconozca la diversidad. De esta manera, se busca la integración y participación de la población en los medios de comunicación desde el trabajo compartido, teniendo como ejes el respeto y la reciprocidad, con esta idea se apela a la acción común proponiendo cambios en las formas tradiciones de llevar a cabo la producción.

El cine comunitario está enunciando una forma de hacer el cine, que está buscando dos cosas, uno: poner en primer plano que el cine es un arte de creación colectiva, y dos: que es un arte que se está buscando hacer confrontando las violencias de género, las violencias económicas que tiene la misma producción audiovisual. [...] Hacer cine comunitario es una postura política, hacer cine que está diciendo esto es una creación colectiva, aquí detrás de esta película hay un universo de personas creativas que están haciendo la película y generar procesos que pueden reflexionar críticamente sobre la violencia, estamos tratando de cuestionar la violencia de género, la violencia económica, la violencia laboral y todas esas violencias que se escuchan pues. Entonces creo que hay un esfuerzo crítico, un esfuerzo de cuestionar en el hacer, no en el choro, sino en el hacer, a ver cómo nos vamos a organizar,

cómo bajo esté presupuesto para que sea lo más equitativo posible, con qué personas decidimos trabajar, qué tipo de rostros decidimos poner frente a la cámara, que historias vamos a contar. Para mí es más como un asunto de posición política pues, si yo quisiera hacer dinero estaría haciendo telenovelas, pero estaría haciendo otra cosa. Creo que hago cine comunitario porque creo en la importancia de la construcción de la memoria a través de la imagen audiovisual y creo que es importante que esa construcción de la memoria lo hagamos nosotros y nosotras (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

A partir de lo anterior, observamos que la comunicación comunitaria toma forma a partir del emprendimiento de proyectos comunicativos que surjan desde las necesidades de la comunidad, con historias significativas para las personas, lo que supone la creación de contenidos alternativos a los hegemónicos, además de generar formas de trabajo, organización y producción diferentes a los establecidos, esto es otras formas de comunicación.

En este sentido, en el testimonio de Luna Marán da cuenta de la claridad que tiene respecto a que el trabajo que realiza es político, en tanto que las razones por las que lo hace están enfocadas en la incidencia social a través de la creación cinematográfica, reivindicando los saberes originarios. Es así que “la comunicación como un proceso y espacio político” (Cornejo, 2013) es una herramienta que permite recuperar su memoria e historia mediante la concientización y fomentando la acción política de los actores sociales a través de procesos de formación, que les brinde la oportunidad de explorar sus habilidades creativas y con ello poder generar cambios que repercutan en su realidad.

Por tal motivo, comunicar desde la comunidad implica, lejos de apostar a lo económico, como suelen funcionar los medios comerciales, crear y hacer para persuadir a otros actores y así poder generar producciones comunicativas que contribuyan a narrar relatos propios de la comunidad como un posicionamiento político.

El aporte del cine comunitario es hacerlo. Creo que ahorita es que todos lo hagamos, lo intentemos; les explicaba a un grupo de chavos con los que estuve dando talleres hace un par de meses, les decía “yo doy talleres porque quiero ver sus películas, porque sé que sus películas me van a contar historias que me van a hacer mucho más empáticas que otro grupo de cineastas de otro espacio”. Yo he tratado de hacer ese proceso, formación, promoción, producción y exhibición, porque sí creo que es la única

forma en la que puedo lograr películas que sí me gusten. Por ejemplo hace unos días estaba revisando uno de los cortos de uno de los chavos que están aquí en el pueblo, ya son dos años que está en proceso de desarrollo de esa película, es muy emocionante ver cómo construcciones narrativas que sí te están diciendo algo a ti, que están hablando desde temas o intereses y están tocando emociones que sí puedes entender. Las emociones cómo lo más cercano a lo comunitario, en este sentido como de las emociones de la compartencia dentro de la cultura occidental, pues estas emociones como que no tienen nombre, pero en las comunidades la emoción de la compartencia es muy poderosa, porque eso nos mueve, nos mueve mucho compartir, y es muy poderoso y a nosotros como cultura nos hace mucha falta poder ponerlo en películas que toquen esos temas, que lo estén reflejando (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

En las experiencias narradas de las tres mujeres destacan elementos de la vida comunitaria que dan cuenta de cómo la propuesta comunicativa que emprenden se articula a partir del amor a lo propio. De esta manera, la comunicación entendida desde su dimensión radical como lo ha estudiado Amaranta Cornejo (2013), posibilita que los agentes, en este caso las tres mujeres comunicadoras, utilicen los medios de comunicación como una herramienta para visibilizar las realidades particulares de sus contextos, generando discursos encaminados a la transformación de los imaginarios sociales.

Creo que la comunicación nos ayuda a tener más contacto no tanto físicamente, pero creo que a eso le apuestan los medios de comunicación y también te acercan a una realidad diferente de cada uno de nosotros. Habrá gente que tiene costumbres diferentes, también comunidades o espacios donde se dé una cultura distinta, por eso creo que todos tenemos como miradas muy diferentes de ver la vida y el universo. Creo que a eso nos ayudan la comunicación y los medios, a compartir las vivencias y toda la parte cultural para gente que está fuera y también para gente cercana a nosotras y creo que eso es una parte importante que hacemos desde los medios, el acercamiento y la posibilidad de reducir los espacios, pero también de reforzar la colectividad (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

Asimismo, las acciones comunicativas desde el cine, la fotografía y la poesía, en el caso de esta investigación, permiten generar estrategias que favorezcan la conectividad, teniendo en cuenta que las formas de organización comunitaria traspasan las fronteras y se instalan donde las personas pertenecientes a una comunidad las recrean.

El sentido de la comunalidad se expresa en el trabajo comunicativo de Nereyda Pérez, Citlali Fabián y Luna Marán, y en muchos otros proyectos de comunicación del estado de Oaxaca. Por ejemplo, en el caso del proyecto fotográfico *Ben'n Yalhalhj* de Citlali Fabián, documenta visualmente los principales ejes de la vida comunitaria, como la relación con la naturaleza, la participación en las festividades y el trabajo mutuo. La labor fotográfica le permite construir una memoria colectiva a partir del registro visual que realiza de las personas, de las ceremonias y de la reproducción de los elementos de la vida comunitaria en otros contextos, pero también a partir del diálogo que establece con su abuela, generando un intercambio de conocimientos que le permite tener una mejor comprensión de su cultura. Asimismo, en su testimonio destaca el sentido que tiene en comunidad ser reconocida a través de la participación que tienes con el pueblo, por lo que ella pone en práctica la reciprocidad al retribuir a las personas con su fotografía, de esta manera esa comunalización de la comunicación toma sentido, a partir de los aspectos culturales que conforman la vida comunitaria.

Pienso que las fotografías lo asocian así como que es de la familia, muchos no están conscientes de que es un proyecto para que se vea nuestra cultura fuera de la comunidad, porque eventualmente se va a ver, pero también hay una conexión hacia adentro, porque por ejemplo fotografío a una persona y le enseño la imagen a mi abuela y ella dice “a ella no la veo desde hace tanto tiempo”, eso es lo que me llamó la atención para hacer la fotografías, y eso es lo que me motivó a hacer la fotografía, no el pensar me van a dar una beca o me van a publicar en una revista. Ahorita honestamente estoy viendo esa posibilidad porque necesito los recursos para seguir haciéndolo. A la gente que le tomo la foto le doy su imagen, porque en ese sentido es como me ubican y me asocian por mi actividad, porque en un pueblo influye mucho eso el trabajo en comunidad y es algo que se reconoce luego cuando voy me dicen, pero quiénes son tus abuelos y les digo que tal y empiezan a asociar con acciones que realizaron. En el pueblo saben que hago foto pero tampoco es algo que les entusiasme mucho (Citlali Fabián, entrevista personal, 23 de octubre de 2019).

Como hemos visto, a lo largo de este apartado, la comunalidad se expresa en la constante búsqueda de cuidar, a través de la comunicación, los conocimientos ancestrales que dan sentido a la vida comunitaria y por los cuales hombres y mujeres de generaciones anteriores lucharon. También se expresa en las acciones que destacan la compartencia como un eje que guía su labor comunicativa, Jaime Martínez Luna lo explica:

La compartencia es lo que hacen todos, una comunión y que quede claro que no hablo de comunión religiosa, sino de compartir la energía, la capacidad de información. Compartir la vida es también creatividad, es hacer cosas nuevas en cada momento. Es por esto que la vida se hace entre todos. Es escribir, cantar, lucir y trabajar, la compartencia es esencia vivencial, es describir pero, fundamentalmente, intercambiar experiencias, que es la vida de todos (Martínez, 2004, p. 344).

Comunicar desde la comunidad implica establecer un sentido de respeto con todos los seres que habitan la comunidad, tejer lazos de reciprocidad que permitan la conectividad más allá de las fronteras, apropiarse de conocimientos y crear nuevas formas de practicar la comunicación desde sus propias cosmovisiones.

De tal manera que comunicar desde la comunidad también conlleva el reconocimiento de las mujeres en esta área, mujeres que durante tres generaciones han acompañado los procesos de comunicación comunitaria en distintas regiones del país, como es el caso de las tres mujeres que participan en esta investigación, las cuales están creando y posicionando productos culturales, desde distintas plataformas (cine, redes sociales, radio, páginas web), con los que mostrando otras historias y representaciones de mujeres que coadyuvan al respeto y reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres y niñas y también el de los pueblos originarios.

## **Procesos de gestión, producción y difusión desde una visión comunitaria**

*“¡Qué triste es no tener financiada mi creatividad!”*, expresa Nereyda en un estado que comparte por WhatsApp. Esta frase me lleva a plantearme varias preguntas: ¿De qué manera las mujeres comunicadoras obtienen los fondos para financiar sus proyectos?, ¿qué mecanismos implementan para realizarlos?, ¿cuáles son los circuitos de producción y difusión de la comunicación comunitaria?, ¿las instituciones las apoyan para la obtención de recursos?, y ¿cuáles son las complicaciones para ejercer la comunicación comunitaria? A lo largo de este apartado intentaré responderlas a partir de las experiencias relatadas por cada una de las mujeres comunicadoras y también de la observación en sus redes sociales.



Una de las formas en que las mujeres logran realizar sus producciones comunicativas es a través del trabajo colaborativo en colectivos, llevando a este plano las formas de organización de la vida comunitaria, como el tequio y la fiesta.

Trabajar es difícil y cualquier trabajo lleva su chinguita. Pero es el trabajo que hemos decidido hacer, pues, es difícil conseguir recursos sí, es difícil en el sentido de que no es que haya un chingo de dinero para hacer estas actividades, no lo hay. Son pocas las convocatorias a las que podemos aplicar, pero son proyectos que están basados en el tequio diría yo, su principal herramienta ha sido **el tequio** y por otro lado están proyectos como el campamento, donde se involucran muchísimas personas de manera gratuita que lo hacen posible, si para el proyecto del CAI tuviéramos que conseguir el dinero para pagar todo lo que hay, todo el esfuerzo que implica, sería imposible hacerlo. En ese sentido nosotros hemos aprendido mucho de cómo se hace la **fiesta en el pueblo** pues, y en el pueblo se hace de tu pones esto yo pongo lo otro y compramos y hacemos vendimia y le buscamos, vendemos playeras, también hacemos rifas, ahorita estamos haciendo un foro de donación, o sea no me gustaría decir que es difícil, porque difícil es cualquier cosa pues. Creo que implica un esfuerzo grande, pero creo que son proyectos que en la medida que han encontrado una necesidad de ser muy fuerte, pues se han ido desarrollando (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

Estas formas de organización desde lo comunitario permiten conseguir recursos para realizar las producciones, pero también para generar espacios, foros y redes de apoyo para difundirlas, lo cual deja ver la autogestión como una característica de la comunicación comunitaria. Asimismo, este mecanismo fomenta el trabajo en equipo, a partir del apoyo mutuo, el cual no sólo se queda en lo local sino que a través de las redes se expande en diversos contextos, como se puede observar en la campaña de donación que Luna Marán, junto con los promotores de cine de *Nayar lab*, *Cine la Mina*, y *El Cineclub*, emprendieron para que las pantallas siguieran brillando, ya que ante la contingencia sanitaria por COVID-19 tuvieron que suspender sus actividades. El alcance que tuvo esta campaña fue sorprendente, superó las expectativas de los convocantes y permitió que con el monto recaudado se cubrieran por tres meses los gastos elementales de los cuatro proyectos.



21 Campaña de donación "Que las pantallas sigan brillando".

Este tipo de iniciativas da cuenta del papel que representa la autogestión para lograr que proyectos sigan funcionando, asimismo, las redes de apoyo son fundamentales en tanto que funcionan como espacios de difusión, pero también en épocas de pandemia, han sido un canal importante para realizar presentaciones en foros nacionales e internacionales, lo cual ayuda a la difusión, pero no siempre pueden obtener algún ingreso económico.

En la experiencia de Citlali, se encuentran aspectos que muestran las dificultades a las que se ha enfrentado para colocar su trabajo fotográfico en espacios artísticos del estado de Oaxaca, ya que considera que su obra no encaja dentro de la norma estética que se pretende difundir. Esto habla de una forma de exclusión del trabajo de las mujeres indígenas, que, pese a los discursos de reconocimiento a los derechos de los pueblos, se siguen gestando en distintos espacios. No obstante, las fotografías de Citlali han tenido una buena recepción fuera del país, lo que le ha permitido acceder recursos como el apoyo de *The National Society* con el que ha podido hacer parte de su proyecto *Ben'n Yalhalhj*, durante una estancia de seis semanas en los Ángeles California.

Aquí en México las puertas son muy pocas las que se han abierto, se han empezado a abrir por el ruido que ha habido fuera por lo que ha pasado. En México sí tuve aquí la primera exposición de mestiza y coincidió que se publicó ese trabajo en el *New York Times*, fue de donde se vino todo lo demás. Pero tampoco ha surgido tanto apoyo, en Oaxaca por lo menos hay muchos proyectos de inclusión y me he

mantenido muy cercana con la red de artistas y eso me ha ayudado [...] (Citlali Fabián, entrevista personal, 23 de octubre de 2019).

Desde las instituciones oficiales existen políticas públicas enfocadas al fortalecimiento de las culturas indígenas, de tal manera que en algún momento han llegado a dialogar con ellas en aras de hacer visible su trabajo, por lo que han participado en eventos convocados por instituciones como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, la Secretaría de Cultura, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, el Instituto Mexicano de Cinematografía, entre otras. Las cuales han sido plataformas para presentar sus trabajos, sin embargo no siempre pueden obtener una remuneración económica que les permita seguir produciendo.

Mis poemas los he compartido con organizaciones como el INALI; también las compartí en un momento con una compañera en un encuentro de poesía que se dio presencialmente en España, pero yo no pude ir porque es un tema así de compartir, pero sacando de tus propios ahorros, entonces sólo compartí mis poemas y en otros espacios he mandado mis poemas pero así de manera de tequio y las fotografías también se fueron con un colectivo que se llama *Raíces del verso* que está en Guadalajara y la otra está en España Sevilla y la otra ya no recuerdo su nombre. Sí, las he tratado de compartir y en las convocatorias donde las he podido mandar y en las redes sociales es donde más las subo, luego ahí aparece que puedes participar, en cortometrajes también he participado, uno es *miradas del verso* se llama ese cortometraje que se hizo, somos puras poetas que compartirnos ahí poesía, la mayoría de las poetas que participaron es sólo eso y en mi caso fotografía y poesía (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

Luna Marán, relata las inequidades que existen en cuanto a la producción cinematográfica realizada por mujeres indígenas, que deja ver las condiciones de desigualdad y opresión que experimentan a las mujeres, al estar inmersas en un sistema que opera a partir de la articulación del género, la clase, la raza, como estructuras de poder. En este sentido, coloca al cine como un espacio de privilegio, en el cual las mujeres indígenas históricamente han estado excluidas, por lo que considera importante se reconozca el trabajo que realizan las mujeres indígenas para contar las historias que desde su acontecer cotidiano les son significativas. Asimismo, deja ver como en ciertos eventos se les sigue presentando como algo “novedoso”, exponiéndolas a narrar las violencias estructurales que han vivido, dejando a un lado el trabajo que por años han venido realizando desde el cine y la

comunicación como plataformas políticas para posicionarse y decir lo que ellas creen de su propia vida.

El cine implica muchos recursos y creo que obviamente estamos haciendo todo el esfuerzo para contar las historias que estamos contando, pero el cine sí es un espacio donde hay privilegio, entonces romper esos espacios y lograr que la película estén en los espacios donde históricamente han accedido cierta clase social es muy fuerte. [...] La gente de privilegios nunca nos va a venir a resolver la vida no, entonces solo nosotros vamos a poder ayudarnos entre nosotros pues, yo pienso que eso es lo que nos toca porque es un asunto político, es un asunto de no es justo que nosotras veamos películas donde aparezca puro pinche güero, pues no es justo nuestras historias no son así y necesitamos historias que hablen de nuestros valores, del valor de la compartencia, eso no lo entiende la gente que viene de otra cultura (Luna Marán, entrevista personal, 26 de mayo de 2020).

El testimonio de Luna permite comprender cómo operan las desigualdades a nivel estructural complejizadas por la condición de género, etnia, clase, lo que deja ver la posición que las mujeres en general y en particular las mujeres indígenas han ocupado históricamente colocándolas desde el folklor y la sorpresa para satisfacer ciertos intereses, cuestión con la que Luna no está de acuerdo, es así que se observa cómo las mujeres comunicadoras desde su trinchera intentan dialogar para que con su presencia no sólo se cubra una cuota de inclusión sino que se reconozca su actuar como mujeres comunicadoras que están abriendo espacios de formación para posicionarse ellas mismas desde sus valores, ya que aún con las políticas de inclusión de los pueblos y de las mujeres al ejercicio de la comunicación como un derecho persisten asimetrías.

La parte económica es un aspecto importante para analizar, en tanto que refleja las desigualdades sociales con relación a las posibilidades que cada mujer tiene para poder adquirir los equipos y herramientas tecnológicas, y poder realizar su labor comunicativa. En este sentido, el trabajo colaborativo a manera de tequio, permite ver formas de economía alternativas que generan las mujeres comunicadoras como una vía para poder desarrollar los proyectos, sin embargo, esto no satisface las necesidades que cada una de las mujeres tiene, por lo que en ocasiones tienen que alternar con otras actividades que les permitan obtener recursos monetarios para solventar los gastos de la vida diaria.

En el caso de Nereyda Pérez, una de las dificultades a las que se ha enfrentado para poder realizar su labor como comunicadora, tiene que ver con la gestión de recursos económicos para poder adquirir el equipo y tener acceso a internet, ya que éste sólo se encuentra de manera pública en espacios como la biblioteca comunitaria, en el centro de computación y el municipio de Tlahuitoltepec, o bien se tiene que pagar la renta mensual a compañías como Telmex o Protocol.

No tener ahora sí como las herramientas, como puede ser la computadora o la grabadora, son herramientas que yo de alguna manera en algún momento tuve que rentar y que de alguna manera hacen que se traben los trabajos, eso ha sido una de las mayores complicaciones, la dificultad es esa, las ganas están, pero como en todo, el dinero eso ha hecho que sí como que nos cortan ahí por no tener los recursos. Porque por ejemplo las cápsulas que de alguna manera hago pues la gran mayoría siempre ha sido con familiares, porque la gran mayoría de personas que quisiera yo meter o que quisieran colaborar, están con la idea de que también quieren una remuneración económica, y pues no está la posibilidad (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

Los efectos que tiene el acceso desigual a las herramientas de los medios audiovisuales, ha sido estudiado por Ingrid Kummels (2018), quien introduce el concepto espacios mediáticos, para “identificar espacios que, desde un principio se han caracterizado por dar acceso desigual a la tecnología de medios y estructuras organizativas, lo cual ha limitado las oportunidades que tienen los actores en vista de una representación autodeterminada” (Kummels, 2018, p. 43). Este planteamiento posibilita comprender, por un lado, los procesos diferenciados en cuanto al acceso a las tecnologías de la información y la comunicación, así como las limitaciones en cuanto a conectividad; y el por el otro, permite mirar las estrategias que las y los comunicadores implementan, para contrastar la visión que se tiene de lo indígena, como alejado de las tecnologías apropiándose de ellas y generar transformaciones a partir de incorporar lo propio a las herramientas comunicativas.

Las tres mujeres comunicadoras que colaboran en esta investigación han encontrado en las redes socio-digitales una forma para socializar sus producciones comunicativas y que otras personas puedan apreciarlas y disfrutarlas. A partir de esta práctica logran posicionar sus producciones más allá de las demandas del mercado, al cual difícilmente acceden. Sin embargo, en los últimos años se observa un mayor interés en este

tipo de manifestaciones, sobre todo por parte de organizaciones culturales que de una u otra forma buscan incluir las creaciones de las poblaciones indígenas en sus contenidos.

En el contexto de la pandemia, las redes socio-digitales han sido la plataforma para difundir su trabajo y para informar a la población, asimismo se han convertido en el escenario desde el cual se transmiten talleres, conferencias, presentaciones y foros. Considero que el uso de las redes socio digitales, como espacios para intercambiar conocimiento y para difundir su trabajo ha facilitado la conectividad, permitiendo que sus producciones se coloquen no sólo a nivel local sino global, como es el caso del documental Tío Yim, de Luna Marán, que fue uno de los siete finalistas seleccionados del primer festival de cine en línea *LongShots*, asimismo, se fomentó desde las redes socio-digitales la formación de mujeres en el campo de la fotografía, en una de ellas participó Citlali, impartiendo el taller: *Preparando portafolio, tips para presentar tu trabajo*, el cual fue convocado por Casa Garita, los dos ejemplos citados permiten comprender el papel que representan las redes como espacios mediáticos de difusión, pero también en el caso del segundo, visibiliza el trabajo solidario realizado entre mujeres para mujeres, que habla también de las estrategias y recursos a utilizar para ir ganando espacios.



22 Difusión de foros y talleres en línea durante la pandemia.

Luna, Nereyda y Citlali, coinciden en que el público al que están dirigidas sus producciones comunicativas es principalmente a la población de su pueblo, ya que lo que les importa es la manera en cómo ellos lo reciben, pues están proyectando la imagen de las personas de su comunidad, de su familia, por lo que se busca mostrarlos dignamente, escuchar sus opiniones. Todo esto como principio de la comunicación comunitaria que busca fomentar la integración y participación de los habitantes de la comunidad.

Pues yo pienso que principalmente en mi pueblo, por lo más cercano, como los principales, como mi principal público siempre, por eso con *Me parezco tanto a ti*, hicimos un estreno muy lindo aquí en Guelatao, con todos los personajes de la película, fue un momento muy emotivo pues. Ahí me di cuenta de la importancia de proyectar una película donde la gente se viera desde la dignidad y que eso podía dejarles cómo construir memoria. Afortunadamente se hizo esa película y ahora a diez años de ello, pues ya fallecieron dos de las señoras no, y lo chido es que las podemos seguir viendo en esa imagen y podemos seguir aprendiendo de todo lo que hicieron y para sus nietos, ahora conforme pasa el tiempo esas imágenes van adquiriendo mucho más valor. No quiero ser como egoísta de que sólo pienso en mi pueblo pues, no, pero sí siento que en la medida de que yo tengo muy claro eso, la película se convierte mucho más empática para más gente. Yo lo que les digo un poco en los talleres es que de alguna manera hacer una película es como hacer una carta pues, cuando escribes una carta lo haces con un destinatario pues, si no sabes a quién se la vas a mandar la película la carta no tiene forma, para mí las películas son eso como cartas. Para *Tío Yim* era una carta para mi familia principalmente, y para mi pueblo también, creo que sí lo logramos, para mí si es muy emocionante, me pone como en otra perspectiva del poder que tiene el audiovisual y pues para mí la meta con *Tío Yim* en ese sentido era eso, poderla compartir en mi pueblo y dejar un precedente; hay como partes de la peli que sólo se entienden aquí pues, como en el sentido de por ejemplo de personajes que están en la película y la gente los reconoce y pues para los que ya se fueron sus hijos o sus nietos, pues volverlos a ver en imágenes de archivo, queda ese precedente de las cosas que hicieron, es muy importante esa parte de la película, sólo se entiende en el contexto de aquí de Guelatao y no me molesta porque así se hizo (Luna Marán, entrevista personal, 26 de mayo de 2020).

Antes de la pandemia, los festivales y foros eran espacios presenciales que facilitaban la presentación de su trabajo comunicativo, pero también la convivencia y encuentro entre mujeres. Por ejemplo, el 4to. Encuentro de Comunicadoras Indígenas y Afrodescendientes realizado en 2019 en la Ciudad de México, el cual fue convocado por la Agencia de Noticias

de Mujeres Indígenas y Afrodescendientes<sup>46</sup> NOTIMIA<sup>47</sup> con el apoyo del Centro Cultural de España en México y la Cooperación Española. En este encuentro tuve la oportunidad de participar y conocer la experiencia de dos generaciones de mujeres comunicadoras, por un lado las mujeres que se formaron en la práctica, es decir que se abrieron camino en la comunicación a partir de utilizar la palabra como primera vía y que poco a poco se fueron profesionalizando con el usos de herramientas como la radio, el video, la prensa escrita, la fotografía, incluso la música y la poesía; y por el otro, las mujeres más jóvenes, que se han formado en la comunicación u otras áreas desde las universidades.

Sí, aparte del encuentro de NOTIMIA donde nos conocimos, participé en el que realizaron aquí en Oaxaca con Ojo de Agua. Ahí he participado más activamente con ellos en relación a los contenido que hacen, del registro y del archivo que hacen y primeramente en la digitalización de los archivos de los 70's 80's de lo que se pensaba eran del baúl y ahora como utilizarlo y cómo meter de eso por las redes sociales tanto en los talleres y también generar un material después del curso y ahí más bien tocar el tema de equidad de género y ahí he incorporado desde la experiencia que conozco de mi mamá y de las señoras mayores de cómo contar la historia y qué sucede y cómo ha sido el proceso. Creo que eso ayuda a una mujer como yo y a las compañeras, porque hay otras experiencias y mirada dentro del medio y se han sacado producciones o cine minuto. Por ejemplo donde nos conocimos hicimos un cine minuto con mis poemas (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

Considero que este tipo de encuentros potencializa la acción política de las mujeres como agentes activos en la comunicación, fomentando el trabajo entre mujeres y tejiendo redes de apoyo, con la finalidad de crear nuevas formas de hacer comunicación desde los conocimientos de los pueblos, posicionando la voz de las mujeres, contribuyendo así al ejercicio del derecho a comunicar de las mujeres, en tanto que se promueve una comunicación desde sus propias necesidades.

---

<sup>46</sup> Su principal interés es: "Fortalecer el papel de las comunicadoras indígenas en los procesos de comunicación de los pueblos originarios, que ponga en valor su diversidad cultural y lingüística (desde la pertinencia cultural, el enfoque de género y los derechos humanos) hacia la construcción de paz y la erradicación de la violencia, por el buen vivir".

<sup>47</sup> NOTIMIA está conformada por Guadalupe Martínez Pérez, coordinadora general, Celerina Patricia Sánchez, coordinadora de formación, Citlalli Simón, coordinadora de vinculación y articulación y Yalina Ruíz, encargada de redes sociales.



Como se ha podido observar, a lo largo de este apartado, las producciones comunicativas desde una perspectiva comunitaria hecha por mujeres, está aportando otras formas de entender el mundo, otras formas de organización en la producción y difusión pensadas desde el trabajo mutuo, lo colaborativo y la compartencia. Sin embargo, es necesario se reduzca la brecha de desigualdad, para que cada vez más sean las mujeres indígenas quienes puedan acceder a la obtención de recursos económicos, que les permitan ejercer la comunicación como una actividad remunerada.

Finalmente, las prácticas comunicativas, que realizan las tres mujeres que participan en esta investigación, desde una visión comunitaria tiene una clara función política, en tanto que es un medio para enunciar su postura respecto a los temas que viven cotidianamente, para hacer visible su presencia dialogando con otros actores sociales así como con las instituciones, de esta manera negocian y confrontan significados que les permiten moverse estratégicamente para incidir en la construcción de la sociedad de una forma más equitativa.

## Mirar el ombligo

*Ma gule xhiñindaanilu'  
gunaa yoxho cabeza doo yoo  
ma suhua ti pumpu yu ra guiapa  
ti guiniisi xhiñiu' gaca nguiu' ro'.  
Binni lí'dxu bixhii sidi rua yoo  
ti ganna binniguenda  
ma gule ti binnizá  
ti guseendaca xquenda  
ni sa né laabe lu neza  
ni gu'ya' que guizaacabe guendanadxaba'  
ne xquendanabanibe gapa' .<sup>48</sup>  
Irma Pineda.*

Retomo la frase *mirar el ombligo*, como una analogía que refiere a la búsqueda del origen, teniendo en cuenta que dentro de las tradiciones de los pueblos indígenas se acostumbra realizar el ritual de enterrar el cordón umbilical debajo de un árbol, con lo cual se busca arraigar al recién nacido a su lugar de origen como un elemento para forjar su identidad.

---

<sup>48</sup> Floreció el hijo de tu vientre / las ancianas esperan la casa de su ombligo / de pie está la olla de barro que habrá de guardarla / para que grande sea el niño. / Los de tu casa pusieron sal en la puerta / para avisar a los espíritus / que un nuevo zapoteca ha florecido / ellos enviarán para tu hijo un nagual que lo acompañará en el camino / lo guardará de todos los males / cuidará bien su destino.

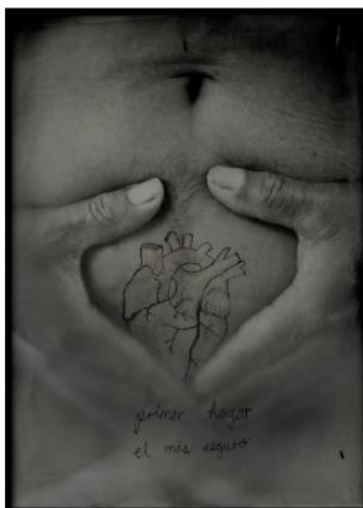
Dentro de estas cosmovisiones la carga significativa del ombligo representa también la interrelación con la naturaleza, ya que es ahí donde nace la vida, por lo que se considera que la sabiduría que emana de la tierra es la que guía el camino de la persona; asimismo, este vínculo reafirma los lazos familiares y las conexiones culturales con la comunidad.

En este sentido, volver al origen supone en sí un ejercicio de autorreflexión que, en el caso de las mujeres comunicadoras, les permite reconocer su origen y desde el tomar una postura política que, por medio de las herramientas comunicativas como la poesía, la fotografía y el audiovisual, les permite reivindicar su lugar como mujeres indígenas y como comunicadoras. De esta manera, como lo hemos señalado anteriormente, el tener claro de dónde vienen es el punto de referencia para trazar su camino en el mundo, reconociéndose como agentes políticos que desde su posicionamiento han subvertido el orden social al participar en instancias en las que anteriormente no se visibilizaba su presencia.

Esta nueva generación de mujeres desde el ámbito comunicativo comunitario están ocupando los espacios por los que mujeres de otras generaciones trabajaron, de ahí que sea un trabajo en conjunto. En aras de ese reconocimiento es que cada una de ellas, desde su comunidad e interconectadas como parte de una comunidad de comunicadoras comunitarias, elabora una serie de discursos en torno a revalorar sus raíces, el orgullo por su comunidad, de sus prácticas, de sus formas de pensamiento y de su lengua. Mostrando aspectos relevantes para cada una, con imágenes íntimas que denotan la cercanía de quien las produce, imágenes alejadas del folklore, de la mirada antropológica, sino generando discursos visuales de orgullo por lo propio.

En el caso de Citlali Fabián, cuestionarse de dónde viene fue el inicio para explorar su origen. En la siguiente fotografía, observamos el vientre de su madre, mujer zapoteca de la comunidad de Villa Hidalgo Yalálag. Se trata de una imagen en la que el cuerpo es representado como un territorio dador de vida, simbolizado por el corazón plasmado sobre una cicatriz rodeado por las manos que parecen sostenerlo y la frase que lo acompaña: *“primer hogar, el más tranquilo”*. Como lo ha señalado Lorena Cabnal (2015) “somos cuerpos cosmosintientes, porque el cuerpo es el espacio vital de la vida que conecta con

todos los saberes, primero sentimos y luego pensamos, somos cuerpos sentipensantes”, de esta manera la fotografía conecta con el origen de Citlali, remitiendo al vínculo con su madre y enlazándola con la cultura yalalteca, la cual ha sido transmitida por su madre y su padre, quienes, a pesar de haber migrado a la Ciudad de Oaxaca, mantienen vivas las tradiciones de su pueblo más allá del espacio geográfico.



23 Ombligo, Primer hogar, el más seguro. Citlali Fabián.

A partir de la interacción con su abuela, Citlali comienza a indagar de manera directa sobre la cultura yalalteca, lo que le permite experimentar una serie de contrastes a partir de saberse mujer, hija de padres yalaltecos, de haber nacido en la Ciudad de Oaxaca, *deslenguada del zapoteco*; y a partir de esto reivindicar su identidad yalalteca.

En mi experiencia personal yo he sido cuestionada algunas veces porque me denomino y me identifico como yalalteca, sí, yo no nací en Yalálag donde nacieron mis papás y mis abuelos, nací en la ciudad. Pero esta conexión entre ser hija de migrantes Yalaltecos la comparto con toda una generación de amigos y de primos; y como dice mi prima Adriana Solís, sí, al crecer en la ciudad sufrimos de blanqueamiento pero eso no merma nuestro posicionamiento como mujer yalalteca, en mi caso (Citlali Fabián, *Photo camp live*, 24 de julio de 2020).

El posicionamiento que hace Citlali al reconocerse como mujer yalalteca, habla de una reconfiguración identitaria que da cuenta de las diversas formas de ser indígena, que como lo ha señalado Aida Hernández (2001) responde a procesos de conformación de identidades fronterizas que posibilitan asumirse de una u otra forma en diferentes contextos. De esta

manera, Citlali va tejiendo una serie de conexiones entre la comunidad yalalteca radicada en distintos espacios, que le permite presenciar cómo las tradiciones yalaltecas permanecen, a partir de las transformaciones y readaptaciones que se hacen en cada contexto como una forma de resistencia, y es precisamente estas configuraciones lo que a través del acto fotográfico Citlali documenta.

Volviendo al tema de la abuela, pues para mí fue esa interacción en la que yo estaba buscando un poco más de comunicación para entender la cultura de la que venía. Me comencé a acercar a mi familia extendida, a las fiestas, a los amigos, que son mi otra familia, que me permitieron conocer en dónde ellos crecieron y de lo que yo perdí, porque mis papás, por trabajo más que nada, nunca tuvieron tiempo para decir: vamos a ir a hacer nuestro tequio, mis papás a la fecha van y los conoce todo el mundo, porque son de las que apoyan económicamente, pero no dan mano, y yo siendo una chamaca no tenía dinero pero podía dar mano, y a la fecha no, soy la que va a ayudar, a ver en que puedo ser útil en esas celebraciones. Pero fue de esa interacción con mi abuela que comienzo a intercambiar conocimientos, le decía mira abuelita, fui al pueblo conocí a tu primo tal, te manda saludos y fue precisamente esa interacción que me permitió acercarme, porque al final de cuentas te digo es un pueblo y una raíz muy extendida (Citlali Fabián, entrevista personal, 23 de octubre de 2019).

La pertenencia a una comunidad étnica es un elemento que cobra relevancia en la experiencia de las tres mujeres comunicadoras como una forma para reafirmar su origen y con ello su identidad cultural. Dicha relevancia la ubico en dos aspectos, el primero tiene que ver con los elementos que les permiten definir quiénes son en relación al contexto que pertenecen; mientras que el segundo responde a un aspecto diferenciador de otros grupos sociales.

De tal manera, en los discursos producidos por las tres mujeres comunicadoras encuentro elementos que describen a la comunidad que pertenecen como un referente clave para nombrarse y tomar postura frente a la realidad que experimentan, haciendo visibles las prácticas que las identifican con su pueblo. En este sentido, Luna Marán, se reconoce como *originaria y ciudadana de Guelatao*, territorio de donde emerge la categoría de comunalidad, la cual como se ha señalado anteriormente es el eje que articula la vida en la comunidad, de tal manera que reconocerse como ciudadana implica participar en los cargos comunitarios que le son asignados.

Soy ciudadana hago mis cargos en la medida de mis posibilidades, con mis fallas, pero pues estoy ahí, ahorita soy topil [...] Los topiles somos auxiliares municipales, una mezcla entre *officeboy*, intendente y pues seguridad, ve y entrega el oficio, ve y recoge la basura ve y mete borrachos a la cárcel es una mezcla de todo eso (Luna Marán, entrevista personal, 19 de mayo de 2020).

Asimismo, en el caso de Nereyda Pérez, este sentido de pertenencia se ve reflejado en la manera en que se define como parte de la naturaleza, lo cual desde el pensamiento *ayuujk* tiene un significado primordial ya que es considerada el centro del todo, de ahí el término *naturolatría* con el que Jaime Martínez Luna (2010) explica que el hombre pertenece a la naturaleza y por lo tanto se debe a ella.

Me siento parte de la naturaleza de la montaña y de la bebida sagrada, me siento como un mezcal y un pulque. ¿Sabes por qué? Porque el pulque te hace pensar tantas cosas –cuando vengas te llevaré por uno– mira a mí no me pasa tan a menudo, ni que decir que siempre, pero la gran mayoría de las veces que voy a comprar pulque siempre te dan la de probadita y habrá gente que llega de la ciudad o de la región, y llega un abuelito de unos 94 años y se ve joven como de unos 70 años, pero ya me dio la de probadita y me dan mi pulque y él me empieza a platicar de la historia de la música y como a mí siempre me ha interesado, porque nos hacemos llamar la cuna de los músicos, un poquito de la historia que te cuento, ellos caminaban para ir a la región zapoteca a tocar con la banda que caminaban y como eran las enseñanzas de los maestros que venían a la región, siempre con regalos y con mezcales, siempre la mayoría, el buen estudiante tiene que aprender a tomar mezcal para poder soplarle al instrumento, por eso ahí viene la historia de que me siento un poquito como pulque, porque también hay un proceso de la elaboración de como picar el maguey y por eso me siento parte de la naturaleza de la tierra, porque la misma tierra nos va a cobijar nuevamente (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

La pertenencia a la tierra constituye un elemento que permite comprender cómo los principios de la comunalidad operan en lo cotidiano y de manera transversal en la vida de las personas habitantes de los pueblos indígenas, es así que la comunalidad es una categoría que se vive y se práctica día a día. En este sentido, es evidente el sentido que tiene la tierra y el territorio, para mujeres como Nere, habitante de Tlahutoltepec, ya que es a partir de esa relación donde concibe el origen, en tanto que es considerada como un ente espiritual de quien emana la vida misma. Floriberto Díaz, ha explicado “la tierra como Madre y como territorio”, de la siguiente manera:

La tierra es para nosotros una Madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella; por eso, nosotros no somos los propietarios de tierra alguna. Entre una Madre e hijos la relación no es en términos de propiedad, sino de pertenencia mutua. Nuestra Madre es sagrada, por ella somos sagrados nosotros. La tierra como territorio, da parte de nuestro entendimiento de que a cada uno de los elementos de la naturaleza cumple una función necesaria dentro del todo, y este concepto de integralidad está presente en todos los demás aspectos de nuestra vida [...] Cuando los seres humanos entramos en relación con la Tierra, lo hacemos de dos forma: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto Madre [...] Es la relación de la gente con la Tierra la que nos permite definir el concepto del creador y dador de vida; es más es ella la que da explicación al concepto de trinidad en la comunidad (Díaz en Nava, 2018, p. 37).

Nereyda, comparte y vive esta relación con la tierra, por lo que es un elemento inmerso en su discurso poético y visual en el que alude a su origen y a la relación dual que mantiene con la naturaleza y con las palabras, así como la interacción de las mujeres con la tierra, el trabajo que realizan como sembradoras, lo cual refleja la importancia de nombrar el mundo que habita y la manera en que ella lo entiende desde su lenguaje.



### Entre olores y caminos

Yo no podía ver, ni tocar  
Porque aún no movía el cuerpo  
Necesitaba apoyo  
Anhelaba los olores  
Y cuando aprendí a caminar  
Coexistí y coexisto con la naturaleza  
Las palabras, los árboles, las flores y los animales  
Ahora que sigo aprendiendo  
Mi camino ha sido acompañado por las veredas  
La acústica de naturaleza me ha seguido enseñando.

24 Entre olores y caminos, Nereyda Pérez. Tlahuitoltepec.

La familia como grupo sociocultural de pertenencia es un eje temático que exploran las tres mujeres en sus producciones comunicativas, en el caso de Citlali se observa cómo, a través de la fotografía, va formando una especie de constelación, que le permite ir ubicando en diálogo con su abuela a los miembros de su familia. Para Citlali, este acercamiento le ha permitido reconectar con sus raíces, al mismo tiempo que le ha brindado la oportunidad para aprender la lengua zapoteca, ya que como ha señalado fue “*deslenguada*” por sus

padres, como un acto de protección para no padecer la discriminación que ellos experimentaron.



“La siguiente foto es un collage digital de una foto tomada por mi papá al final de los años 2000, en ella estamos mis primos, yo y mi hermana, en la casa de los abuelos en la Sierra Norte en Yalálag, en uno de nuestros retornos al ombligo a nuestro lugar de origen. La foto de fondo es en blanco y negro que tome en 2015 y es en el mismo espacio donde nos tomaron ese retrato para mí también es un ejercicio de memoria y tiempo y como nos relacionamos con nuestras memorias”.

25 Collage, De la Serie Ben'n Yalhalhj, Citlali Fabián.

El ejercicio fotográfico le permite comprender cómo esos recuerdos, esas memorias se instalan, atraviesan y manifiestan en la forma en que va interpretando su actuar cotidiano, en tanto que la memoria de acuerdo con Pollak es:

Esa operación colectiva de los acontecimientos y de las interpretaciones del pasado que se quiere salvaguardar, se integra en tentativas más o menos consientes de definir y reforzar sentimientos de pertenencia y fronteras sociales entre colectividades de distintos tamaños: partidos, sindicatos, iglesias, aldeas, regiones, clanes, familias, naciones, etc. (Pollak, 1989).

Es así que en las fotografías de Citlali vamos a encontrar a miembros de su familia, ubicándolos tanto Yalálag, en la Ciudad de México y en los Ángeles California, Estados Unidos; pero también a los amigos y a la comunidad de Yalaltecos distribuidos en dichos espacios. Lo cual da cuenta de los procesos migratorios que experimentan las poblaciones indígenas al salir de la comunidad de origen para establecerse en otro lugar, tal como lo hicieron los padres de Citlali –incluso este pasaje se cruza con mi historia personal, me recuerda que al igual que sus padres mi madre migró muy joven a la Ciudad de México– , y al hacerlo trasladan sus costumbres y tradiciones a los contextos en los que se establecen y de una u otra forma se van readaptando para transmitir las y revivirlas cuando se visita el pueblo, de esta manera se genera un apego afectivo y simbólico con la comunidad en la que nacieron sus padres, a la cual se encuentra unida y forma parte de su marco cultural de

referencia, ya que como señala Gilberto Giménez, “en una tercera dimensión, el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo y, sobre todo, como símbolo de pertenencia socio-territorial. En este caso los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural” (Giménez, 2000, p. 29).



“Mis tíos, Lucas y Ana. Ellos viven en la Ciudad de México y esta foto también la tome en la Ciudad de México durante la fiesta de Cuautepec y bueno ellos están súper involucrados generando programas para enseñar zapoteco en las comunidades que están fuera de Yalálag”.



“Estos son mis primos Mela y Saúl el día de su boda. Los acompañan Dalia y Ana quienes viajaron de los Ángeles a Yalálag para su boda. Me gusta mucho mostrar las relaciones que existen en la distancia y como interactuamos en las diferentes locaciones que vivimos”.



“Mis primos Jorge y René, ellos nacieron en la Ciudad de México y hace cinco años se mudaron a la Ciudad de Oaxaca donde esta otra parte de nuestra comunidad en otra festividad yalalteca, a dos cuadras de mi casa”.



Las fotografías que observamos muestran la conexión cultural que va construyendo Citlali a través de los retratos que realiza a sus familiares y paisanos, en las que se refleja su presencia en distintos territorios y las representa como una cultura unida que traspasa las fronteras.

La familia como núcleo de pertenencia también es un eje importante en el trabajo documental *Tío Yim* que dirige Luna Marán, en el cual retrata la vida de su padre, es un retrato íntimo narrado en colectivo por cada uno de los integrantes de la familia de Luna, Jaime Martínez Luna, su padre, María Magdalena Andrade, su madre, su hermana mayor Julia Martínez Hinojosa y su hermano menor Andrés Martínez Andrade.

La representación que hace Luna de su familia refleja el sentido que ésta tiene como motor de la vida comunal, en tanto que es ella donde se impulsan o no los valores y elementos que fundamentan la organización comunitaria, pues como señala Jaime Martínez “La realización de cualquier labor demanda organización de personas. El nacimiento mismo requiere un mínimo de actores. Al extenderse la actividad humana resulta lógica la suma de familias y una organización en el trabajo, en la toma de decisiones. De ahí que, por sentido común, la comunalidad vaya surgiendo como resultado de la organización social” (Martínez, 2010, p. 158).

En este sentido, la escena que captura la fotografía siguiente fotografía, da cuenta de lo que significa ser uno con el otro, es decir que el individuo siempre es colectivo. Esta es la línea que construye Luna en el documental, el quehacer conjunto de la familia, a pesar de la ausencia del padre, es el espacio donde emerge el sentido comunitario. Lo que Luna va narrando es una historia familiar, en la que representa con todos sus matices, los momentos felices, los problemas, la comunalidad al interior de la familia en la que la ayuda mutua y el amor es lo que ayuda a su padre Jaime Martínez Luna a salir del alcoholismo. De esta manera, Luna lleva un tema personal al plano político donde conecta con la historia de muchas familias, incluida la mía, es ahí donde entiendo emerge la importancia del cine comunitario, en la posibilidad de conectar con historias que nos acerquen a las nuestras, historias nos hagan sentido porque nos reflejan nuestra propia imagen.



27 Luna y su padre. Tío Yim.

En la experiencia de Nereyda, se destaca la noción de la ayuda mutua como un elemento presente en la familia, de ahí que narra:

Personalmente para mí la familia es el espacio y también la ayuda mutua. Cuando familiarmente tenemos un problema, como por ejemplo de colindancia de terreno la verdad, es que siempre es la familia la que está ahí, y hablando entre hermanos yo tengo una hermana mayor que tiene 39 años, ella tiene como un conocimiento no tan excesivamente grande como el de mi abuela, pero si ha tenido como un acercamiento y como un vivir del día a día y hay más razonamiento que con un chiquillo de once años no, entonces para mí eso es la familia. Sí hay un apoyo y eso es lo que yo veo que hay un respaldo, yo que soy la menor siento que siempre voy a tener un respaldo, ya sea de mi hermana o de mis hermanos entonces y para mí para un futuro mis sobrinos, tendrán un respaldo de mí. Ya viendo otras familias es otra forma de ver el mundo, por ejemplo, que digan que no es importante la lengua, pero para mí sí, o que no les interese trabajar el campo, pero a mi familia sí le interesa porque es de autoconsumo y otros lo ven económicamente. Entonces varía, pero es la ayuda, el trabajar en equipo y en colectivo es lo que me han enseñado, pero mi abuelo también pensaba eso diciéndome fíjate en que te puede ayudar eso y en que no, entonces para mí la familia es muy importante, es la inspiración, la ayuda (Nereyda Pérez, entrevista personal, 1 de junio de 2020).

En su testimonio Nereyda refleja dos aspectos importantes, el primero la ayuda mutua como un elemento que articula la vida en comunalidad. El segundo es la importancia de la oralidad, de la transición del conocimiento a través de la lengua materna, de tal manera que Nere utiliza su lengua como un elemento que le da pertenencia a una familia y a una comunidad, además que a través de la palabra logra un vínculo con su madre, mujer sabia transmisora de conocimiento, como lo expresa en su poema, el cual es un reflejo de lo que es Nere en relación a su madre y viceversa.



<b>Tyim myejst</b>	<b>Tan tú</b>
Nmatëpy mejts	Escucho tu corazón
Njawëë'p ëjts	Siento.....
Njants atsë'ëpy mëjts	Tanta curiosidad de:
Kun nëjxkäpt	Conocerte
Njä'äpy ëjts këm	Escribo.... En mí
Jan tsojkën	Memoria, latidos, huella, palabras
Mit'i wënkaxëjtkp	Que es la narrativa

Nju'ujkyajt'in kējxp De la vida.  
Jaten atom Es ameno nuestra vivencia y convivencia  
Tunmujkyën. Porque eres la que hace sabiduría.

28 Ojos con historia. Año 2019. Mi madre contando su historia a través de la oralidad. Visualizando las experiencias de su andar. Nereyda Pérez.

La lengua es un elemento muy importante de su identidad ya que a través de ella se fortalece la cultura, ya que como ha señalado Ramón Grosfoguel retomando a Franz Fanon: “Hablar un lenguaje es asumir un mundo, una cultura. La lengua de un ser humano posee el mundo expresado e implicado por su lenguaje” (2009, p. 270). Dentro de la tradición *ajuukj* es la madre quien enseña a los niños las primeras palabras en *ajuukj*, de tal manera que se considera a la mujer como reproductora de la lengua originaria.

La oralidad expresada en la poética que realiza Nereyda, da cuenta del legado histórico que comparte como una forma de tejer conocimiento mediante la palabra, una práctica de creación que da sentido a la vida comunitaria. En este sentido, Silvia Marcos señala que “las tradiciones orales tienen un fe absoluta en la eficacia y el poder de la palabra hablada. Las hablas orales tienden a llamar activamente al mundo a existir mediante el poder de las mismas palabras. Los hechos empíricos no pueden ser disociados de las palabras que las hacen existir” (Marcos, 2010, p. 164).

Actualmente la lengua ha dejado de ser un marcador social que determina quién pertenece o no a un grupo étnico, tal como lo fue durante la época del indigenismo en donde además de hablar un lenguaje indígena se les caracterizaba a partir de una serie de referentes como la vestimenta, práctica de ciertos rituales, el habitar en un territorio definido, los cuales desde una mirada esencialista contribuyeron a la creación una imagen anclada en el folklor y la mitificación del pasado indígena. Sin embargo, como hemos visto en este apartado la lengua originaria, en el caso de Nereyda específicamente, la lengua es un elemento significativo mediante el cual se autodefine como *ayuuk* y al mismo tiempo es el medio para conectar con las tradiciones orales de su comunidad y trasladarlas al lenguaje poético.

Como se podido observar a lo largo de este capítulo las producciones comunicativas que elaboran las tres mujeres comunicadoras comunitarias dan cuenta de los procesos de subjetivación política que han articulado a partir de las transformaciones culturales que han experimentado mediante la interacción con otros imaginarios, lo que les ha permitido trastocar ciertas estructuras normalizadas respecto a la representación de las mujeres indígenas desde la pobreza, la folklorización, la pasividad y el atraso; ya que como se ha podido apreciar en sus producciones comunicativas, su propuesta estética está encaminada a reflejar desde la oralidad y lo audiovisual narrativas que den cuenta de la pluralidad de experiencias que configuran las realidades de las comunidades.

No obstante, los procesos migratorios que marcan su trayectoria de vida han tenido implicaciones significativas en sus experiencias, ya que al estar en contacto con otras culturas se colocan en un espacio fronterizo en el cual los contrastes entre quienes son y quienes son los otros se activan, generando así una zona de tensión en la que confrontan y negocian los significados con la finalidad de adscribir nuevos referentes culturales, lo cual no implica que su identidad de género y étnica desaparezca sino que a partir de esto se reconfigura políticamente como una estrategia para posicionar y mantener lo propio en el presente.

## Reflexiones finales

Desde el campo de la comunicación y la política se puede construir una plataforma que permita analizar e interpretar los significados que se producen e interactúan en los múltiples contextos sociales. Es así que, a lo largo de esta investigación se ha podido indagar sobre cómo tres mujeres a partir del ejercicio de la comunicación comunitaria reconfiguran su identidad y la posicionan políticamente a través de la autorrepresentación. Los casos abordados fueron el medio para acercarnos a conocer las prácticas culturales que integran la vida comunitaria en tres regiones de la Sierra Norte de Oaxaca, Guelatao, Yalálag y Tlahuitoltepec.

A través de los capítulos que componen esta tesis se ha podido observar la manera en que las tres mujeres comunicadoras comunitarias entienden el mundo, sus posicionamientos, sus confrontaciones y resignificaciones. Por lo que las reflexiones que presento a continuación dan cuenta de los hallazgos encontrados en esta investigación y también son los aportes que considero haber hecho a los estudios de comunicación desde una perspectiva comunitaria; ya que considero que este trabajo contribuye a mermar el desconocimiento sobre la participación de las mujeres en la comunicación comunitaria, principalmente en el ámbito de la producción visual y audiovisual.

Las formas de vida de las comunidades están permanentemente en contacto con los procesos globales que generan una serie de desigualdades reflejadas en diversos planos de la vida de las personas, tanto en lo económico, lo social y lo cultural. De tal manera, que un eje central de este trabajo ha sido comprender la manera en que las comunicadoras comunitarias se posicionan frente a esas realidades desde lo propio y en lo cotidiano. Sus productos comunicativos vinculados con las narraciones de su trayectoria de vida fueron la vía para entender las tácticas de resistencia que articulan para trastocar las estructuras de poder que intentan controlarlas.

Se partió de entender la fotografía, el documental y la poesía como espacios en los que se reconfigura la identidad a partir de la interacción de ciertos elementos que confrontan los significados dados, por un lado el papel que representan las mujeres

indígenas como creadoras, y por el otro, el lugar que históricamente han ocupado las producciones estéticas realizadas desde lo que Frantz Fanon ha denominado la “zona del no ser” entendida como la “geopolítica del conocimiento del ser colonial” (Grosfoguel, 2016, p. 261).

El acercamiento a la comunicación comunitaria, abrió la posibilidad de trazar someramente una genealogía de los medios comunitarios en la región de Oaxaca, tomando en cuenta que estos se han ido conformando de manera procesual desde hace más de cinco décadas, además han sido una vía importante en los distintos procesos políticos y sociales que se han gestado en la región, ya que a través de ellos se ha podido garantizar la conexión entre comunidades generando mecanismos para impulsar desde las realidades que habitan y poder garantizar el acceso a la información.

En el capítulo uno, se ha abordado el papel que han representado los medios comunitarios en el estado de Oaxaca, haciendo hincapié en la relevancia, social y cultural que han tenido. A partir de esa revisión se pudo observar que su apuesta política está enfocada en reconocimiento y revalorización de la existencia indígena, es así que los discursos que surgen desde los medios comunitarios confrontan las representaciones hegemónicas sobre el ser indígena.

Ante esto, las acciones discursivas que emprenden los actores sociales mediante el uso de los medios de comunicación comunitaria están enfocadas en cuestionar y confrontar las inequidades existentes en sus contextos, las concepciones esencialistas sobre su identidad, las opresiones, la explotación de los recursos, las violaciones a sus derechos, entre otras, de ahí que son una herramienta que ha acompañado a las movilizaciones sociales entre ellas: Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo de Tehuantepec (COCEI), La Organización para la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez (ODRENASIJ), el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, por mencionar algunas, en las cuales la participación activa de las mujeres ha sido un elemento clave para su conformación y consolidación de la lucha.

Los medios de comunicación comunitaria en la región de la Sierra de Norte de Oaxaca, específicamente, han incidido en la participación de la comunidad, ya que su funcionamiento parte de cotidianidad de la vida diaria mediante la palabra —el medio de comunicación natural— en tanto que permite la trascendencia del pensamiento mediante la oralidad. Dos casos emblemáticos son los medios comunitarios que surgieron tanto en Guelatao como en Tlahuitoltepec, los cuales marcaron un referente clave en los procesos de apropiación, uso y adaptación de las herramientas comunicativas desde su cosmovisión y acorde a las necesidades de la comunidad.

Se ha detectado que pese a la existencia de un marco normativo, que pretende garantizar el derecho de las mujeres a comunicar, existe una gran brecha en cuanto a la participación y acceso de las mujeres en el ámbito comunicativo, no obstante, estas inequidades se intensifican mayormente cuando de mujeres indígenas se trata, las cuales se reflejan en distintas dimensiones como el económico, educativo, de salud, de atención social, el cultural, y también en el acceso a los recursos tecnológicos ya que como lo ha identificado Elena Nava en el estado de Oaxaca “no todas las personas tienen las mismas oportunidades para acceder a una computadora, a internet o a un celular” (2020, p. 4).

No obstante, es importante destacar que la existencia de un marco legal que sustente la participación de las mujeres indígenas en la comunicación, es un gran logro colectivo, resultado de los sueños, deseos y anhelos de mujeres de distintas generaciones y contextos que han luchado desde sus trincheras por un mundo más equitativo, para que las mujeres y las niñas puedan gozar del derecho a comunicar con la finalidad de erradicar las condiciones de opresión, desigualdad y discriminación que viven; no ha sido un camino fácil, le han quitado la vida a muchas mujeres, las han agredido y violentado, tal como sucedió con Teresa Bautista y Felicitas Martínez, locutoras de la radio comunitaria *La voz que rompe el silencio*, del Municipio Autónomo de San Juan Cópala.

De acuerdo con la idea anterior, las experiencias de vida de las tres comunicadoras que colaboran en esta investigación —incluso la mía— dan cuenta de los procesos de lucha que mujeres de generaciones anteriores emprendieron para abrir el camino generar mejores condiciones de vida para otras mujeres. De esta manera, se da cuenta de los puntos



de encuentro que existen entre las historias de las mujeres reflejadas en primera instancia por la condición de género que compartimos al portar un cuerpo sexuado y particularizadas a partir de las situaciones que vivimos dependiendo de elementos como la adscripción étnica, la clase social, el nivel educativo, la edad, el territorio que habitamos, entre otros; que nos colocan en una posición en ventaja o desventaja frente a otras, tal como lo ha señalado Marcela Lagarde: “La situación de las mujeres es el conjunto de características que tienen las mujeres a partir de su condición genérica en circunstancias históricas particulares. La situación expresa la existencia concreta de las mujeres particulares a partir de sus condiciones reales de vida” (2011, p. 34).

A lo largo de la investigación se buscó enfatizar en las particularidades que definen a las tres mujeres comunicadoras, desde sus contrastes y sus encuentros, en aras de reconocer la pluralidad de experiencias que atraviesan la vida de las mujeres indígenas las cuales emplean distintas estrategias para hacer frente a las inequidades estructurales desde la intensidad de contextos permeados por el despojo, la explotación y la violencia.

Por tal motivo, es importante destacar el papel que han representado las mujeres en la articulación de procesos de organización por la defensa de sus derechos, desde la cotidianidad, el hogar, la comunidad, la organización colectiva, ejemplo de ello son las mujeres que participan en el Consejo de Pueblos Unidos en Defensa del Río Verde (COPUDEVER) y la organización de Mujeres en Resistencia, conformado por mujeres triquis desplazadas de del Municipio Autónomo de San Juan Cópala, si bien no son los únicos, nos permiten comprender la multiplicidad de realidades que viven las mujeres. De tal manera que, las identidades al igual que las luchas son plurales y se configuran desde distintos espacios en colectivo.

Para fines de esta investigación ha sido importante entender la comunicación como un complejo entramado de significados que se complementan unos a otros, de tal manera en aras de comprender la comunicación desde un marco conceptual situado, fue necesario partir de las concepciones de las tres mujeres en torno a ella y a la práctica comunicativa, las cuales de acuerdo a sus contextos estuvieron enfocadas en la vinculación de la comunicación con la comunalidad, desde esta perspectiva se coloca la palabra como la

primera fuente de comunicación y mediante ella, se puede conocer las realidades de los pueblos indígenas, de ahí que Martínez Lune enfatice en la importancia de la oralidad y la imagen como formas propias de comunicación:

Lo triste de la radio y la televisión es cuando también reproducen la importancia de la lecto escritura, abandonado su propia potencialidad. Es esto lo que debe preocuparnos, porque en la actualidad. No queremos decir que lo escrito sea negativo, obstaculizador del futuro. No, por el contrario, es propositivo. Sin embargo, **no es lo nuestro y la comunicación cotidiana siempre seguirá siendo la palabra y la imagen**; por tanto debemos concentrarnos en las potencialidades de estos medios para que reproduzcamos en ellos, lo real, lo directo, lo personal, así sea a grandes distancias, en la cámara o en la grabadora (en Nava, 2018, p. 229).

De tal manera que la comunicación comunitaria es una herramienta que desde la perspectiva de la comunalidad brinda a las mujeres y hombres la capacidad de autodefinirse como integrantes de una cultura que mantiene un respeto por la naturaleza, la diversidad y que valora la vida del ser humano.

La comunicación comunitaria, entendida como la actividad que realizan profesionalmente, les brinda la posibilidad de autodefinirse desde otro lugar, es decir, presentarse como fotógrafa, cineasta, comunicadora, poeta, les permite reconocer su agencia política y desde ella posicionarse estratégicamente.

De esta manera colocan en primer plano su labor comunicativa como el referente desde el cual buscan ser reconocidas por los otros, pero asumiendo su adscripción étnica y de género como atributos diferenciadores. Desde este posicionamiento, reconfiguran su identidad al descolocarse del lugar que tradicionalmente se espera que ocupen las mujeres indígenas y al confrontar los discursos que tienden a revictimizarlas por su condición de clase, género y etnia, por lo que se trata de ver su labor más allá de lo folklórico, es decir, en continúa interacción con lo universal.

De tal manera que las tres mujeres buscan resignificar su identidad a través de su actividad como comunicadoras, pero desde la matriz distintiva de sus culturas, de ahí el posicionamiento desde el cual se autodefinen como: fotógrafa Yalalteca, comunicadora Ayuujk, cineasta originaria de la comunidad zapoteca de Guelatao, respectivamente. A partir de autorreconocerse y situarse políticamente desde la actividad que realizan, no sólo

nutre el sentimiento de orgullo hacia sí mismas en tanto las satisfacciones que puedan tener en esta área, sino que desde este lugar pueden cuestionar y demandar sus derechos, buscando que se les reconozca socialmente como actoras activas, que se revalorice su trabajo, al mismo tiempo al incorporarse socialmente como comunicadoras pueden evidenciar las desigualdades, las violencias e injusticias que enmarca su incorporación como comunicadoras comunitarias dentro de la sociedad.

En este sentido, el uso estratégico de la identidad es una vía que tienen los sujetos para salir de las condiciones en las que se les enmarca socialmente, al mismo tiempo que pueden confrontar y desmentir los discursos racistas y discriminatorios hacia las poblaciones indígenas.

Alejandra Aquino (20013) ha señalado que la autoafirmación personal, es un elemento que contribuye, al amor propio en tanto que propicia que los sujetos tomen “conciencia de su capacidad de acción y del margen que poseen pese a las estructuras” (p. 208). Es así que la comunalidad a través de sus fundamentos fomenta el ejercicio de la autorrepresentación como una apuesta política, lo cual de entrada devuelve a las poblaciones indígenas la posibilidad de nombrarse desde sus propios términos. De tal manera, a lo largo de esta investigación se ha abordado la autorrepresentación como una configuración discursiva que permite narrar desde la experiencia de las mujeres y de una forma estética sus posicionamientos políticos.

El amor a lo propio y la compartencia es una característica que socializan las y los comunicadores comunitarios ya que como han mencionado las mujeres comunicadoras desde ese eje han encontrado una forma de aceptarse desde sus propios códigos y mostrarse con orgullo al mundo.

Las producciones comunicativas que realizan las tres mujeres, articulada con la comunalidad en tanto categoría epistémica, que define las formas de relación e interacción con el exterior y al mismo tiempo establece las normas de convivencia a partir de los cuatro elementos que la integran: geográfico, comunal, creatividad-productividad y goce; fueron los ejes para comprender la manera en que interiorizan los códigos culturales y los objetivan en forma de fotografías, audiovisuales y poesía.

En este sentido, para comprender las configuraciones y reconfiguraciones identitarias al interior de las producciones comunicativas fue necesario partir de la especificidad de los contextos a los que pertenecen las tres mujeres comunicadoras, con la finalidad de verlas frente al entramado complejo de los discurso hegemónicos y su relación con lo local y lo global, ya que como ha señalado Aída Hernández (2001) todos por muy “aislados” que estemos compartimos la experiencia de estar insertos en una economía cada vez más globalizada. De tal manera, se puede vislumbrar que la creación comunicativa expresada a través de su mirada y la oralidad, marca una ruptura con las formas occidentales de entender los procesos de creación desde la individualidad, y lo comprenden desde la perspectiva de la comunalidad como un quehacer colectivo.

Las mujeres comunicadoras ancladas en la especificidad de sus contextos, están produciendo nuevos discursos con los que cuestionan y se posicionan políticamente frente a las problemáticas que enmarcan sus realidades, cuestionando las formas de trabajo tradicional en los que se privilegia la autoría individual, la distribución desigual de los recursos para la producción comunicativa, los espacios para la difusión de su obra, la folklorización de su cultura, la romanización de lo indígena, los estereotipos que representan a las mujeres indígenas, por mencionar algunos.

Ante esto su acción política está encaminada hacia la transformación de en las formas de creación y producción audiovisual, trasladando los preceptos de la organización comunal al ámbito comunicativo, como en el caso de Luna Marán, quien aplica los principios de la comunalidad en los procesos de producción cinematográfica, considerando que el conocimiento de todos es el motor para la creación colectiva, la toma de decisiones a partir del ejercicio asambleario en el que lo primordial es escuchar y respetar la diversidad de opiniones. Asimismo, como estrategia de financiamiento recurren al tequio, a las formas de organización de la fiesta, en donde todos aportan para un fin común.

No obstante, se ha podido observar que de acuerdo a las posiciones que ocupa cada una de las mujeres comunicadoras se marcan una serie de diferencias en cuanto a las posibilidades de acceso, permanencia y consolidación de su labor comunicativa, las cuales están atravesadas por la cuestión económica, en tanto que esta puede hacer que

permanezcan en la práctica comunicativa, o bien que la abandonen para dedicarse a otras actividades y poder solventar sus gastos.

Dentro de la estructura social capitalista, se ubican tres competencias que pueden “facilitar” el acceso y permanencia en el ámbito de la comunicación, el primero de ellos, es el capital social, es decir, en las redes de contactos que les permitan insertarse en el circuito de la comunicación; la trayectoria, esta se refiere los años de experiencia en la realización comunicativa, si han ganado premios, si sus producciones se han presentado en el extranjero, y finalmente la profesionalización, que se refiere a la actualización constante, contar con estudios universitarios y haber puesto en práctica los conocimientos, de tal manera que la producción comunicativa puede representar un privilegio más que un derecho en determinados contextos, lo que supone una lucha constante de las mujeres por mantenerse, con la finalidad de que sus imágenes y narraciones proyecten otros imaginarios posibles.

Como se ha señalado, la escritura de esta tesis se ha dado en medio de la incertidumbre generada por la pandemia Covid-19, por lo que se pudieron observar las diversas situaciones que se conjugan en este momento histórico y que se ven reflejadas en las experiencias de las mujeres comunicadoras. Una de ellas es la búsqueda de trabajos alternos para poder subsistir diariamente, lo cual en algunos casos ha tenido implicaciones emocionales debido a la falta de trabajo, el tener que detener sus procesos de producción.

Asimismo, deja ver las desigualdades que permean en las comunidades y como a través de la organización comunitaria se organizan para implementar medidas que protejan a la comunidad, esto tomando en cuenta que son regiones alejadas y que el acceso a servicios de salud es limitado por lo que se ha apostado a la prevención. No obstante, dado la geografía de las localidades así como los cambios de clima la conexión a internet se ve mermada, lo que en algunos casos limita también su participación en foros realizados en plataformas socio digitales, pese a esto en estos momentos de cuarentena también se han fortalecido sus procesos de creación ya que algunas han tenido la oportunidad de escribir, de generar algún proyecto, de formarse, no en todos los casos ha sido igual, ya que las situaciones de vida de cada una de las mujeres es distinta, pero todas han utilizado los

recursos que tienen a su disposición para no dejar que su palabra que silencie ante este contexto.

La reconfiguración de las identidades que realizan las tres mujeres comunicadoras es una acción política que hace visible la presencia cada vez más fuerte de los pueblos originarios y de las resistencias para permanecer cambiando, tal como lo expresa metafóricamente Natalia Toledo:

[...]  
Irme para volver siempre,  
¿qué pasa si uno se queda con su ignorancia?,  
¿no es mejor un propio inventario?  
Ahora, sin puerto, sin balsa, sin morada,  
me refugio en el silencio:  
un estado de coma.  
¿A qué se parece mi felicidad?  
Soy una mosca,  
un punto sobre una hoja de un almendro  
a punto de partir, a punto de partir.  
Soy un zumbido en la oreja de la memoria,  
yo también tatué a la memoria.  
Un resquicio por donde no entrará la levedad,  
por donde no caminará la inocencia.  
¿Qué es ser indígena?  
Una ingenuidad de leña,  
una apuesta,  
un velamen de barbas crecidas  
con la grandeza de una mirada del mundo.  
Despeñadero,  
nunca más un sitio,  
un huarache de cuero en forma de araña sujeta a los pies,  
una bolita de sal acumulada,  
un cuerpo para siempre incompleto.  
¿Qué es la historia del mundo?  
Un ojo que llora su desamparo,  
lo saben las flores, lo saben los pueblos.  
El día que nos contaron otras historias aparentemente más felices,  
ese día abandonamos nuestra suficiencia  
para entregarnos a una repetición sin fin,  
ahora lo sabemos,  
sólo que ya nos agarró la tarde.

*El dorso del cangrejo.* Natalia Toledo.

Finalmente, la idea de comunalizar la comunicación refleja el sentido de compartir, desde los códigos propios en diálogo con lo universal, ya que en esa interacción donde se logran distinguir y posicionar las experiencias de vida de las mujeres comunicadoras al transitar

entre los referentes culturales de su comunidad y las formas simbólicas de los espacios por los que se mueven, en los cuales convergen, negocian y resisten para permanecer, es decir, es en estos límites fronterizos de donde emergen las producciones comunicativas de estas tres mujeres y desde los cuales logran visibilizarse en el presente para desmentir los discurso y representaciones que han anclado la presencia indígena en un pasado glorioso, por el contrario, hacen evidentes desde su palabra nuevas formas posibles para la coexistencia de los pueblos.

Por todo lo anterior, es importante visibilizar los senderos de acción política por la autodefinición de los pueblos originarios que las mujeres comunicadoras comunitarias emprenden en aras de reconstruir la historia desde una mirada comunicaría articulada con la perspectiva de género, tomando en cuenta que ser mujeres comunicadoras comunitarias significa resistir y dignificar su identidad y con ello su cultura.

## Fuentes de consulta

- Aguilar Gil, Yásnaya E. (2017). Ëëts, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena. En *Identidad, Revista de la Universidad de México*. Recuperado el 12 de noviembre de 2020, de <https://www.revistadelauniversidad.mx/releases/638f7758-f767-45dc-9451-89e757936c7b/identidad#panóptico-->
- Aquino, Alejandra. (2013). "La participación de las mujeres de Yalalag en las protestas migrantes de 2006 en Estados Unidos". En Marcela, Coronado y Adriana, López (eds.). *Comunidades en movimiento*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia / CONACULTA / Secretaría de Educación Pública, pp. 197 – 210.
- Asociación Mundial de Radios Comunitarias (Amarc). (2012). Situación de las radios comunitarias en México. *Informe 2011 – julio 2012. Amarc-México*, Ciudad de México. Recuperado 23 de junio de 2020, de <https://www.amarcMexico.org/pdf/nacional/03-Informe.pdf>
- Baca, F. Carlos. (2016). Experiencias resonantes de comunicación en pueblos indígenas de Oaxaca, México. En *Universitas Humanística*, no.81 Bogotá, pp. 255-277. Recuperado 6 de junio de 2020, de <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.uh81.ercp>
- \_\_\_\_\_. (2015). Trabajo comunal. Puntos de encuentro entre la teoría crítica y la comunidad en la construcción de "otro mundo posible". En *Bajo el Volcán*, vol. 15, núm. 23, septiembre-febrero, 2015, pp. 131-149. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México. Recuperado el 3 de enero de 2020, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473008>
- Becerril, M. Walys. (2018). Las mujeres y sus apropiaciones tecnológicas de internet. Indagaciones desde la dimensión simbólica (Tesis de doctorado). México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Los derechos de las audiencias de medios de comunicación en México desde la perspectiva del derecho humano a comunicar*. (Tesis de maestría). México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beltrán S., Luis Ramiro. (2007). Un adiós a Aristóteles: La comunicación "horizontal". En *Punto Cero*, 12(15), pp. 69-92. Recuperado 08 de abril de 2020, de [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1815-02762007000200009&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1815-02762007000200009&lng=es&tlng=es)
- Blazquez Graf, Norma Flores Palaco, Maribel Ríos Everardo. (2012). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representación sociales*. CEIICH, UNAM, México.
- Cabnal, Lorena. (2015). Ciclo sobre Género y Desarrollo: "Voces Feministas desde el Sur"
- (23 de junio de 2015) Disponible en: [Ciclo sobre Género y Desarrollo: "Voces Feministas desde el Sur" Ponente: Lorena Cabnal 2/2 - YouTube](#)
- Castañeda Salgado, Martha Patricia. (2012). Etnografía feminista. En Blazquez Graf, Norma Flores Palaco, Maribel Ríos Everardo. *Investigación feminista: epistemología, metodología y representación sociales*. CEIICH, UNAM, México.



- Castells I Talens, Antoni. (2011). ¿Ni indígena ni comunitaria? La radio indigenista en tiempos neindigenistas. En *Comunicación y sociedad*, núm. 15, enero-junio, pp. 123-142. Zapopan, Universidad de Guadalajara. Recuperado el 6 de febrero de 2020, de <https://www.redalyc.org/pdf/346/34615397006.pdf>
- Cumes, Aura Estela. (2016). *Las mujeres son más "indias". Género, multiculturalismo y mayanización*. Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista GLEFAS. Agosto 2014. Recuperado el 31 de enero de 2020, de <https://glefas.org/las-mujeres-son-mas-indias-genero-multiculturalismo-y-mayanizacion/>
- Dalton, Margarita. (2010). *Mujeres: Género e Identidad en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca*. México, Casa Chata.
- De Lauretis, Teresa. (1984). *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia.
- Dirección General de Población de Oaxaca. (2018). *Población Indígena*. No. 41. Oaxaca, Gobierno del Estado / Siglo XXI.
- Downing, John. (2010). Nanomedios de Comunicación: ¿Medios de comunicación comunitarios? ¿O de red? ¿O de movimientos sociales? ¿Qué importancia tienen? ¿Y su denominación? Recuperado el 12 de enero de 2020, de [https://periodismoabc.files.wordpress.com/2014/01/2010\\_downing\\_nanomedios-de-comunicacin.pdf](https://periodismoabc.files.wordpress.com/2014/01/2010_downing_nanomedios-de-comunicacin.pdf)
- Gasperello, Giovanna. (2012). No morirá la flor de la palabra. La Radio Comunitaria Indígena en Guerrero y Oaxaca. En *Nueva Antropología*, vol. XXV, núm. 77, julio-diciembre, 2012, pp. 133-154. Ciudad de México, Asociación Nueva Antropología A. C. Recuperado el 5 de febrero de 2020, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15929703007>
- Geertz, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Giménez, Gilberto. (2012). Introducción al estudio de las identidades urbanas. En Ana Helena Treviño Carrillo (coord.), *Subjetividad y ciudad*. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 181-237.
- \_\_\_\_\_. (2000). Territorio, cultura e identidades. En Rosales, Rocío (coord.), *Globalización y regiones en México*. México, Miguel Ángel Porrúa.
- González, Esperanza del Carmen. (2017). *Voces de rebeldía. Mujeres, radios comunitarias, movimiento social. Una mirada desde la experiencia*. (Tesis de Maestría en Comunicación y Cambio Social), Puebla, Universidad Iberoamericana.
- Grosfoguel, Ramón. (2009). Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales. En Franz Fanon, *Pieles negras, máscaras blancas*. Madrid, Akal.
- Gutierrez, Raquel. (2017). *Horizontes comunitarios-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado céntricas*. Traficantes de sueños, Madrid.
- Hall, Stuart. (1996). Introducción: ¿Quién necesita «identidad»? En Stuart Hall y Paul Du Gay (comps.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 13-39.
- Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer.

- Hernández, Aída. (2012). Entre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y los derechos humanos de las mujeres. En *Andamios. Revista de investigación social*. No. 6. Julio – octubre 2012, México: UACM.
- \_\_\_\_\_. (2001). *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS / Porrúa.
- Hine, Christine. (2004). *Etnografía virtual*. Editorial OUC, Barcelona.
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos, IIDH. (2008). Elementos básicos de derechos humanos: guía introductoria. San José, Costa Rica: Autor. Recuperado el 10 de junio de 2020, de [https://www.iidh.ed.cr/IIDH/media/2083/campa%C3%B1a-educativa-elementos-basicos-guia-introductoria\\_marzo2009-2008.pdf](https://www.iidh.ed.cr/IIDH/media/2083/campa%C3%B1a-educativa-elementos-basicos-guia-introductoria_marzo2009-2008.pdf)
- Instituto Mexicano de Derechos Humanos y Democracia (IMDHD). (2013). *Práctica Constitucional en Materia de Derechos Humanos*. México: Autor. Recuperado el 18 de junio de 2020, de [http://imdhd.org/OE\\_Cuaderno\\_Participante/les/assets/basic-html/page1.html](http://imdhd.org/OE_Cuaderno_Participante/les/assets/basic-html/page1.html)
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2019). Encuesta sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información y la Comunicación en los Hogares. Consultada 26 de junio de 2020. Recuperado el 23 de junio de 2019, de [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2019/OtrTemEcon/ENDUTIH\\_2018.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2019/OtrTemEcon/ENDUTIH_2018.pdf)
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2015). Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México. México, CDI. Recuperado el 18 de noviembre de 2020, de <http://www.mx/inpi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128>
- Kummels, Ingrid. (2018). *Espacios mediáticos transfronterizos. El video ayuujk entre México y Estados Unidos*. México, CIESAS.
- Lagarde, Marcela. (2012). *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topias*. México, Instituto de las Mujeres de la Ciudad de México.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas* (5ª ed.) México, UNAM.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. España, horas y Horas.
- Lazzari, Axel (2007). Identidad y Fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad en el movimiento indígena de La Pampa. En *Quinto Sol. Revista de Historia Regional*; Santa Rosa, La Pampa; vol. 11 p. 91 – 122.
- Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. (22 de junio de 2019). México, Diario Oficial de la Federación.
- León, S. & Marván, I. (2005). El movimiento popular en Centroamérica: 1970-1983. Síntesis y perspectivas. En Daniel Camacho y Rafael Menjívar (coords.) *Los movimientos populares en América Latina*. México, Siglo XXI. P.p. 34-53.
- Magallanes, Blanco, Claudia. (2013). Mujeres detrás de las cámaras. El proceso de empoderamiento de las mujeres indígenas mixes. En Mario Iván Patiño R. M., Marcela Ibarra M. & Francisco

- Javier Senties L. (coords.). *Los rostros de la pobreza. El debate. Tomo VI (143-164)*. Guadalajara, ITESO.
- Mahmood, Saba. (2001). Teoría Feminista y el agente social dócil: Algunas reflexiones sobre el renacimiento Islámico en Egipto. En *Cultura Anthropology*. No. 28, 2001.
- Marán, Luna. (2020). Nuestro propio espejo. Agenda Guelatao. En *Albora. Geografía de la esperanza de México*. Recuperado el 15 de septiembre de 2020, de [https://www.albora.mx/nuestro-propioespejo/?fbclid=IwAR0\\_yfDwitgOq8qotaC70icVFzS0GvDd7RnD0k8\\_kzxEvykqCtlud1Xtdck](https://www.albora.mx/nuestro-propioespejo/?fbclid=IwAR0_yfDwitgOq8qotaC70icVFzS0GvDd7RnD0k8_kzxEvykqCtlud1Xtdck) (Consultado: 23 de agosto de 2020)
- Marí Sáez, Víctor. (2010). El enfoque de la comunicación participativa para el desarrollo y su puesta en práctica en los medios comunitarios. En *Razón y Palabra, "Estudios cinematográficos: revisiones teóricas y análisis"*, Núm. 71. Recuperado el 15 de marzo de 2020, de [http://www.razonypalabra.org.mx/N/N71/VARIA/27%20MARI\\_REVISADO.pdf](http://www.razonypalabra.org.mx/N/N71/VARIA/27%20MARI_REVISADO.pdf)
- Martínez, Graciela. (2019). La radio comunitaria indígena: alternativa para la descolonización y la interculturalidad y la construcción del bien común a través del sonido emanado del territorio. En *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, No. 140, abril – julio 2019. (Sección Tribuna. Pp. 31- 45). Ecuador: CIESOAL. Recuperado el 23 de abril de 2020, de <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/3995/3112> [Fecha de consulta: 10 de marzo 2020]
- Martínez Luna, Jaime. (2015). Conocimiento y comunalidad. En *Bajo el volcán*. Año 15, número 23, septiembre 2015 – febrero 2016. Benemérita Universidad de Puebla, México. Recuperado el 12 de febrero de 2020, de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473006>
- \_\_\_\_\_. (2013). *Textos sobre el camino andado* (Vol. I). Oaxaca: CSEIIO. Recuperado el 25 de mayo de 2020, de <http://www.funlibre.org/biblioteca/items/show/1201> Fecha de consulta: 15 de enero de 2020
- \_\_\_\_\_. (2010). *Eso que llaman Comunalidad*. Oaxaca: Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca / Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, A.C.
- \_\_\_\_\_. (2004). Comunalidad y desarrollo. En *Diálogos en la acción, segunda etapa*. Culturas Populares e Indígenas. Recuperado el 25 de mayo de 2020, de <https://redalforja.org.gt/mediateca/wp-content/uploads/2018/05/Comunalidad-y-desarrollo.pdf>
- Millán, Margara (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de feminismo decoloniales.
- Nava, M. Elena. (2020). TIC's y pueblos indígenas en México. En *Tejiendo saberes. Revista informativa de Telecomunicaciones Indígenas Comunitarias A. C.* año 0. N° 4. Marzo 2020. Recuperado el 23 de abril de 2020, de <https://cloud.rhizomatica.org/index.php/s/iNR3zrSGy2CFrsL#pdfviewer>
- \_\_\_\_\_. (2018). *Totopo al aire. Radio comunitaria y comunalidad en el istmo de Tehuantepec*. Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- \_\_\_\_\_. (2018). La comunalidad oaxaqueña: lucha y pensamiento indígena. En Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas (eds). *Pensamiento Indígena en Nuestramérica. Debates y Propuestas en la Mesa de Hoy*. Santiago: Ariadna Ediciones. P.p. 27-46. Recuperado el 7 de julio de 2020, de <https://books.openedition.org/ariadnaediciones/1770>
- Navarro, Olmedo, Santana. (2014). La comunidad de Guelatao de Juárez ante el proyecto educativo del Bachillerato Integral Comunitario (BIC). En Adriana López Monjardín y Marcela Coronado Malagón (eds.) *Comunidades en movimiento*. México, CONACULTA / INAH / ENAH / Ediciones Navarra. Pp. 223 – 247.
- Organización de las Naciones Unidas, ONU. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Recuperado el 18 de junio de 2020, de <https://www.un.org/es/universal-declarationhumanrights/#:~:text=La%20Declaraci%C3%B3n%20Universal%20de%20los,historia%20de%20los%20derechos%20humanos.&text=La%20Declaraci%C3%B3n%20establece%2C%20por%20primera,a%20m%C3%A1s%20de%20500%20idiomas>.
- ONU Mujeres. (1995). Apartado J. La mujer y los medios de difusión. En Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. Recuperado el 20 de junio de 2020, de <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2015/9853.pdf>
- Organización Internacional del Trabajo, OIT. (2014). Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. En Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014. P. 130. Recuperado el 13 de mayo de 2020, de <http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/>
- Pacheco Ladrón de Guevara L., (2019). Nosotras ya estábamos muertas: Comandanta Ramona y otras insurgentas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En *Trayectorias Humanas Transcontinentales*, núm. 6. Recuperado el 13 de agosto de 2020, de <http://dx.doi.org/10.25965/trahs.1881>
- Pérez, Avendaño, José Alonso. (2017). *La ODRENASIJ, “educación en nuestras propias manos” procesos de educación y fortalecimiento de la identidad a partir de la lucha forestal en la Sierra Juárez, Oaxaca*. Tesis de Maestría, Oaxaca, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social.
- Pérez, D. Lilia, & Vásquez, G. Carolina. (2013). Mujeres de la palabra florida en los vientos de fuego: Experiencia del Área de Mujeres en la Radio Comunitaria Mixe Jënpoj. En *Asociación Mundial de Radios Comunitarias, Las mujeres en las radios comunitarias: Construyendo condiciones de igualdad. Una propuesta a seguir*. Recuperado el 15 de julio de 2020, de <https://www.amarcMexico.org/pdf/nacional/04-Mujeres.pdf>
- Pérez, Gutiérrez, Zenaida. (s/a). Oaxaca, Tlahuitoltepec: Vientos de fuego, Radio comunitaria. En *Ciudadanía y democracia. Sistematización de los Aportes e Incidencia de Organizaciones Civiles al Desarrollo Local*. Ciudad de México, Rostros y voces, Consejo Ciudadano y Desarrollo Social, pp. 120-149. Recuperado el 1 de agosto de 2020, de <http://www.organizacionescivilesslp.org.mx/pdf/Textos%20de%20Interes/Democracia/Ciudadania%20y%20Democracia.pdf>
- Quijano, Anibal. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del*

*poder*. Buenos Aires, CLACSO. Recuperado el 23 de junio de 2019, de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

- Rancièrè, Jacques. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. México: Nueva Visión.
- Restrepo, Eduardo. & Rojas, Axel. (2010). *Inflexión decolonial: pensamiento crítico desde América Latina*. Popayán, Colombia, Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Rivera, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta limón.
- Rovira, Guiomar. (2014). Encuentros con lo común de una forastera. Política. En Millán, Margara (coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de feminismo decoloniales. Pp. 299-318.
- Rodríguez, José Antonio. (2014). Construir identidades. En *Alquimia. Sistema Nacional de Fototecas*. N. 51. Año. 17. Mayo – agosto.
- Sánchez, Griselda. (2016). *Aire, no te vendas: La lucha por el territorio desde las ondas*. Oaxaca, IWGIA.
- Valenzuela, José Manuel. (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. México: El Colegio de la Frontera Norte / Casa Juan Pablos.
- Vásquez, García, Carolina María. (2012). Mujeres de palabra florida: comunicando pensamientos en radio Jënpoj. En *Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui*. No. 120. Diciembre 2012. Pp. 9 – 13.
- Vásquez, García, Sócrates. (2020, Enero). Comunicación indígena, ¿desde dónde y para qué? La Jornada del Campo.
- Vega, M. Aimée. (2010). Las mujeres y el derecho humano a la comunicación: su acceso y participación en la industria mediática. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* [online]. Vol. 52. n.208, pp.81-95. Recuperado el 20 de junio de 2020, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S018519182010000100005&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S018519182010000100005&lng=es&nrm=iso)
- Zamorano, Gabriela. (2005). Entre *Didjzá* y la *Zandunga*: iconografía y autorrepresentación indígena de las mujeres del istmo de Tehuantepec, Oaxaca. En *LiminaR*, vol. 3, no. 2. San Cristóbal de las Casas. Recuperado el 5 de mayo de 2020, de <https://doi.org/10.29043/liminar.v3i2.180>
- Zires, Margarita. (2015). Testimonios sobre tomas de medios en la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. Recuperar la experiencia, hacer memoria. En Adriana López, Guiomar Rovira, Reyna Sánchez y Margarita Zires. *Los movimientos sociales desde la comunicación. Rupturas y genealogías*. México, CONACULTA / INAH / ENAH, pp. 107-148.

**Esta tesis de maestría se terminó de escribir en noviembre de 2020 en la  
Ciudad de México.**

---



Marlene Morales, II Cumbre de Comunicación Indígena, Tlahuitoltepec, Oaxaca, 2013. Foto: Óscar Hernández.

*La escritura de esta investigación ha sido con el compromiso de contribuir al reconocimiento de los conocimientos de las mujeres comunicadoras comunitarias.*

*Realizar esta investigación me ha permitido aprender que coexisten otras formas posibles de hacer comunicación, de la importancia de construir en colectividad, de cuestionar las formas de sentir, conocer y crear eurocéntricas, y sobre todo aprendí a enfrentar la vida con dignidad y rabia.*

*Personalmente considero que esta investigación es el inicio para seguir reflexionando sobre las experiencias de las mujeres “indígenas<sup>49</sup>” en la comunicación, en aras de tejer una genealogía que dé cuenta de sus historias y visibilicen la pluralidad de sus experiencias.*

**¡Goxkhenó!**

---

<sup>49</sup> Lo pongo entre comillas porque a lo largo de esta investigación se pudo observar que no es algo a lo que aludan sino que suelen definirse a través de la matriz cultural de su comunidad.