

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

**GLOBALIZACIÓN, INTERCULTURALIDAD Y ALTERNATIVAS DE
COMUNICACIÓN: EL CASO DEL CENTRO DE VIDEO INDÍGENA DE OAXACA**

Tesis que para obtener el título de Licenciado en Ciencias de
la Comunicación presenta

Ricardo Dorantes Martínez

Con la asesoría de la profesora

Blanca Aguilar Plata

Oaxaca, Oaxaca

noviembre de 2003



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Por Jaelito Juantlali
Para que la esperanza futura valga la pena.....

Por mi madre y mi padre
Para que sus sacrificios se vean recompensados.....

Por tanta gente que desde hace mucho resiste y lucha
Para que sepan que no están solos.....

A todos quienes ayudaron a concretar esta tesis:
mis profesores, mis informantes y en particular a
mis entrañables amigos y colegas en Oaxaca y
Chiapas: mil gracias por su apoyo

INTRODUCCIÓN	1
--------------------	---

Capítulo. 1:

GLOBALIZACIÓN, INTERCULTURALIDAD Y COMUNICACIÓN ALTERNATIVA

1.1 Local, global y trasnacional: dimensiones yuxtapuestas.....	11
1.2 Homogenización y alternatividad cultural	15
1.2.1 Centralismos nacionalistas y las "universalidades".....	16
1.2.2 La alternatividad y el diálogo intercultural	20
1.3 Las NTIC y las estrategias alternas de resistencia global.....	22
1.3.1 El activismo reivindicatorio.....	25
1.3.2 El poder de las NTIC y la comunicación alternativa.....	27
1.3.3 La <i>tecnociencia</i> como estrategia de representación cultural y política.....	30

Capítulo. 2:

RESISTENCIA INDÍGENA, ANTROPOLOGÍA VISUAL E INDIGENISMO

2.1 La negación cultural y los proyectos sustitutivos	33
2.2 Estrategias indígenas de resistencia	38
2.3 La antropología visual y el cine etnográfico	45
2.4 El indigenismo audiovisual	51
2.5 El mosaico oaxaqueño	55

Capítulo. 3:

TRANSFERENCIA Y APROPIACIÓN DEL VIDEO INDÍGENA EN MÉXICO

3.1 Antecedentes en América Latina	59
3.2 Antecedentes oficiales y alternos en México	67
3.3 El debate indigenista y el anteproyecto de transferencia de medios audiovisuales a comunidades indígenas	76
3.4 El Programa de Transferencia de Medios Audiovisuales a Organizaciones Indígenas (PTMA).....	81

Capítulo. 4

EL CENTRO DE VIDEO INDÍGENA DE OAXACA

4.1	Misiones y funciones oficiales.....	89
4.2	La coyuntura zapatista	97
4.3	La alternatividad del Centro de Video Indígena de Oaxaca (CVIO)	103
4.4	Interculturalidad y trasnacionalización del CVIO.....	108

Capítulo 5

INICIATIVAS ALTERNAS EN EL CENTRO DE VIDEO INDÍGENA DE OAXACA (CVIO)

5.1	La Organización Mexicana de Videoastas Indígenas.....	120
5.2	El Proyecto de Medios en Chiapas.....	128
5.3	La cobertrura de las Marchas Zapatistas.....	145
5.3.1	La Marcha de los 1111	146
5.3.2	La Marcha del Color de la Tierra	151
5.4	La crisis oficial del CVIO y su continuidad alterna	162

CONCLUSIONES.....	176
--------------------------	------------

FUENTES DE INFORMACIÓN.....	186
------------------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

La idea central del presente estudio es determinar el proceso de gestación y desarrollo del Centro de Video Indígena de Oaxaca (CVIO), así como perfilar los principales logros, obstáculos y dinámicas de trabajo implicados en los procesos de transferencia y apropiación tecnológica detonados por dicho *centro* entre 1994 y 2001. En particular, hablamos de aquellos procesos donde los indígenas capacitados tuvieron que entablar una relación con gestores, activistas y comunicadores de otros sectores socioculturales no-indígenas, tanto mexicanos como extranjeros.

En este orden de ideas, a partir de la dinámica interna del CVIO analizamos la *Organización Mexicana de Videoastas Indígenas, A.C.* (OMVIAC), el *Proyecto de Medios en Chiapas* (PMCH) y la coberturas mediática de las marchas zapatistas realizadas en 1997 y 2001, en coordinación con el *Foro Oaxaqueño por los Derechos Indígenas* (FODI) y el colectivo internacionalista *Indymedia-Chiapas*.

En cualquier caso, es importante adelantar que tales iniciativas surgen desde y alrededor del CVIO, pero sobre todo que el análisis de las mismas se perfila a partir de dos marcos teóricos de referencia planteados de manera complementaria en los dos primeros capítulos de este estudio.

El capítulo uno inicia con una reflexión sobre el proceso de globalización que actualmente vivimos, a partir de tres enfoques yuxtapuestos: el de las nuevas tecnologías de información y comunicación (NTIC), el de las políticas homogenizadoras neoliberales y el de la posibilidad -y necesidad- de generar globalidades alternas.

En primera instancia esta reflexión delimita las diferencias entre los conceptos *global* y *transnacional*, mismos que si bien son similares como fenómenos en conflicto con la jurisdicción de los Estados-Naciones, son diferentes en tanto que el primero implica procesos más abstractos y descentralizados de un territorio nacional o una identidad cultural específica, mientras que lo transnacional está anclado en espacios que refieren identidades nacionales

específicas que buscan trascender sus propias fronteras y reproducirse en otras naciones o culturas. Lo importante a destacar en todo caso, es la dimensión centralista y homogenizadora con que los intereses del gran capital trasnacional están tratando de conducir el proceso de globalización que por supuesto, implica mucho más que los mercados y las finanzas mundiales.

Por otra parte, el primer capítulo analiza igualmente el trasfondo de los *nacionalismos*, entendidos éstos como estrategias ideológicas de los aparatos de Estado para centralizar el poder sobre sectores socioculturales más o menos diferenciados. Un fenómeno de centralización política que sin duda requiere de la homogenización cultural de todos los "connacionales" a fin de que las políticas planteadas desde el centro puedan ser aplicadas eficazmente. En este contradictorio sentido, los nacionalismos son similares a los principios ideológicos del neoliberalismo económico los cuales, no obstante desear la desaparición o adelgazamiento del Estado, recurren a los mismos principios de homogenización político-cultural a fin de facilitar la capacidad de maniobra de los operadores del gran capital trasnacional.

En contraposición a tales principios centralistas y homogenizadores, nuestro primer capítulo se complementa con el estudio de conceptos sumamente importantes para comprender el valor central de la experiencia en el CVIO: la *alternatividad* y la *interculturalidad*. El primero de éstos se refiere a la esencia de todo aquello contrapuesto al poder centralizado, especialmente al de índole estatal y neoliberal. La interculturalidad por su parte, se refiere al diálogo igualitario entre diferentes, noción indispensable cuando se abordan sociedades multiculturales como la global y particularmente la mexicana. La *alternatividad inter-cultural* busca así, el re-conocimiento de comportamientos, actitudes, discursos y derechos culturalmente diferentes e incluso contrapuestos a los propios, otorgando a sus portadores el derecho a ser sujetos con plena y libre determinación, bajo sus propios términos.

Como colofón del primer capítulo, nos adentramos en lo que Escobar definió como *estrategias alternas de resistencia*, es decir,

la serie de reflexiones, posiciones, actitudes y acciones requeridas para la conformación de alternativas no-nacionalistas pero tampoco neoliberales. Entre estas estrategias destacamos dos conceptos fundamentales en el resto de nuestra tesis: el *activismo reivindicatorio* y la *tecnociencia*. El primero de estos conceptos se refiere a la gestión realizada por individuos vinculados tanto a las organizaciones de base como a instancias regionales, nacionales e internacionales de representación política y financiamiento. Gestores que en cierto sentido fungen como puentes inter-culturales. El término *tecnociencia* por su parte, se refiere al uso alternativo de las nuevas tecnologías de información y comunicación (en este caso del video) como herramientas de comunicación para el reposicionamiento de demandas políticas, socioeconómicas y culturales de índole local, a niveles regionales, nacionales e internacionales.

En el capítulo dos, nuestro estudio se centra en el proceso histórico de resistencia cultural mantenido por los pueblos indígenas mexicanos contra los diferentes *modelos ideológicos sustitutivos* impuestos por los regímenes eurocentristas que se han sucedido en el poder desde la conquista española. Dicha revisión subraya algunos ejemplos de la justificación ideológica que tales modelos han tenido a lo largo de la historia en voz de algunos de nuestros más brillantes políticos e intelectuales; justificaciones bajo las que finalmente subyace la negación del mundo indígena y la supremacía de la mentalidad conquistada.

En contraposición a los modelos eurocentristas sembrados históricamente en México, las nociones de alternividad e interculturalidad esbozadas en el capítulo anterior nos sirven para comprender el sentido de las principales estrategias indígenas de resistencia a la sustitución cultural: el refugio geográfico, la apropiación de elementos culturales y tecnologías no-indígenas, y sobre todo, la innovación de las mismas para usos y beneficios acordes con la propia realidad de las comunidades. En consecuencia, nuestro segundo capítulo concluye con una reflexión sobre las perspectivas unidireccionales y etnocentristas con que la antropología visual clásica y el indigenismo oficial latinoamericano

han manejado la relación entre los medios audiovisuales (foto, radio, cine y video) y los pueblos indígenas. Este recuento comienza con las primeras investigaciones de Lumholtz a fines del siglo XIX y concluye con la fundación del Archivo Etnográfico Audiovisual (AEA) del Instituto Nacional Indigenista (INI), instancia de donde finalmente surgiría el Centro de Video Indígena. El capítulo dos concluye con una somera aproximación a la situación socio-cultural que actualmente prevalece de los pueblos indígenas de Oaxaca, a su histórica tradición de resistencia y a los factores geopolíticos que en un momento dado determinarían la importancia del estado y su gente dentro del proceso de transferencia y apropiación indígena de la tecnología video en México.

De esta manera, la yuxtaposición de las referencias teóricas planteadas en los dos primeros capítulos (la conceptual y la histórica) conforman el marco general de referencia a partir del cual entramos de lleno a la revisión de los factores que dieron origen a las primeras experiencias de transferencia y apropiación de la tecnología video por parte de comunidades y organizaciones indígenas, primero a nivel latinoamericano y posteriormente en México.

En este orden de ideas, el capítulo tres comienza esbozando algunas de las principales iniciativas que durante los años ochentas realizó el llamado Nuevo Cine Latinoamericano, en comunidades indígenas de Bolivia, Brasil y Colombia; experiencias que además de constituir los antecedentes inmediatos del video indígena propiamente dicho, detonaron el debate latinoamericano acerca de las razones, objetivos y diferencias entre un proceso de mera transferencia técnica y otro de verdadera apropiación autónoma del lenguaje audiovisual. Complementariamente se esbozan también dos casos de organizaciones indígenas en Guerrero y Oaxaca, que durante los años ochenta emplearon el video para demandar al gobierno federal y a instancias internacionales: financiamiento e información sobre obras hidráulicas que afectarían sus territorios y patrimonios culturales.

A partir de estos antecedentes, se ahonda en los factores político-sociales que a nivel mundial y nacional facilitaron durante el sexenio del presidente Salinas de Gortari, el debate

epistemológico (dentro del marco del Archivo Etnográfico Audiovisual del INI) acerca de las ventajas y desventajas de transferir tecnología video a comunidades indígenas antes abordadas como meros sujetos de la antropología visual. Los resultados del debate -que ciertamente fue exclusivo para antropólogos, cieneastas y asesores del INI- arrojaron señalamientos antes abordados por los impulsores del Nuevo Cine latinoamericano y que a la postre se confirmarían o desecharían sobre los hechos. Lo importante en todo caso, es que a partir de dicho debate institucional, las autoridades del INI decidieron implementar en 1989 el *Programa de Transferencia de Medios Audiovisuales a Comunidades y Organizaciones Indígenas* (PTMA). Perfilando los objetivos, dinámicas de trabajo, logros y problemas de una primera fase que iniciada en 1989 prácticamente concluye a fines de 1993 con la instauración del primer Centro de Video Indígena en la ciudad de Oaxaca, nos percatamos que el PTMA constituyó una singular iniciativa, nunca antes vista en México, en la que ciertamente hubo muchas fallas de fondo y forma pero en la que destacó el rol jugado por algunos activistas no-indígenas que vinculados formalmente al INI, se vincularon de manera alternativa con gestores indígenas, representantes de organizaciones independientes del Instituto Nacional Indigenista.

En este contexto, el cuarto capítulo se avoca por completo a la revisión del extenso trabajo realizado por el Centro de Video Indígena de Oaxaca (CVIO) entre 1994 y 2001. Los objetivos, misiones y principales logros oficiales del proyecto, como parte del PTMA, es el punto de partida. Posteriormente, se abre un paréntesis en el que se revisa la influencia del movimiento zapatista -en su faceta mediática, sobre todo- en el desarrollo alternativo del CVIO y en general sobre el proceso de apropiación tecnológica por parte del movimiento indígena mexicano. A partir de esta influencia (enmarcada a su vez en la lucha internacional contra el neoliberalismo y a favor del multiculturalismo) pasamos a revisar algunas de las principales características que a nuestro juicio perfilaron en forma y fondo al CVIO como una alternativa intercultural para la apropiación autónoma de la tecnología video por parte de organizaciones indígenas

completamente contraestatales e integrantes del Congreso Nacional Indígena.

Dentro de los factores que perfilaron al CVIO como una alternativa comunicacional destacamos la visión horizontal e intercultural implementada desde un inicio como dinámica de trabajo al interior del CVIO, el compromiso político de sus integrantes y voluntarios, quienes independientemente de su bagaje sociocultural fungieron como gestores en pro de las demandas de las comunidades indígenas más que en pro de los intereses institucionales, así como la capacidad histórica de las comunidades indígenas para facilitar la transferencia tecnológica y la búsqueda de iniciativas alternas de comunicación.

Finalmente, el cuarto capítulo hace una revisión pormenorizada de las principales tendencias temáticas abordadas por los realizadores indígenas conforme el proceso de transferencia en el CVIO se fue afianzando, así como de la relación que estas tendencias tuvieron con el desarrollo del movimiento indígena nacional. Complementariamente se abordan también los alcances que a nivel internacional comenzó a tener el video realizado en el CVIO, como preámbulo para el análisis de aquellas iniciativas que a nivel nacional e internacional se buscaron impulsar de manera alternativa desde o alrededor del *Centro*.

En este sentido, el quinto y último capítulo se enfoca a revisar tres casos concretos en los que la experiencia de trabajo generada en el PTMA y en el CVIO buscó incorporarse a redes alternativas e interculturales de trabajo comunicacional. La primera de estas iniciativas, fraguada a la par del CVIO, fue la Organización Mexicana de Videoastas Indígenas, A.C. (OMVIAC): instancia originalmente planeada como figura independiente del INI que además de aprovechar la infraestructura del CVIO, aseguraría la transferencia total y auténtica del mismo a una organización indígena no-gubernamental. Desafortunadamente sus propios dirigentes acusan que la OMVIAC pecó de democrática, ambiciosa en el buen sentido de la palabra, e idealista en tanto que la paupérrima realidad en las comunidades indígenas del país, superó los buenos deseos de quienes

vieron en la OMVIAC una alternativa para el impulso definitivo del video indígena.

La segunda iniciativa abordada como caso de estudio es el Proyecto de Medios en Chiapas (PMCH), generado a partir del llamamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional para la construcción de redes alternativas e interculturales de comunicación en apoyo al movimiento indígena mexicano y al movimiento mundial contra el neoliberalismo. El PMCH fue un proyecto de transferencia, capacitación y acompañamiento para la apropiación del video por parte de representantes en los cinco "Aguascalientes Zapatistas" de Chiapas. Iniciado formalmente a principios de 1998 gracias a las gestiones y trabajo de la *Mexico Solidarity Network*, el *Chicago Street Youth Project* (ambas, organizaciones civiles de Chicago, EUA) y del CVIO; el PMCH incluyó la donación de equipo y la visita de observadores extranjeros, básicamente de origen estadounidense. La capacitación técnica y el acompañamiento para la formación de los indígenas zapatistas quedaron a cargo de indígenas y mestizos vinculados al CVIO. Tras cinco años de trabajo, once delegaciones a Chiapas, 16 videos realizados y una serie de obstáculos y contradicciones internas surgidas a lo largo del período, el PMCH se encuentra actualmente en una transición para la entrega total de la infraestructura situada en San Cristóbal de las Casas y la administración del proyecto a las autoridades autónomas zapatistas; transferencia que implica serios riesgos para la continuidad del proyecto, en la medida que la viabilidad económica del mismo depende mucho de las gestiones realizadas en los EUA.

La tercera y última iniciativa vinculada al CVIO y retomada como caso de estudio, es la cobertura de las dos marchas zapatistas realizadas a nivel nacional: la primera, llamada "de los mil ciento once", en septiembre de 1997, y la segunda, denominada "de los colores de la tierra", en febrero-marzo de 2001. En ambos casos se observa la confluencia del trabajo realizado por el CVIO, por la OMVIAC y por el PMCH alrededor de una causa común, pero también el rol del Foro Oaxaqueño por los Derechos Indígenas (FODI): una especie de frente común que a nivel estatal aglutinó no solamente a las

organizaciones que como el CVIO se ocuparon de la cobertura mediática, sino a muchas otras que se encargaron de la logística para el hospedaje y alimentación de los delegados indígenas, las gestiones políticas para el libre tránsito de las dos marchas por el estado, las medidas de seguridad, etc. El relato de la cobertura en ambos casos, mostró una serie de indicadores que reflejaron las contradicciones y desencuentros sucedidos en todo proceso intercultural y alternativo, más allá de ideales y buenas intenciones.

Como parte final de esta tesis, mis conclusiones son consecuencia lógica de la revisión exhaustiva del trabajo realizado por el CVIO entre 1994 y 2001, especialmente el referido a los casos de estudio abordados, de acuerdo a los conceptos teóricos y los procesos históricos definidos en los tres primeros capítulos. Nuestras conclusiones pretenden dilucidar hasta qué punto el trabajo desarrollado en el CVIO constituye una verdadera experiencia de transferencia y apropiación tecnocientífica del video por parte de comunidades y organizaciones indígenas del estado, y no sólo una mera transferencia de infraestructura y capacitación técnica. Y por otra parte, hasta qué punto los casos abordados reflejan una verdadera práctica de representación política y cultural enmarcada en el movimiento indígena nacional y en la lucha mundial contra el neoliberalismo.

A fin de hallar respuestas a tales interrogantes, nuestras conclusiones destacan y analizan las dinámicas de trabajo, los obstáculos, errores y aciertos logrados en cada caso por la gestión de los diferentes representantes socioculturales involucrados, quienes a mi juicio encarnaron ejemplos humanos (es decir, imperfectos) de activismo comprometido a favor de alternativas interculturales de comunicación. Es menester señalar sin embargo, que si bien el presente estudio ha buscado un perfil crítico hacia la comunicación unidireccional y centralizada, también busca ser crítico respecto a los errores de visión y método que impidieron la continuidad y consolidación de las iniciativas alternas de comunicación abordadas.

En este sentido podemos decir que independientemente de las particularidades de cada caso, hubo coincidencia en la relativa incongruencia entre planes y estrategias generadas desde "afuera" y las realidades que se viven en las comunidades. Pero también hubo coincidencia en el hecho de que los casos revisados constituyen propuestas alternativas a favor de la autonomía comunicacional indígena; propuestas que si bien aún distan de estar consolidadas como modelos o estrategias seguir, bien pueden ser mejoradas o retomadas para experiencias futuras. Y es aquí, donde a mi juicio, está la lección más importante del presente estudio.

Por último me parece atinado aclarar que la principal razón detonante de mi interés en el presente tema de investigación fue mi experiencia como prestador de servicio social (y luego como colaborador voluntario) en el CVIO durante 1997 y 1998. En este lapso conocí varios jóvenes indígenas que me impresionaron no sólo por su capacidad para operar técnicamente los equipos de video, sino también para articular diálogos alrededor de ideas y proyectos de trabajo audiovisual con gente de otras culturas y países. Cómo era posible - me pregunté entonces- que estos jóvenes indígenas, provenientes de comunidades considerablemente aisladas de los grandes centros urbanos tuvieran estas capacidades? Y cómo es que todo esto se relacionaba con el movimiento zapatista y con la comunidad internacional que cada vez se opone con mayor ahínco a la globalización neoliberal?

Me pareció entonces muy importante -además de interesante- conocer dicho proceso a fin de entender no solo las alternativas que los pueblos indígenas mexicanos están tratando de impulsar, sino la manera en que nosotros, los no-indígenas (o en mi caso, los mestizos de origen urbano) podemos incidir en la generación y consolidación de alternativas comunicacionales que tanta falta hacen en nuestro país.

Mi residencia en la ciudad de Oaxaca desde hace 11 años me ha permitido constatar y entender parte de ese proceso. Resultaría sin embargo sumamente amplio, complejo y arrogante, pretender abordar toda la gama de propuestas sobre el uso alternativo de la tecnología audiovisual a partir de las múltiples realidades socioculturales

existentes nada más en el estado de Oaxaca; cada una de éstas merecería sin duda, una tesis por separado.

Inicialmente, mis hipótesis apuntaban hacia la posibilidad de que la apropiación de la tecnología video por parte de organizaciones indígenas del país, y más concretamente de Oaxaca, reflejaran modelos alternativos de comunicación a través de los cuales se pudieran generar y fortalecer puentes interculturales de comunicación que en el marco de la globalización fortalecieran procesos y estrategias alternas de resistencia ante los embates neoliberales que actualmente azotan a prácticamente todo el mundo. Los resultados de mi investigación, como se podrá advertir en mis conclusiones, coinciden efectivamente con esta visión aunque, debe advertirse, no en la dimensión que originalmente pensé.

La percepción que desde fuera de las comunidades se tiene de la realidad indígena, suele ignorar una serie de factores culturales, sociales y económicos que, siendo prioritarios al interior de las mismas, han impedido que la apropiación indígena de la tecnología video haya podido afianzarse como alternativas de comunicación intercultural a seguir, tal y como yo lo visualicé en mis hipótesis originales.

Espero sin embargo, que la información documentada en el presente trabajo pueda servir como plataforma para dar seguimiento y ahondar en los diversos procesos de apropiación indígena de las nuevas tecnologías de información y comunicación, así como de las alternativas interculturales de comunicación que poco a poco pero sin duda, están germinando de dichos procesos.

CAPÍTULO 1

GLOBALIZACIÓN, INTERCULTURALIDAD Y COMUNICACIÓN ALTERNATIVA

1.1 LOCAL, GLOBAL Y TRASNACIONAL: DIMENSIONES YUXTAPUESTAS

Aunque para muchos el proceso de globalización inicia en el siglo XVI con la llegada de los europeos a América y con el primer viaje de circunnavegación, la revolución tecnológica sucedida durante la segunda mitad del siglo XX, particularmente los últimos 30 años, ha permitido rebasar las barreras del tiempo y el espacio como nunca antes, para comunicar personas y culturas de los rincones más apartados del mundo.

De acuerdo a Manuel Castells, la globalización que actualmente vivimos tiene como premisa fundamental (más no la única ni la principal) una revolución tecnológica de igual o mayor trascendencia que la revolución industrial que durante el siglo XIX dio origen a las máquinas de vapor y más adelante a la telegrafía, transformando por completo los modos de producción y comunicación en el mundo. Ahora -señala el investigador español- el nuevo orden mundial ha sido configurado en gran medida por una revolución tecnológica iniciada a partir de la Segunda Guerra Mundial, y centrada en las llamadas Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación (NTIC)¹. Si bien las tecnologías electrónicas y satelitales de comunicación que actualmente conocemos tuvieron un origen militar, su gran "capacidad de penetración descentralizada en todo ámbito de actividad humana", permitió la extensión y el uso diversificado de las NTIC a nivel mundial, transformando a las sociedades industriales y englobándolas en una nueva "Sociedad Red".²

Por otra parte, Kerney aborda el fenómeno de la globalización a partir de otra premisa conceptual básica pero diferente a la de las NTIC: el proceso de globalización -dice Kerney- representa la transformación de los espacios bidimensionales en que se había venido

¹ En el Tomo I de su trilogía *La Era de la Información* Castells hace un recuento histórico de las NTIC, en el que destaca al programa estadounidense de defensa militar DARPA, desarrollado durante la Segunda Guerra mundial y a lo largo de la Guerra Fría, como el origen del internet y otras tecnologías de comunicación masiva no existentes hasta entonces.

² Castells, 1996. Pág. 31

desenvolviendo el mundo, es decir, fronteras geopolíticas muy claras donde existía un centro y una periferia; hacia "un solo espacio multidimensional con fronteras discontinuas e interpenetrables"³. Esta transformación implica una serie de riesgos que nos obligan a reenfocar de manera dialéctica el estudio de lo local, lo nacional y lo internacional dentro de los nuevos espacios señalados como globales y trasnacionales.

De acuerdo a Basch y Schiller, trasnacionalismo y globalización son fenómenos yuxtapuestos. Ambos coinciden en ser fenómenos trans-estatales, es decir, que entran en conflicto con la jurisdicción y poder de los Estados-Naciones, y al mismo tiempo son diferentes en tanto que la globalización implica procesos más abstractos y claramente descentralizados de un territorio nacional o de una identidad cultural específica, teniendo lugar en espacios unidimensionales donde no importan las fronteras políticas.⁴ Ejemplos de fenómenos globalizados podrían ser por ejemplo el calentamiento atmosférico (independientemente de sus causas), la defensa de los derechos humanos (independientemente de quienes son las víctimas y los victimarios o los defensores), o el uso extendido -como ya hemos visto- de las NTIC, independientemente de las funciones, mercados o aplicaciones que cumplan.

Por otra parte los fenómenos trasnacionales están "anclados en espacios bidimensionales que refieren Estados e identidades nacionales específicas" que buscan trascender sus propias fronteras y reproducirse de alguna manera en otras naciones o culturas⁵. Ejemplos de lo anterior son por un lado, el ejercicio de corporaciones comerciales (Coca Cola, Nestle, Sony), o por otro de las migraciones poblacionales. En ambos casos -claramente antagónicos- se trata de fenómenos que proyectan identidades culturales específicas más allá de las fronteras geográficas donde se gestan y que de alguna forma buscan ser trans-nacionales : unos de manera hegemónica y dominante, otros de manera subordinada y clandestina.

Otro aspecto importante de la globalización es la relación dialéctica e indisoluble que existe entre lo local y lo trasnacional.

³ Kerney, 1996. Pág. 549)

⁴ Basch & Schiller, 1994.

⁵ *Idem.* Pág. 23

Según Kerney, la globalización refiere una serie de procesos económicos, sociales, culturales y demográficos que suceden a nivel local o regional, pero cuyas causas implican cada vez más, cuestiones que trascienden sus fronteras. En otras palabras, "la intensificación mundial de las relaciones sociales internacionales vincula localidades distantes entre sí, de manera tal que sucesos ocurridos localmente son 'moldeados' por eventos ocurridos a miles de kilómetros de ahí y viceversa". La omisión de esta dualidad -dice Kerney- limitaría el estudio y la comprensión de procesos socioeconómicos locales, entre los que destaca cuestiones de identidad, representatividad, resistencia sociocultural marginal y otras unidades de análisis determinadas por factores globales, aunque concretadas en lo local.⁶

Sarah Radcliffe por su parte, también señala que en el fenómeno de la globalización no todo es necesaria ni únicamente local o global, por lo que recomienda aproximaciones paulatinas al fenómeno de la globalización con el fin de identificar la manera en que "los diferentes niveles y escalas de cambio político y cultural se están entrelazando"⁷. Esta recomendación se basa en el hecho de que mientras la globalización económica esta reformulando la naturaleza y objetivos de los Estados-Naciones Latinoamericanos, éstos también están reformulando la naturaleza de sus decisiones políticas y el tipo de relación sostenida como autoridad, con sectores sociales antes discriminados. Esta afirmación resulta evidente en el caso de México, donde la adopción de políticas económicas neoliberales por los últimos cuatro regímenes gubernamentales están redefiniendo la relación Estado-sociedad civil.

Aunque esto lo abordaremos más adelante con mayor precisión, es sumamente importante subrayar el hecho de que si bien el neoliberalismo económico propone la transformación y adelgazamiento de los Estado-Naciones, ello no es en función de los intereses de los diferentes sectores socioculturales que los constituyen, sino para facilitar el flujo del gran capital trasnacional y la capacidad de maniobra de sus principales operadores financieros (FMI, BM, BID,

⁶ Kerney, 2001. Pág. 548-549

⁷ Radcliffe, 2001. Pág. 30

etc. Y es aquí donde la perspectiva globalizadora del capitalismo neoliberal implica serios riesgos.

Arturo Escobar señala por ejemplo, que la perspectiva "globalocéntrica" del capitalismo transnacional, pareciera estar "arrinconando a los movimientos sociales y a las comunidades y culturas locales, haciéndolos dependientes de los programas internacionales de desarrollo, como única vía para poder acceder a las redes de flujo transnacional del capital"⁸. Es decir, que la perspectiva neoliberal de la globalización plantea una forma de centralismo mundial, en la cual la homogenización de identidades y mentalidades (entre otras cosas a través de las NTIC), eliminaría los obstáculos socioculturales que en un momento dado pudieran contraponerse a los intereses económico-políticos de la reducida oligarquía internacional que a través del FMI y el BM están tomando decisiones que afectan el destino de miles y millones de personas en diferentes países y de diferentes culturas. A tal grado son los riesgos de esta perspectiva globalocéntrica impulsada por la lógica neoliberal, que incluso la ONU ha urgido de manera explícita la democratización de dichos organismos financieros. En su informe anual publicado a mediados de agosto del 2002, y con base en los estudios del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la ONU señala en dicho documento que:

El avance global para reducir la pobreza se alenta a "pasos de caracol"... el dominio omnipotente de los países ricos y su capacidad de veto sobre el FMI y el BM deben reducirse... las decisiones acerca del rumbo que la globalización debe tomar, tienen que ser más democráticas e incluir a países pobres... las instituciones de financiamiento internacional deben abrir sus procedimientos... los países ricos del mundo van a seguir teniendo el principal rol en las decisiones globales, pero deben abrirse espacios para dar verdadera voz y voto a los países más pobres del mundo, los cuales representan el 75% de la población mundial pero apenas suman el 3% del total de votos al interior del FMI, sin considerar los índices de desnutrición y mortandad al interior de los mismos.⁹

⁸ Escobar, 2001. Pág. 166

⁹ *The Guardian Weekly*. Londres. Agosto-I, 2002. Pág.16

Ante esta perspectiva, son varios los analistas y activistas internacionales que llaman la atención sobre la necesidad de reenfocar el proceso de globalización y los múltiples fenómenos sujetos a él. Escobar por ejemplo, cuestiona y reta al globalcentrismo neoliberal afirmando que "el reposicionamiento geopolítico y la creación y sostenimiento de redes transnacionales no son exclusivos del neoliberalismo capitalista, existen otras alternativas" ¹⁰. En este sentido, la posibilidad de generar lo que Escobar denomina *estrategias alternas de resistencia* ante el embate centralista y homogenizador del gran capital, depende en gran medida de la sociedad civil mundial y del diálogo que sus diferentes sectores socioculturales puedan establecer a través de redes alternativas que reflejen la realidad multicultural que caracteriza al mundo contemporáneo.

1.2 HOMOGENIZACIÓN Y ALTERNATIVIDAD CULTURAL

Al hablar de cultura, en el sentido más amplio del concepto, nos referimos al mito englobante de una sociedad humana en momentos históricos y espacios geográficos dados; un mito que el antropólogo indo-inglés Raimond Panikkar, define como "el horizonte de inteligibilidad donde nuestras percepciones de la realidad tienen sentido... El mito nos ofrece el marco donde se inscribe nuestra visión del mundo, es lo que permite y condiciona cualquier interpretación de la realidad" ¹¹. Y es a partir de este mito englobante que la cultura se manifiesta en todas aquellas "pautas de significados históricamente transmitidos... encarnados en redes sociales más o menos estables y delimitadas... que desarrollan símbolos, lenguajes, conductas, valores morales, habilidades creativas y creencias religiosas" ¹². En este orden de ideas, la transmisión colectiva de significados históricos no podría suceder si los individuos de una sociedad dada, no se comunicaran entre sí para compartir sus experiencias y reforzar los vínculos sociales internos que les permiten construir lo que Bonfil Batalla definió como "una

¹⁰ Escobar, 2001. Pág. 166

¹¹ Panikkar, 1999: <http://www.barcelona2004.org/dialects/panikkar>

¹² Panikkar (*Ibidem*); Galindo, 1991. Págs. 39-41

identidad colectiva propia y contrastante respecto a otras identidades colectivas"¹³. Es decir, la comunicación intragrupal como eje para la transmisión de identidades culturales. Bonfil Batalla aclara sin embargo, que por lo regular los miembros de un grupo sociocultural no suelen ser conscientes de su propia identidad ni de los procesos de comunicación intragrupal, sino hasta cuando se enfrentan a un entorno cultural diferente, como es el caso de los fenómenos migratorios donde una cultura ajena nos refleja la propia, a través del contraste; más sutiles aún, cuando se establecen relaciones desiguales de poder entre un grupo dominante y otro marginal, ya sea al interior de una misma sociedad o de una cultura sobre otra.

Desafortunadamente en el caso de México, los diversos regímenes que se han sucedido en el poder desde la independencia y hasta nuestros días, han buscado establecer una "cultura nacional", un sentimiento de nacionalismo que homogenice a los diferentes sectores socioculturales del país, sin distinguir sus diferencias locales o regionales. Peor aún, se ha planteado la necesidad de eliminar la cultura nacional para adquirir el perfil moderno de una supuesta "cultura universal" fundamentada en valores eurocentristas, que en tanto centralista se asemeja mucho a la perspectiva de la globalización neoliberal. Como lo veremos enseguida, los nacionalismos, la "universalidad" y la globalización capitalista tienen como finalidad la homogenización cultural a partir de los intereses una ideología centralista del poder.

1.2.1 Centralismos nacionalistas y las "universalidades"

Una característica de los Estados-Naciones, es su tendencia a exaltar valores comunes de manera uniforme, sobre los diferentes sectores socioculturales gobernados o por gobernar. Según Gellner, el *nacionalismo* es homogenizante y unidireccional, y lo define como "una teoría de legitimidad que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente no deben distinguir a los detentadores del poder dentro de un Estado" ¹⁴.

¹³ Bonfil, 1991. Pág. 10

¹⁴ Gellner, 1988. Pág. 15

Berlin coincide con esta crítica al señalar que el carácter unidireccional y centralista de los nacionalismos, busca que los individuos identifiquen los valores nacionalistas con cuestiones de moralidad familiar, grupal, comunitaria, nacional y universal, a tal grado que de éstos dependa la plenitud y la felicidad que como individuos puedan alcanzar. De acuerdo a esta lógica, en caso de hallarse fuera de su contexto nacional los individuos tenderían a sentirse desamparados y sin "las referencias morales que les imbuyen los valores nacionalistas". Tales valores a su vez, están apoyados en "fuerzas socioculturales que ubican a 'los otros', a 'los diferentes', como problemas a resolver a suficiente distancia" ¹⁵.

Es decir, los aparatos de Estados buscan implantar la idea del nacionalismo con el fin de que se le identifique con el sentido último de los individuos; con algo tan verdadero y universal como la justicia o el derecho natural. Para ello, dice Berlin, los estados nacionalistas crean instituciones oficiales que sirvan "para clasificar y diferenciar a los distintos sectores poblacionales entre sí, establecer fronteras definidas, y seleccionar, proteger y hacer permanecer ciertas tradiciones de cada sector" ¹⁶. Quizá de aquí, la importancia que los Estados dan a la creación de museos, fideicomisos de conservación cultural, fiestas y celebraciones nacionales, libros especializados, censos, mapas y toda una posición ideológica respecto al manejo de los medios de comunicación masiva. Y aunque pareciera que dichas instituciones tienen el objetivo de promover el reconocimiento de la diversidad cultural, "en realidad existen para que el aparato central de poder político o económico, pueda tener mejor identificados a los diferentes sectores poblacionales que pretende controlar"¹⁷, sus bagajes culturales, sus gustos y tradiciones colectivas, y así tener más elementos para controlar de manera efectiva la memoria histórica y el imaginario colectivo de la población nacional.

Por otra parte, hasta hace pocos años, teóricos de ideologías tan antagónicas como el socialismo marxista y el liberalismo

¹⁵ Berlin, 1992. Pág. 426

¹⁶ Idem. Pag.428

¹⁷ Idem. Pág. 66

capitalista afirmaban que "un orden económico y político homogéneo y vigente para todo el mundo, borraría en el corto plazo las diferencias culturales, al avanzar hacia una mayor igualdad social, una especie de cultura universal que si no todos los países habían alcanzado, se debía a retrasos evolutivos que con el tiempo y el modelo de los países desarrollados se subsanarían" ¹⁸. La idea de que la unificación cultural a escala universal era inexorable y además deseable, llegó a justificar el empleo de medidas autoritarias brutales como las impuestas contra los pueblos indígenas de los hoy Estados Unidos de América, los mongoles en la antigua Unión Soviética, los tibetanos en China, los croatas, bosnios y albanos en la antigua Yugoslavia, o los actuales embates estadounidenses contra el mundo árabe-musulmán.

Al respecto Panikkar dice que la creencia en la universalidad de los propios contenidos culturales es la esencia del monoculturalismo y conduce al colonialismo. "Las culturas son inconmensurables pero no incommunicables entre sí; esto sería solipsismo... Las diferentes culturas locales no son especies de un supuesto género "universal" que incluye a todos los pueblos y épocas" ¹⁹. Por el contrario -afirma el autor- cada cultura local tiene sus propios valores, aunque en ningún caso son absolutos, sino relativos. La relatividad cultural significa entonces que cada cosmovisión y por tanto cada afirmación, es relativa a su contexto. "Nadie posee una visión completa y absoluta de la realidad... cada ser humano y análogamente cada cultura, es el nudo de una red, un centro de realidad que tiene valor por sí mismo, es único e irrepetible, pero no absoluto para otros" ²⁰.

Los riesgos de adoptar una posición cultural universal y concebirla como la única viable para la humanidad, estriba en confundir la cultura universal con una etapa específica de la evolución cultural de occidente y creer que el mundo tiene un solo desarrollo posible; es decir, imponer una concepción del mundo y una

¹⁸ Castells, 1996. Pág. 19

¹⁹ Panikkar, 1999: <http://www.barcelona2004.org/dialects/panikkar>

²⁰ *Ibidem*

forma de vida superior, descartando el 'relativismo cultural' que ha caracterizado al mundo desde tiempos remotos" ²¹.

Lo anterior es igualmente aplicable para la globalización económica neoliberal, en la cual "las decisiones que cuentan se toman en otra esfera, en la que pesan más las decisiones transnacionales. El mundo se achica, los estados nacionales se adelgazan y tienden a formar bloques, nuevas alianzas para ocupar una parcela en lo que Mac Luhan dio en llamar la "aldea global" ²².

Como ya lo advertimos un poco más atrás, una apreciación simplista de lo anterior nos haría pensar que con la globalización económica la tendencia a centralizar el poder y homogenizar las identidades culturales -característica común a los nacionalismos estatales- desaparecería. Esto no es así. Por el contrario, como lo indica Escobar, una de las principales amenazas de la globalización es que "su preponderancia financiera tiende a ignorar y eliminar las identidades y culturas locales que sustentan a las economías regionales y que entorpecen el flujo del gran capital transnacional" ²³.

Así, en el caso de la globalización neoliberal, el poder quizá ya no esté centralizado por Estados-Naciones que chantajejan a los ciudadanos con supuestos valores nacionalistas; pero sí por las fuerzas transnacionales de los organismos operadores del gran capital, los cuales "amenazan con acorralar a los individuos, comunidades locales y movimientos sociales, a través del control y manipulación del capital, la tecnología de comunicación y las redes de flujo informativo que dan sentido a las modas consumistas" ²⁴.

De esta manera tanto el centralismo de los estados nacionalistas, como la perspectiva globalocéntrica del capitalismo neoliberal, son procesos que aunque diferenciados geopolíticamente, ambos tienden a buscar la homogenización cultural con el fin de evitar que la diversidad de identidades locales o regionales, entorpezcan el control central.

²¹ Villoro, 1993

²² Kerney, 1996. Pág. 559

²³ Escobar, 1996. Pág. 153

²⁴ *Ídem*. Pág. 166

En contraposición a estas posturas centralistas, se encuentra la generación de nuevos espacios inter-culturales, de alianzas para la resistencia tras-nacional y de alternativas comunicacionales para el reposicionamiento de identidades socioculturales marginadas. Más atrás decíamos que la comunicación intra-grupal es el eje para la transmisión generacional de pautas culturales que conforman la identidad de tal o cual grupo. Quizá entonces la generación de alternativas al centralismo homogenizador de los nacionalismos o del neoliberalismo económico, dependa de nuestra capacidad, no solo para ser conscientes de los procesos de comunicación intragrupal que dan continuidad a nuestra identidad colectiva, sino para establecer alternativas de comunicación inter-grupales, diálogos inter-culturales donde se reconozcan otras identidades colectivas diferentes y se puedan sumar esfuerzos.

1.2.2 La alternatividad y el diálogo intercultural

Ya desde la Ilustración, filósofos como Montaigne y Locke hablaban sobre la existencia de otros modelos culturales, orgánicos en sí mismos, diferentes al propio que deben reconocerse, comprenderse en su lógica interna y respetarse en sus derechos ²⁵. Actualmente las sociedades nacionales y el mundo en general tienden a ser cada vez más complejos y diversificados en términos de cultura. Esta diversidad obedece a factores de distinta naturaleza que van desde elementales contrastes geográfico-climáticos, hasta desigualdades socioeconómicas entre diversos países del mundo o sectores poblacionales de un mismo país o región, pasando por las grandes migraciones humanas sucedidas desde siempre y hasta la fecha. Sin embargo, muy pocos son los ejemplos en que la pluralidad y diversificación cultural han sido reconocidas por las oligarquías nacionales o transnacionales. Sin dicho reconocimiento no podemos hablar no de alternatividad ni mucho menos de interculturalidad.

Al hablar de alternatividad nos referimos a la esencia de todo aquello que se contrapone al poder central homogenizante, el cual niega la posibilidad de que grupos sociales bien diferenciados

²⁵ Habermas, 1989

racial, lingüística y culturalmente, sean reconocidos como sujetos de derecho y por lo tanto puedan tomar parte autónoma en la construcción del orden conjunto, llámese éste nación o "aldea global". En este sentido, para comprender cabalmente la esencia de la alternatidad, resulta indispensable reflexionar sobre la correcta y justa asimilación de la alteridad ajena ²⁶; es decir, el reconocimiento de los "otros" como sujetos culturales diferentes, pero con el mismo derecho a la libre determinación bajo sus propios términos. Sin dicho reconocimiento resulta imposible dimensionar adecuadamente la disyuntiva que existe entre el planteamiento de los centralismos homogenizantes (llámense nacionalismos o globalcentrismos), y la evidente necesidad de generar alternativas que correspondan a la evidente diversificación cultural que actualmente caracteriza al mundo y en particular a países pluriétnicos como México.

Bonfil Batalla explica que las culturas, como realidad orgánica humana, no son estáticas sino que están en un continuo proceso de transformación en el que el diálogo interno, como práctica de comunicación intragrupal para la conservación y transmisión de la identidad es fundamental. No obstante, el proceso de globalización económica, si bien ha involucrado a prácticamente todas las sociedades del mundo en una dinámica compartida que las obliga a ser productores y consumidores de un mercado global, también las ha obligado a ser conscientes de la existencia de otros valores, otras formas de pensar y otras pautas de comportamiento diferentes a las propias, por lo que el aislamiento cultural ya no es posible. ²⁷

Ahora bien, esto no significa que por el simple hecho de saber que existen otras culturas, se les reconozca como tales y se busque interactuar de manera equitativa con ellas. Por el contrario, casos como el de la antigua Yugoslavia o el grave conflicto entre árabes y judíos, entre estadounidenses y musulmanes, nos demuestran que la diversidad cultural del mundo, aun dista de ser reconocida por quienes controlan el poder, y que el diálogo intercultural aún dista de ser una realidad asumida por la humanidad en su conjunto.

²⁶ La alteridad hace referencia a una relación cara-a-cara, la relación con el alter-ego; es el "Estar en contacto con el Otro: ni investirlo de más, ni anular su derecho alterno, ni suprimirse ante el otro. (Dussel, 1998.)

²⁷ Bonfil, 1991).

De acuerdo a Panikkar, el diálogo entre culturas o la interculturalidad implica "la tarea filosófica de intentar ser conscientes del propio mito, de cuestionarlo y de transformarlo humildemente para encontrar equivalencias entre comportamientos, actitudes y discursos culturales diferentes, contribuyendo así al destino intercultural de la humanidad".²⁸

Coincidente con este planteamiento, el Instituto de Investigaciones Interculturales de Montreal señala que el verdadero diálogo intercultural o interculturalidad es aquél en el que la premisa más importante es el reconocimiento y equitativa integración teórico-práctica, entre diversas formas de conocimiento sociocultural, y no solo en términos de la visión de un solo modelo dominante²⁹. Solo a partir del verdadero reconocimiento de la alteridad ajena, se puede generar un diálogo inter-cultural que conduzca a la concepción de propuestas verdaderamente alternativas, consecuentes con las necesidades de grupos socialmente bien caracterizados, aunque no siempre reconocidos por el poder central.

Una propuesta cuya demanda más avanzada, en palabras de Charles Taylor, sea "que todos reconozcamos el valor igual de las diferentes culturas; que no solo les permitamos sobrevivir o las toleremos, sino que reconozcamos el valor único que cada una representa y su derecho a participar equitativamente en la construcción de un nuevo orden global intercultural".³⁰

De esta manera, la nueva realidad global debería estar basada en una dualidad dialéctica que, como lo señala Panikkar, fluctuara "entre el *mythos* y el *logos*, entre *theoria* y *praxis*, ciencia y sabiduría, sabiduría y amor. La sabiduría de la interculturalidad - dice el autor- emerge cuando el amor al conocimiento del otro y el conocimiento del amor del otro cohabitan".³¹

1.3 LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS DE INFORMACIÓN Y COMUNICACIÓN, Y LAS ESTRATEGIAS ALTERNAS DE RESISTENCIA GLOBAL

²⁸ Panikkar, 1999: www.barcelona2004.org/dialects/panikkar

²⁹ IIIM, 1997. Pág. 26

³⁰ Taylor, 1994. Pág. 64

³¹ Panikkar, 1999: www.barcelona2004.org/dialects/panikkar

Como ha sido señalado en el primer apartado de este capítulo, la globalización es un proceso de unificación mundial generado en gran medida por la revolución tecnológica en los medios de comunicación y la creciente interacción de las economías nacionales en bloques regionales. En este sentido -dice la politóloga y activista holandesa Susan George- el no tiene caso oponerse a la globalización, como no lo tendría oponerse al avance de la ciencia o al desarrollo soberano de una nación. El problema no tiene que ver tanto con el inevitable desarrollo de las tecnologías de comunicación, de transporte o incluso de la industrialización mundial, sino con la dirección y perspectiva que el gran capital quiere darle al proceso de globalización, a través de las "banderas" del libre comercio, la libertad de inversión y el libre movimiento de capital, pero denostando libertades sociales estrechamente vinculadas a las anteriores como la de migración y la de organización laboral, entre varias otras.³²

Desdichadamente, la perspectiva neoliberal que concibe a la globalización como un proceso insoslayable de homogenización económica, política y cultural que debe facilitar el flujo de capitales y la capacidad de maniobra de los principales organismos internacionales de financiamiento; es la que se está imponiendo a través de los medios de comunicación masiva, alineados con el gran capital, como la esencia misma y camino único del proceso de globalización. De aquí la importancia de atender las voces de muchos intelectuales, políticos y activistas internacionales que llaman la atención hacia aspectos poco estudiados del fenómeno mundial, los cuales denotan diversas alternativas al modelo neoliberal de globalización y a los medios de comunicación que coadyuvan al afianzamiento de dicha posición.

Escobar por ejemplo, afirma que el proceso de globalización, no obstante su genealogía capitalista, no es exclusiva del mismo porque también se ha prestado para la reorganización de espacios y formas socioculturales alternativas, así como para la gestión de recursos económicos y alianzas políticas alternativas. La conformación de redes transnacionales alternativas -dice Escobar- es también una

³² *The Guardian Weekly*. Agosto-I, 2002. Pág. 21

estrategia operativa para la defensa de prácticas socioculturales bien locales, como es el caso del movimiento indígena internacional. A este tipo de acciones sociales transnacionales y alternativas, Escobar las llama estrategias subalternas de resistencia".³³

De manera concordante con esta visión alternativa, Manuel Castells concibe la globalización como un proceso en constante movimiento que no solo implica cambios en la economía mundial, sino que también es "un proceso de cambios socioculturales en el que se están redefiniendo nuevas fronteras sociopolíticas, se están reelaborando las escalas espaciales de gestión y gobernabilidad, así como nuevas formas de cohesión, identidad y resistencia sociocultural en el que las NTIC juegan un papel fundamental".³⁴

Por su parte Sarah Radcliffe, investigadora especializada en políticas de identidad y acción colectiva en Latinoamérica³⁵, explica que el adelgazamiento estatal producido como consecuencia de la globalización económica, ha potencializado nuevos interlocutores sociales, no-estatales, dando lugar a nuevos espacios sociopolíticos y culturales a los que define como "sistemas organizacionales híbridos y alternativos", configurados por organizaciones sociales de base (indígenas, campesinas, obreras, urbanas, estudiantiles, etc.), en combinación con la gran diversidad de organizaciones no gubernamentales que han ocupado los huecos de gestión y promoción social dejados por el adelgazamiento estatal, e incluso por instituciones paraestatales descentralizadas, que tienen que jugar un rol complementario, antes desconocido ³⁶. De esta manera, la especialista escocesa explica que aunque los parámetros, intereses y preocupaciones entre los movimientos del gran capital y las redes alternativas locales puedan ser diametralmente opuestos, éstas últimas también generan lo que Radcliffe denomina globalidades alternas, es decir, "configuraciones culturales y espaciales que vinculan lugares y problemáticas locales, remotas entre sí, a través

³³ Escobar, 2001. Pág. 171

³⁴ Castells, 1996. Pág., 11

³⁵ Su trabajo ha sido fundamentalmente en la región ecuatoriana y andina, dando seguimiento a largos procesos organizativos y político-culturales internacionales de la COICA (Confederación de Organizaciones Indígenas y Campesinas de la Cuenca Amazónica).

³⁶ Radcliffe, 2001. Pág. 30

de las diferentes tecnologías de comunicación, para crear espacios y mundos globales alternativos".³⁷

Ahora bien, un elemento clave en la configuración de tales globalidades alternas, es la reivindicación política de identidades culturales marginadas. Y esta reivindicación político-cultural, más allá del planteamiento conceptual, sucede entre otras cosas, a través dos tareas concretas: el activismo trasnacional reivindicatorio y el uso alternativo de los medios de comunicación como tecnociencia, es decir, como herramienta tecnológica de representación y gestión político-cultural.

1.3.1 El activismo reivindicatorio

Al igual que Radcliffe, Haraway reconoce que las ideas, lenguajes y objetos de sectores socioculturales diferentes, enlazados a través de redes interculturales e internacionales, difícilmente pueden ser los mismos por naturaleza propia, y ello implica un serio problema de comunicación. Pero asegura que si se cuenta con *gestores reivindicativos*, con la capacidad para reconocer diferencias y similitudes culturales y tender puentes interculturales, las ideas embaladas en redes multiculturales pueden ser acomodadas y presentadas de manera convincente para individuos de bagajes socioculturales diferentes.³⁸

De esta forma, cuando en adelante hablemos de *activismo reivindicatorio* y *gestión activista*, nos estaremos refiriendo a la gestión realizada por individuos u organizaciones que representando sectores socioculturales marginales busquen espacios autónomos en instancias locales, nacionales e internacionales de participación política y de financiamiento. Para Radcliffe, en Latinoamérica este tipo de gestión reivindicatoria es realizada por individuos clave que "asumen una representación legítima en redes trasnacionales, lo cual les permite posicionar identidades culturales y posturas políticas concretas frente a las instituciones estatales, o ante los grandes organismos internacionales"³⁹. De aquí la importancia que desde los noventas ha tenido para los movimientos indígenas de América Latina,

³⁷ *Idem.* Pág 33

³⁸ Haraway, 1997

³⁹ Radcliffe, 2001. Pág. 26

la exaltación de identidades étnicas altamente politizadas y directamente vinculadas a su historia y sus territorios.⁴⁰

Con todo, Radcliffe señala el riesgo de que esta representación sea incompleta, pues aunque teóricamente las condiciones históricas se prestan para aprovechar los resquicios generados por la globalización económica, no debe olvidarse que los gestores y activistas son seres humanos que no siempre pueden visualizar la escena completa. Por el contrario, en la mayoría de casos "las redes transnacionales de reivindicación sociocultural no necesariamente implican la representación de todos los nodos de la red"⁴¹. En el mismo sentido, Paulson y Calla advierten que una gestión "corta de visión", manipulada o corrompida, puede conducir en el mejor de los casos, al "reconocimiento paternalista y aislado de la problemática, en lugar de alcanzar derechos de autonomía o de redistribución transformadora del capital"⁴². Un ejemplo de lo anterior son las críticas que Bebbington hace a las gestiones reivindicatorias asumidas en nombre de la identidad y los derechos indígenas en Ecuador, en las cuales se ven involucradas diferentes ONG, la iglesia católica, organizaciones transnacionales e instituciones gubernamentales de aquél país.

Los movimientos sociales reflejan el contexto sociocultural, intelectual e institucional de los cuales emergen. Ningún movimiento o estrategia política es 100% autónomo. Los actores están circunscritos en un contexto político, económico y cultural que influye decisivamente en lo que se demanda, y en los criterios y maneras como se plantean tales demandas.⁴³

Como lo veremos en el siguiente capítulo, en sociedades altamente nacionalistas como la mexicana, el desplazamiento de identidades a favor de la homogenización cultural a través de los medios de comunicación puede reforzarse debido a la mentalidad colonial que se ha mantenido en las capas dirigentes del país y en individuos clave

⁴⁰ Kearney y Varese. 1995

⁴¹ Radcliffe, 2001. Pág. 27

⁴² Paulson & Calla. 2000

⁴³ Bebbington, 1996. Pág. 99

que vinculan a tales capas con los sectores marginales de una sociedad, como podría ser el caso de gestores poco comprometidos con su rol reivindicativo o cortos de visión. En este sentido Bonfil Batalla señala que uno de los mayores riesgos que trae consigo la globalización -particularmente en los medios de comunicación y en la gestión transnacional- es la exposición permanente a otros estilos de vida y otros modelos culturales, los cuales pueden llegar a ocupar un lugar cada vez más importante en la vida cotidiana, y amenazan con desplazar paulatinamente la cultura de lo propio, la que se sustenta en las circunstancias de la sociedad en la que se vive y a la que se pertenece, por una "cultura imaginaria" que se construye a partir de la aspiración a "cambiar de realidad", que es muy diferente a "cambiar la realidad"⁴⁴. Para quienes conservan una mentalidad colonizada (o colonizadora) la globalización significaría "la superación definitiva de los problemas que plantea esa parte profunda de nuestra realidad nacional que nos ha impedido ser verdaderamente modernos" ⁴⁵. Desde esta perspectiva, el futuro imaginado por los medios de comunicación pareciera destinado a reflejar una sociedad nacional sin perfil cultural. Y es aquí donde destaca la importancia de reflexionar sobre las imágenes convencionales que los medios de comunicación han difundido de los sectores socioculturales discriminados -en nuestro caso los indígenas- para revalorizar la propia imagen a través de propuestas alternativas de comunicación incidiendo de manera más contundente en la modificación del cuerpo de leyes que reconozcan la autonomía cultural al interior de una república pluricultural, como la mexicana.

1.3.2 El poder de las NTIC y la comunicación alternativa

La conveniencia de usar las NTIC para reproducir valores e identidades socioculturales, fue señalada desde hace más de tres décadas cuando Mc Luhan explicó que tales medios son de alguna manera "extensiones de nuestros sentidos... suscitan percepciones sensoriales de proporciones únicas... modifican nuestra manera de pensar y actuar, nuestra percepción del mundo (y por ende)

⁴⁴ Bonfil, 1991. Pág. 17

⁴⁵ *Idem*. Pág. 18

transforman el ambiente social" ⁴⁶. Sin embargo las NTIC no son un campo neutro sobre el que cualquier sector poblacional puede desarrollarse de manera libre. Por el contrario, desde su invención han sido elementos de poder para los países y sectores nacionales que los han controlado.

Gellner afirma por ejemplo, que en sí mismas las NTIC engendran la idea nuclear del centralismo, pues implican una forma de "comunicación abstracta centralizada, estandarizada, que procede de un punto y va a muchos (y que puede ser manejada) sin tener en cuenta lo que se está diciendo en los mensajes específicos transmitidos" ⁴⁷. Esto nos conduciría a pensar que el mensaje más importante y persistente lo genera el medio mismo, o como lo señalara Mc Luhan, en realidad el medio es el mensaje⁴⁸. Castells por su parte, enfatiza que las NTIC no determinaron por sí solas las nuevas formas y procesos económicos y socioculturales que están sucediendo a nivel global, sino que solo las reflejan y las sirven.⁴⁹

Si asumimos esta premisa como verdadera y aceptamos entonces que el pensamiento, las emociones y las identidades pueden ser determinadas por la influencia de los medios masivos de comunicación, aún sin tomar en cuenta el contenido de los mensajes transmitidos, resulta lógico el hecho de que los medios de comunicación masiva en el mundo, estén en poder de los sectores socioculturales dominantes tanto a nivel regional, como nacional e internacional, y que éstos los empleen para reproducir su propia identidad, desplazando la de aquellos sectores marginados que no concuerdan con sus intereses. De esta manera Gellner afirma que el control centralizado de los medios de comunicación masiva, facilita el desplazamiento de identidades locales hacia una homogenización sociocultural que no se contraponga a los intereses político-económicos de un poder central, sino que por el contrario, lo refuerce bajo la idea nuclear del nacionalismo o la universalidad.⁵⁰

⁴⁶ Mc Luhan, 1964. Pág. 41

⁴⁷ Gellner, 1988. Pág. 63

⁴⁸ McLuhan, 1964.

⁴⁹ Castells, 1996. Pág. 27

⁵⁰ Gellner, 1988. Pág. 64

Sreberny y Kerney coinciden con el planteamiento de Gellner en el sentido de que actualmente el control centralizado de las NTIC por parte de ciertas oligarquías a nivel mundial, está facilitando la homogenización cultural de la sociedad global; pero subrayan que esto no es una situación intransformable y que la posibilidad de generar alternativas comunicacionales no centralizadas, resulta lógica si se analizan los tres paradigmas que se han sucedido en el estudio de la comunicación, como elemento para el desarrollo sociocultural. El primer paradigma, propuesto durante los 60's, asumía como inevitable el impacto transnacional y homogenizante de las NTIC por sobre las particularidades socioculturales de cada nación. Durante los 70's, la agudización de la Guerra Fría exacerbó este paradigma hasta convertirlo en un modelo cultural imperialista e hipercentralista, el cual estaba inspirado en teorías de evolucionismo y dependencia social. Afortunadamente, la dolorosa experiencia de Vietnam y la posterior caída del bloque soviético, obligó a una revisión crítica del paradigma hipercentralista por parte de teóricos que abogaban más por un paradigma pluralista, el cual se afianzó y actualmente continúa explorando la dinámica de las NTIC y la diversificación de su uso y aplicaciones en un mundo cada vez más globalizado, donde los parámetros geopolíticos de centro y periferia están en completa reconfiguración.⁵¹

Ahora por ejemplo, la internet o red de redes, cuya creación tuvo fines militares en los 60's, se ha convertido en uno de los principales medios de difusión y transacción comercial a nivel mundial. Otro ejemplo es el hecho de que países antes considerados periféricos, como Brasil, Colombia o México, están produciendo y exportando programas de televisión hacia países como España, Portugal o los Estados Unidos, como parte un fenómeno que Kearney define como "invasión cultural inversa"⁵². Castells detecta el mismo fenómeno explicando que tan pronto las NTIC rebasaron los usos militares para las que fueron concebidas, diferentes países, culturas y organizaciones de todo tipo empezaron a apropiarse de tales tecnologías, retroalimentando de esta manera la propia innovación

⁵¹ Sreberny, 1991; Kearney, 1996

⁵² Kearney 1995. Pág. 555

tecnológica y acelerando su velocidad funcional, pero sobre todo, diversificando los usos y aplicaciones alternativas de las NTIC hasta límites insospechados.⁵³

De esta manera, la visualización de globalidades alternas propuesta por Radcliffe y la necesidad de generar estrategias alternas de resistencia ante el embate del capitalismo neoliberal, mediante dinámicas y usos alternos de las NTIC, nos obliga a definir lo que para nuestro caso de estudio significa la comunicación alternativa.

Partiendo del hecho de que la alternatividad, en términos socioculturales, refiere todo aquello contrapuesto al centralismo de un estado nacionalista o de la perspectiva globalocéntrica del gran capital, y que tales sistemas han empleado las NTIC de una manera abstracta, centralizada y unidireccional para justificar la idea nuclear de la homogenización cultural; podemos deducir que al hablar de comunicación alternativa nos referimos a la "difusión y multiplicación de identidades fincadas en un verdadero reconocimiento del otro -o los otros- mas allá de los estereotipos que circulan en los medios masivos convencionales y que no corresponden a las particularidades de lo representado" ⁵⁴. Es decir, al hablar de comunicación alternativa nos referimos a aquellos usos y prácticas comunicacionales estrechamente vinculadas a proyectos políticos o sociales de sectores marginados por el poder central, abiertos al diálogo y cooperación intersectorial o intercultural, en búsqueda de alianzas y estrategias alternas de resistencia.

Es menester sin embargo, señalar que si bien los medios de comunicación electrónicos son especialmente útiles para producir y reproducir imágenes, palabras y en general un lenguaje necesario y suficiente para conseguir fines alternativos; a la vez pueden resultar peligrosos en la medida que "el poder político y económico central pueda aprovechar los lazos de colectividad locales que estimulan los medios, de manera que la integración a las estructuras políticas nacionales sea a través de lo que las minorías culturales

⁵³ Castells, 1996. Pág. 33

⁵⁴ Sreberny-Mohammadi, 1991. Pág. 63

quieren oír, facilitando así su integración en la economía nacional o las estructuras educativas".⁵⁵

1.3.3 La *tecnociencia* como estrategia de representación cultural y política

Kearney indica sin embargo, que para que un grupo marginado dentro de una colectividad mayor -como es el caso de los indígenas en México- pueda llevar a la praxis una propuesta socioculturalmente alternativa y establecer nexos con otros sectores marginados, además de la capacidad para ejercer la tarea filosófica de la interculturalidad, debe ejercer su autonomía política, rompiendo los prejuicios culturales de la ideología colonizador-colonizado, la cual se finca en la devaluación del "otro", del "indio" como sinónimo de ignorancia y atraso. Pero este rompimiento solo podrá suceder en tanto que "se desmonte el andamiaje ideológico que sustenta la visión cultural del sector dominante, y los sectores marginados construyan su propia imagen" mediante el uso alternativo de los medios de comunicación masiva, como herramientas de lucha por el reconocimiento cultural, sociopolítico y económico.⁵⁶

El intercambio de conocimientos e información entre sectores socioculturales marginales a través de redes de comunicación alternativas, implica necesariamente lo que Haraway denominó *tecnociencia*, esto es, "la movilización de representaciones político-culturales marginales a través de las NTIC, como estrategia para reclamo político sobre la legitimidad de identidades y construcciones culturales de conocimiento". En otras palabras, al hablar de *tecnociencia* Haraway se refiere a estrategias mediáticas que privilegian la alternatividad y los conocimientos compartidos, aunque advierte que al ser movilizados mediante las NTIC, "los conocimientos culturales manejados pueden llenarse de basura ontológica".⁵⁷

Un ejemplo muy claro del uso de las NTIC como *tecnociencia*, es la manera en que la guerrilla indígena en Chiapas empleó la internet o la red de redes, para mantener informada a la opinión pública internacional sobre los diferentes sucesos acontecidos en la zona de

⁵⁵ Kimlika, 1991. Pág. 223

⁵⁶ Kerney, 1997. Págs. 58-59

⁵⁷ Haraway, 1997. Pág. 32

conflicto, particularmente durante su repliegue en 1995, superando el cerco y la persecución militar, así como los intentos desinformativos del gobierno zedillista. Como lo veremos en nuestro último capítulo, el empleo de la internet como tecnociencia por parte de los zapatistas, resultó ser un ejemplo para diversas organizaciones indígenas, campesinas y populares de México y de otros países.

Por último, y enfocándonos ya al uso alternativo del video en comunidades indígenas, si bien el despliegue de la tecnociencia contribuye a la revitalización cultural nativa, tal práctica no es posible sin la participación de otros actores socioculturales no indígenas, como los ya mencionados gestores reivindicativos (que pueden ser individuos, ONG o agencias trasnacionales), y aquellas agencias gubernamentales encargadas de las políticas sociales; cuyo rol en el acceso y apropiación de la tecnología video por parte de activistas indígenas, es de innegable prominencia como se vera en el siguiente capítulo.

Por eso es tan importante que en términos de comunicación, desde el lenguaje cotidiano y las palabras que usamos para designar a los "otros" o las que los otros usan para nombrarnos, tengan la acepción justa, que no sea desvalorativa, pues podría instalar a las personas o grupos sociales en una situación desventajosa en el mapa del poder local-trasnacional-global. Es decir, que al hablar de comunicación alternativa, desde el manejo de las herramientas de comunicación, hasta la generación de imágenes el concepto del reconocimiento del "otro" en sus propios términos, es fundamental.

CAPÍTULO 2

RESISTENCIA INDÍGENA, ANTROPOLOGÍA VISUAL E INDIGENISMO

2.1 LA NEGACIÓN CULTURAL Y LOS PROYECTOS SUSTITUTIVOS

De acuerdo a Bonfil Batalla, "el *indio* surge con el establecimiento del orden colonial europeo en América; antes no había *indios*, sino pueblos diversos con sus identidades propias. Al *indio* lo crea el europeo, porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior" ¹. Y una vez aclarada la arbitrariedad del término, explica a los *pueblos* o *naciones* indígenas como "sistemas etnosociales de origen prehispánico, de larga duración histórica... colectividades con personalidad, memoria histórica, territorios y prácticas culturales propias que les dan razón de ser... con ámbitos de pertenencia cultural que rebasa y engloba en tiempo y espacio a otras identidades colectivas más específicas y distintivas como los partidos políticos, los niveles económicos o las diferencias religiosas... y que finalmente representan la raíz más antigua de México".²

Florescano por su parte, afirma que la historia de los pueblos indígenas también explica la existencia de patrimonios culturales reclamados como herencia ancestral, con un "significado particular desde la perspectiva colectiva propia y única, sobre los cuales los pueblos tienen derecho a exigir reconocimiento consuetudinario" ³. Esta aseveración permitiría explicarnos, aunque fuera parcialmente, la permanente lucha que los pueblos indígenas han venido realizando por su autonomía política, sus territorios naturales y sus derechos humanos frente a los diferentes proyectos de nación impuestos por los regímenes gubernamentales que se han sucedido desde hace cinco siglos.

La discriminación irrestricta del mundo indígena en México y prácticamente en todo el continente americano, tiene su origen desde el momento mismo de la conquista española hace ya más de cinco siglos. A partir de entonces y durante los tres siglos que duró el coloniaje español, el poder central de la corona y la iglesia europeas, negó

¹ Bonfil, 1988. Pág. 19

² Bonfil, 1987. Pág. 43; Bonfil, 1991. Pág. 11

³ Florescano, 1997. Pág. 25

absolutamente el reconocimiento de las diferentes culturas indígenas, destruyendo todo aquello que remembrara el pasado prehispánico. Ante la imposibilidad del exterminio absoluto, a los españoles no les quedó otra que determinar un escalafón social en el que los peninsulares ocupaban el lugar más alto seguidos de los españoles nacidos en el "nuevo mundo", mientras que en el extremo opuesto se hallaban los indios y los negros traídos de África o las Antillas en calidad de esclavos. Entre ambos extremos se estableció todo un sistema de castas o mezclas sanguíneas, cuyo estatus dependía de la proporción de sangre española o india. Sea como fuere, una vez que el mestizaje sanguíneo y cultural rebasó las categorías abarcadas por las diferentes castas, y la independencia política de la Nueva España dio origen a la Nación Mexicana, los diversos regímenes que se han sucedido en el poder desde entonces han sido fundamentalmente discriminatorios y "sustitutivos", es decir, importados de la cultura racional de Occidente.⁴

A pesar de que la nación mexicana ha tenido desde su fundación una composición pluriétnica y pluricultural, sus Constituciones no han reflejado esta realidad. Tal y como hemos visto que lo requieren los nacionalismos, "borrar lo indio de la geografía patria, hacerlo mexicano obligándolo a abandonar su indianidad", ha sido una obsesión de las clases dirigentes mexicanas desde la Constitución de 1824.⁵

Durante la revolución de independencia por ejemplo, los indios fueron empleados como carne de cañón, pero una vez lograda la independencia administrativa y política, la nueva dirigencia criolla hizo muy poco por deshacerse de la herencia ideológica y cultural colonialista. Las intenciones de resistir a los peligros de las intervenciones extranjeras, de combatir los fueros eclesiásticos y militares y de modernizarse, llevó a privilegiar una visión de la unidad nacional que excluía las diferencias culturales y adoptaba el modelo europeizado de los criollos como la identidad nacional.⁶

Durante el siglo XIX el liberalismo ilustrado mexicano (no hablemos ya del conservadurismo monárquico) enarboló los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, aunque ninguno de esos conceptos equivalió a

⁴ Bonfil, 1987

⁵ Hernández-Navarro, 2001

⁶ Florescano, 1997

acciones concretas de justicia para todos los mexicanos. Por el contrario, el liberalismo decimonónico malinterpretó los derechos consuetudinarios de los pueblos indígenas al considerarlos privilegios remanentes de la Corona Española, la cual supuestamente los había "semiprotegido" durante el último siglo de la dominación colonial. Los principios universales de la ilustración determinaron también que los intelectuales mexicanos de la época no supieran reconocer a los "indios" como la serie de pueblos o etnias bien diferenciadas e incluso inconexas que son. Por el contrario, los indios fueron vistos como una masa homogénea, vinculadas únicamente por un mismo proceso histórico de sumisión al poder europeo que por cierto, nada tuvo de privilegiado.

Mariano Otero, hoy conocido por la *Ley de Amparo*, pensaba que los cuatro millones de indígenas que en ese entonces se tenían censados, estaban en un estado semisalvaje tal que apenas debían contarse como parte de la sociedad nacional. José María Luis Mora, intelectual positivista de gran influencia en la política económica liberal, justificaba la intervención del Estado para regular los bienes de la iglesia y de las comunidades indígenas, no así la propiedad individual de los grandes terratenientes liberales. Aseguraba que los indios "en su condición actual y hasta que no hayan sufrido cambios considerables, no podrán llegar al grado de ilustración, civilización y cultura de los europeos ni sostenerse con pie de igualdad en una sociedad en la que debe tomarse un rumbo fijo y ordenado" e incluso veía en los indios a "los remanentes de una raza deprimida, ignorante y hasta extraña", y animaba la hostilidad hacia las tradiciones y la propiedad comunal indígena en nombre de la universalidad ciudadana y la igualdad ante la ley ⁷. El mismo Benito Juárez, indígena zapoteco de la Sierra Norte de Oaxaca, jamás reconoció su origen étnico como bandera de lucha, como lo hizo con su fervor masónico.

A fines del siglo, durante la dictadura de Porfirio Díaz, la situación fue prácticamente la misma aunque con mayores agravantes. El positivismo científico impulsó la modernización del país a costa del despojo y la explotación laboral, casi esclavista de indígenas y campesinos, no obstante el origen mixteco del dictador. En las grandes haciendas, propiedad de terratenientes criollos, "los indios siguieron

⁷ Hernández, 1993. Págs. 25-31

siendo doblemente excluidos, tanto por ser campesinos pobres, como por ser de otra cultura" ⁸. Mientras, el general Díaz terminó siendo un fervoroso admirador de la cultura francesa, a la que tan valientemente había combatido en Puebla, cuarenta años atrás.

Luego de la lucha revolucionaria, la Constitución de 1917 reconoció la existencia de sujetos colectivos y derechos sociales pero no tomó en cuenta a los pueblos indios. La institucionalización del poder emanado de la revolución mexicana sentó las bases de uno de los sistemas políticos más longevos y centralistas del mundo, en el que "el indio solo fue visto como lastre para el desarrollo nacional, botín político del nuevo partido revolucionario, o en el mejor de los casos, objeto de jactancia folclórica y estudio antropológico" ⁹. Con todo, esta carencia de reconocimiento jurídico y las políticas integracionistas a ultranza seguidas por los "gobiernos de la revolución" no acabaron con los indígenas. Ellos conservaron a través del tiempo su identidad y parte de sus instituciones y cultura; sin embargo, el ideal homogeneizador provocó su exclusión, discriminación, marginación, opresión y explotación por parte del resto de la sociedad nacional. Las etnias fueron condenadas así, a la disyuntiva de desaparecer como tales o vivir en la simulación y el engaño.

Ya en el siglo XX, la negación histórica de las culturas indígenas se reflejó en la búsqueda intelectual del carácter nacional mexicano o de la llamada "mexicanidad". Así lo demuestra la obra de diversos mexicanos ilustres del siglo pasado, quienes al igual que sus antecesores decimonónicos voltearon su mirada hacia occidente, a fin de ubicar un contexto desde el cual imaginar el carácter de "lo mexicano"; contexto que al igual que el nacionalismo político, ubicó a los indígenas como sinónimo de retraso, ignorancia y antítesis del progreso nacional.

Samuel Ramos, por ejemplo, decía que "en la vida actual del país (años 20's y 30's) aún cuando el indio es parte considerable de la población mexicana, desempeña un papel completamente pasivo... no creemos que la pasividad del indio sea exclusivamente un resultado de la esclavitud en que cayó conquistado. Se dejó conquistar tal vez porque ya su

⁸ Florescano, 1997. Pág. 254

⁹ Bonfil, 1987. Pág. 172

espíritu estaba dispuesto a la pasividad. El grupo activo es otro, el de los mestizos y blancos que viven en la ciudad"¹⁰. Como Mora en el siglo anterior, Ramos coincidió en que "la población blanca es con mucho exceso la dominante en el país; en ella es donde se ha de buscar el carácter nacional del mexicano, y ella es la que ha de fijar en todo el mundo el concepto que se debe formar de la nación mexicana".¹¹

Dos décadas después a tales postulados, un joven poeta y ensayista, admirador de la filosofía de Ramos, plantearía en su famosa obra *El Laberinto de la Soledad* un nuevo intento por definir el carácter nacional, afirmando: "el mexicano no quiere ser indio ni español. Tampoco quiere descender de ellos, los niega. Y no se anima en tanto que mestizo, sino como abstracción: ser humano. Se vuelve hijo de la nada y se recrea a partir de sí mismo".¹²

En cualquier caso, más allá de especulaciones filosóficas, la realidad es que actualmente más de diez millones de indígenas mexicanos son reconocidos jurídicamente solo como *campesinos*; es decir, únicamente bajo una identidad basada en un modo de producción y en la tendencia de los habitantes rurales a migrar a las grandes ciudades como consecuencia de la crisis que azota al campo mexicano¹³. La imposición de una identidad jurídica limitada como ésta, denigra los valores y prácticas culturales de los diferentes pueblos indígenas del país, situándolos como desde tiempos coloniales, en la parte más baja de la pirámide social y manteniendo en esencia, la histórica negación cultural de los pueblos originarios de México.

En resumen, una breve revisión histórica nos permite comprobar que el engaño y manipulación de las grandes mayorías por parte de las oligarquías centralizadoras del poder, han sido constantes en la vida política económica y cultural del México "independiente". Tal pareciera que antes como ahora, los discursos nacionalistas de liberales, positivistas, científicos y revolucionarios buscarían hacernos creer en principios de homogeneidad cultural, apelando a retóricas chovinistas, de alto contenido moral, afectivo e incluso artístico. Tal y como lo

¹⁰ Ramos, 1934. Pág. 58-73

¹¹ Ruiz, 1991. Pág. 70

¹² Paz, 1959. Pág. 73

¹³ Favre, 1999

requieres los nacionalismos para mantener el control central del poder político.

Actualmente, los discursos de la tecnocracia neoliberal que se ha apoderado del control político y económico del país, recurren más a razonamientos estadísticos y financieros, aunque finalmente también recurren a elementos afectivos para buscar la homogenización económica y cultural. Así, tanto antes como ahora, los afanes modernizadores (nacionalistas o globales) suponen un desarrollo lineal que concibe a lo tradicional como su antítesis: la nación no puede progresar si se mira al pasado, y no se puede ser universal si no se deja de valorar lo particular que caracteriza a las costumbres locales. Sin embargo, bajo el lema de la homogenización universal de la cultura, se oculta el etnocentrismo occidental que ha marcado el destino de México desde la Conquista Española hasta la conquista neoliberal.

La reforma constitucional al artículo 4to. efectuada por Salinas en 1992, estableció por vez primera, una referencia a la existencia de los pueblos indios, definiendo a la nación mexicana como pluricultural. Reconoció sus derechos culturales, pero sin señalar los principios, relaciones e instituciones donde esos derechos debían materializarse, y relegando a leyes secundarias (inexistentes en muchos casos) su aplicación. La nueva redacción al 4to. constitucional no contempló, por lo demás, demandas sustanciales como la autonomía indígena en pleno ejercicio de la libre determinación.¹⁴

2.2 ESTRATEGIAS INDÍGENAS DE RESISTENCIA

No obstante la negación, discriminación y reducción cultural sufridas históricamente por los pueblos indígenas de México y del continente americano en general, la defensa de la cultura propia ha sido también una cualidad constante de dichos pueblos, pues ello representa el sustento de la identidad para cualquier grupo y la base indispensable de su continuidad como tal. De aquí, la constante necesidad indígena -y por ende, su lucha- para conservar autónomamente ciertos espacios físicos y culturales frente al yugo discriminatorio de los diversos regímenes que han gobernado el continente desde la conquista española.

¹⁴ Hernández-Navarro, 2001

En esta lucha histórica han resultado de crucial importancia ciertas estrategias de supervivencia implementadas por los pueblos indígenas¹⁵. La más evidente, sucedida luego de la conquista militar, fue el refugio que los pueblos hallaron en regiones geográficas muy remotas (serranías, selvas o zonas áridas). Este aparente aislamiento, además de servir como defensa física, sirvió para que los pueblos pudieran reforzar elementos de cohesión grupal y afinar diversas estrategias colectivas de permanencia cultural, entre las que Bonfil Batalla destaca tres: la resistencia, la apropiación y la innovación.¹⁶

El proceso de resistencia, dice el autor, implica "la conservación de espacios de cultura propia que el grupo ha logrado mantener pese a la dominación colonial (...) en ámbitos de la vida cotidiana en los que por decisión propia, se ponen en juego elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo (...) con la finalidad de cumplir propósitos que convengan a toda la colectividad, llámese comunidad, municipio o región".¹⁷

Un ejemplo muy claro de lo anterior son los espacios naturales (cuevas, manantiales, montañas, monolitos, etc.) que la mayoría de pueblos indígenas conservan como espacios de culto religioso, no obstante que las ceremonias ahí realizadas tengan una clara influencia católica. Otros ejemplos de resistencia a través de la conservación de espacios físicos y culturales serían los mercados *tianguis*, donde las sociedades indígenas han podido mantener vivas su lengua, sus tradiciones artesanales y comerciales e incluso involucrar en esta dinámica a grupos poblacionales mestizos y blancos. Igualmente, prácticas comunitarias como el *tequio*, las *gozonas* y las fiestas *guelaguetzas*, consideradas parte de la llamada *comunalidad* ¹⁸,

¹⁵ Resulta importante aclarar que esta tesis no pretende dilucidar si tales estrategias fueron elaboradas de manera premeditada o si han sido fenómenos socioculturales espontáneos y hasta cierto punto inconscientes; solo se trata de presentarlas como premisas para la comprensión de la alternatividad epistemológica implícita en lo que aquí llamaremos video indígena.

¹⁶ Bonfil, 1987. Pág. 191

¹⁷ *Ídem*. Págs. 193-195

¹⁸ *Guelaguetza* define la fiesta regional colectiva en honor al maíz; el *tequio*, al trabajo colectivo y sin remuneración que los miembros de una comunidad realizan para obras de beneficio común (caminos, aljibes, pozos...); la *gozona* es el apoyo colectivo y desinteresado a los recién casados, los recién nacidos o los recién difuntos con los gastos que cada caso implica; la *Comunalidad* refiere las prácticas jurídicas tradicionales y obligatorias para la colectividad, mejor conocidas actualmente como usos y costumbres. (Estrada, 2001).

representan espacios físicos y culturales a través de los cuales se reproducen y conservan una serie de valores, ideas y visiones que dan sustento y vigencia a la identidad de los diferentes pueblos indígenas mexicanos. Desafortunadamente, estos espacios de resistencia cultural indígena son cada vez más reducidos en México y prácticamente en toda América Latina debido a la pujante influencia de la modernidad. Con todo, diferentes estudiosos han coincidido en señalar que no son las dimensiones físicas de los espacios conservados, lo más importante para que la resistencia cultural sea efectiva, sino el sustento esencial que estos espacios representan como vínculo con los orígenes culturales colectivos y la base indispensable de su continuidad. Es tal esencia la que los pueblos han sabido conservar hasta la fecha, como principio de resistencia y lucha por su autonomía política y cultural.¹⁹

Otra estrategia fundamental de resistencia cultural indígena señalada por Bonfil, son los procesos de *apropiación*. Una breve revisión histórica comprueba la innegable capacidad que los pueblos nativos han tenido para apropiarse de elementos culturales traídos por los europeos. Algunas veces esta apropiación fue forzada, como sucedió con la religión católica y la lengua castellana, pero en la mayoría de ocasiones ha sido por decisión de las comunidades - dentro de lo que las desafortunadas condiciones históricas han permitido- que los pueblos se han apropiado de elementos culturales occidentales para su propio beneficio. La apropiación de diversos cultivos europeos (trigo, avena, arroz...), frutales (manzana, naranja, limón...) y animales (gallinas, vacas, cerdos...), así como de tecnologías desconocidas en América (el arado egipcio, la herrería, la fabricación de ladrillos, la destilación alcohólica, las armas de fuego...) y más recientemente de modernas tecnologías como el motor de combustión, el teléfono, la radiofonía y últimamente el video y la computación; son muestras de la vigencia histórica de esta habilidad indígena para apropiarse de elementos culturales "occidentales", como estrategia de resistencia y defensa de la cultural propia.

Pero la apropiación no debe entenderse como la mera transferencia de herramientas, tecnologías y habilidades operativas, porque esto solo

¹⁹ Bonfil, 1988; Weitlaner, 1994

representaría la reproducción manufacturera de la cultura dominante. Para convertirse en un verdadero elemento de resistencia, la apropiación de elementos culturales externos debe ser complementada por una tercera estrategia indígena de resistencia denominada *innovación*, toda vez que "adquirido el pleno control grupal sobre elementos culturales ajenos (apropiación), el mismo grupo puede adecuarlos al servicio de sus propios propósitos, de sus decisiones autónomas y en todo caso generar alternativas propias" ²⁰. Es decir, una vez que los elementos culturales llegados de "fuera" se hicieron del dominio colectivo, sus funciones específicas comienzan a responder a las necesidades e inventiva propias de los pueblos, innovando de esta manera alternativas en cuanto al sentido y uso de tales elementos. Así por ejemplo, el arado no solo sirvió para hacer surcos de cultivo, sino también para obtener colorantes, fibras y bebidas a través de la molienda circular de vegetales y minerales; el proceso de destilación con el que se obtenía alcohol de caña, sirvió para inventar el mezcal; o más recientemente, las bicicletas han sido innovadas para afilar machetes y otras herramientas de labranza, la energía eléctrica para facilitar la molienda diaria de grandes cantidades de nixtamal, sin olvidar por supuesto, el uso de los neumáticos como suelas para huaraches. Incluso la religión católica ha sufrido de la innovación indígena, pues si bien la doctrina cristiana fue impuesta sobre las creencias prehispánicas, hoy en día muchas de las principales celebraciones indígenas, giran alrededor de patronos santorales "poco importantes" en Europa, pero íntimamente relacionados con los ciclos agrícolas y distintas fuerzas de la naturaleza venerados ancestralmente por los pueblos indios mesoamericanos. Como ejemplos destacan el Señor del Rayo (honrando las lluvias), el Señor de Chalma (el agua de manantial), San Isidro el Labrador (el proceso de labranza), el Niño de Atocha (la bendición del maíz y la calabaza tiern@s), las Vírgenes de Juquila y Tonatzin- Guadalupe (la fertilidad y acogimiento de la Madre Tierra), entre una gran multitud de santos y guardianes de cuevas, montañas y otros enclaves naturales venerados por los pueblos.²¹

²⁰ Bonfil, 1987. Pág. 199

²¹ Weitlaner, 1994

Cabe señalar que las diferentes estrategias de resistencia cultural mencionadas (conservación de espacios, apropiación de elementos ajenos e innovación de los mismos) funcionan de manera dialéctica entre cuestiones de índole pragmática (la bici y el arado) y cuestiones superestructurales vinculadas a procesos de identidad (la religión o la lengua); es decir, que la influencia externa en alguno de estos dos planos, afecta directamente al otro. En este sentido es menester subrayar el potencial contraproducente -léase aculturizante- que tales procesos pueden generar, pues si bien la apropiación de algún elemento cultural externo y su innovación para satisfacer necesidades propias resultan positivas, esto a su vez puede -o no- tener repercusiones insospechadas en la mentalidad e identidad de los individuos y comunidades involucradas. Así por ejemplo, los indígenas que migran a las grandes ciudades de México y los Estados Unidos, tendrían mayores posibilidades de hallar empleo si aprenden la lengua y los hábitos urbanos, lo cual les permitiría a la vez, apoyar diversas celebraciones y actividades comunitarias, pero también podría transformar radicalmente su mentalidad y alejarlos de la identidad grupal indígena a la que originalmente pertenecen.

En este orden de ideas, Varese asegura que en las comunidades indígenas de México, la reproducción de rasgos culturales propios, históricamente acumulados, coexiste dialécticamente con la imposición de políticas económicas y las ideologías socioculturales de tipo occidental dominantes. De esta forma, la identidad indígena está marcada por una "permanente tensión" e "interacciones sociales dialécticas" que pueden generar resultados positivos o negativos, dependiendo de las condiciones propias de cada caso²². Así, la apropiación y la innovación de elementos culturales occidentales pueden perjudicar valores esenciales de la identidad indígena, pero también puede suceder lo opuesto, ya que muchos indígenas que han abandonado sus comunidades y experimentado la marginación social y la nostalgia pueden resultar activistas ideales, capaces de "apropiarse de rasgos culturales de la cultura dominante, y en calidad de puentes culturales, adaptarlos de regreso a sus comunidades" ²³. En éste último caso, la

²² Varese, 1990. Pág.203

²³ *Ídem*. Pág.208

capacidad histórica de los pueblos indígenas para apropiarse de elementos culturales ajenos e innovar alternativas a partir de éstos, pareciera estar yendo mucho más lejos de lo que alguna vez se pensó.

En distintos estudios Yashar y Selverston coinciden en que un número creciente de comunidades y organizaciones indígenas de todo el mundo, están aprovechando la reconfiguración geopolítica y de identidades nacionales generadas por la globalización para abrir o ampliar diversos espacios de participación antes negados a sectores marginales. La apropiación de elementos discursivos, educativos, financieros y tecnológicos antes centralizados por instancias gubernamentales pero "liberados" por las nuevas políticas económicas, ha facilitando la innovación de identidades y de posiciones políticas indígenas de manera tal, que el "nuevo" perfil de las instituciones estatales encargadas del desarrollo social no pueda soslayar más los intereses de los pueblos indígenas y de otros sectores igualmente marginados de las sociedades nacionales. Con todo, dichos autores subrayan la importancia de saber combinar la conservación de espacios tradicionalmente indígenas con el establecimiento de nuevos espacios de articulación orgánica propia, como plataforma que les permita estar en igualdad de condiciones en el diálogo con los diferentes Estados nacionales y con otros sectores de la sociedad civil. Solo así se podría alcanzar una autonomía local real y sólida.²⁴

Y es que no puede olvidarse que un punto medular en la construcción de *estrategias alternas de resistencia* indígena a lo largo de la historia, ha sido precisamente su lucha por la autonomía. En este sentido, Maldonado señala que para que la autonomía india sea completa "no es suficiente el espacio comunitario, pues no hay posibilidades de sostener autonomía local frente a instancias más amplias del Estado". Así, la autonomía india depende de la construcción de ámbitos supracomunitarios que los aglutine frente a tales instancias²⁵. En el mismo sentido, Van de Fliert afirma que las organizaciones y activistas indígenas deben proyectar sus demandas mas allá de las fronteras regionales que les rodean, apoyándose en *gestores trasnacionales* que aboguen por la reivindicación de sus identidades socioculturales y sus

²⁴ Selverston, 1997. Yashar, 1999

²⁵ Maldonado, 1999 (mimeo.)

posiciones sociopolíticas, facilitando con ello la discusión y la negociación política de abajo hacia arriba y no al revés. Solo así las posiciones de los pueblos serán incluidas en el creciente número de resoluciones, declaraciones, políticas y convenciones supranacionales generadas alrededor de la cuestión indígena.²⁶

Daniel Mato por su parte, especifica algunos de los factores clave para que tales gestiones trasciendan, como la necesidad de que los activistas indígenas "aprehendan todo lo que puedan sobre los diferentes contextos socio-institucionales involucrados en la negociación concertada, así como la importancia que tiene la voluntad política negociadora para reconfigurar identidades sociopolíticas, establecer diálogos intersectoriales equitativos y empatar agendas de trabajo entre todos los actores implicados".²⁷

Durante los últimos quince años por ejemplo, diversas organizaciones y activistas indígenas de Latinoamérica han buscado vincular las necesidades y demandas locales de sus comunidades en cuestiones como medio ambiente, agroforestería, salud y género, educación, conflictos religiosos y medios de comunicación; con diversos programas implementados por instancias gubernamentales a nivel local y nacional, agencias supranacionales, organizaciones no gubernamentales y fundaciones internacionales. Lo destacable en todos los casos, como lo plantean Van de Fliert, es que el vínculo transnacional e intercultural logrado por diversos activistas y organizaciones indígenas, ha permitido expandir los alcances de sus demandas y posiciones, más allá de las fronteras regionales e incluso nacionales, amplificando de ésta manera el impacto de lo que se ha venido dando en llamar las etnopolíticas o políticas étnico-culturales²⁸. No obstante, Daniel Mato subraya que el establecimiento de conexiones transnacionales requiere del "aprendizaje de protocolos institucionales y el desarrollo de capacidades para adecuar las agendas e identidades sociopolíticas de todos los actores involucrados en dichas negociaciones"²⁹. En última instancia, para Mato todo ello solo será posible si los pueblos indígenas logran mantenerse fieles a sí mismos dentro de la nueva

²⁶ Van de Fliert, 1995

²⁷ Mato, 1997. Pág. 184

²⁸ Van de Fliert, 1994. Radcliffe, 2001

²⁹ Mato, 1997. Pág. 185

reconfiguración política mundial. En otras palabras, los pueblos tienen la oportunidad histórica de incidir directamente en su porvenir siempre y cuando logren innovar su identidad y capacidad de negociación política a partir de elementos y espacios sociopolíticos antes negados, sin perder la esencia cultural que les da sentido como pueblos y respetando a la vez, las diferencias con lo que NO son, es decir, con los sectores sociales no-indígenas que también cambian constantemente. Y este punto, el rol de las NTIC como herramientas de vínculo supracomunitario e intercultural, resulta insoslayable.

2.3 LA ANTROPOLOGÍA AUDIOVISUAL Y EL CINE ETNOGRÁFICO

Como bien lo cuestionara Adolfo Colombres: "¿Es lícito filmar a un pueblo colonizado evitando toda referencia a su situación socioeconómica... descontextualizando las imágenes registradas en sociedades no-occidentales, marcadas por una desigualdad en las relaciones de poder?"³⁰. La aproximación al "otro" como objeto de estudio, no como sujeto creador de su propia imagen, es una manera más de confirmar el dominio de una cultura sobre otra. Y es que el reconocimiento de la alteridad ajena en sus propios términos no es una tarea fácil, pues la comprensión cabal de la simbología y la significación histórica que solo la pertenencia cultural puede dar, no es una cuestión que pueda aprehenderse mediante técnicas y teorías antropológicas.

Un breve recuento histórico nos permite afirmar que la alternatividad en los medios de comunicación (incluido el cine), ha sido algo más bien abstracto que apenas empieza a concretarse a partir de la lucha en contra de los modelos dominantes de comunicación y como resultado de una larga discusión acerca de las posturas éticas que la antropología audiovisual, el cine etnográfico y el indigenismo latinoamericano han tomado en relación con los pueblos que filmaron y grabaron durante al menos 70 años.

Desde finales del siglo XIX cuando se propuso la antropología visual como metodología científica, el cine y la fotografía fueron empleados para ilustrar teorías o funcionar como fichas técnicas

³⁰ Colombres, 1984. Pág. 21

visuales con fines aparentemente científicos. Fines aparentes porque como lo afirma Margarita Nolasco, la antropología visual tiene fines más allá de los meramente instrumentales e implicaban una forma de dominación psicosocial sobre pueblos y sectores socioculturales menos tecnologizados:

En general, el hecho de investigar a otro implica una forma de dominación cultural que se hace más evidente y severa cuando se utilizan medios de comunicación, particularmente los audiovisuales, puesto que de esta manera se va más allá del mero registro de los hechos: se captan mensajes, símbolos, y se reinterpretan desde la visión del dominador para posteriormente ser transmitidos esto es, visual y oralmente se puede manipular al otro.³¹

En este sentido, el documental etnográfico es una reinterpretación de la realidad que no respeta la alteridad ajena pues en la mayoría de ocasiones registra solamente aquello que resulta exótico y diferente, significativo y estudiado desde el punto de vista antropológico, es decir, desde un punto de vista eurocentrista³². Las sociedades grabadas o filmadas por su parte, son simplemente objetos de estudio, inmovilizados en su exotismo, no en lo que tienen de común con las sociedades que las estudian. Las mentes colonizadoras o etnocentristas, al igual que la pantalla de cine o de t.v. no pueden abarcar todo lo que la realidad de una cultura diferente implica. Por ello son selectivas y en esta selección a priori, los valores morales y culturales de la sociedad dominante es algo muy serio que no debe ponerse en juegos comparativos. La actual guerra estadounidense contra el "terrorismo" identifica a éste, en virtud del daño que hace a los intereses occidentales, particularmente los estadounidenses, pero no da cuenta del daño que tales intereses han creado en diversas sociedades del mundo.

En términos históricos, el documental etnográfico inicia con la filmación de *Nanook of the North* (Nanook del Norte), filmada por Fleherty en 1920. Este documental muestra la vida cotidiana de un

³¹ Nolasco, 1993. Pág. 41

³² El término *documental etnográfico*, fue usado por primera vez por el antropólogo David Grieson para distinguir la función "científica" del cine, más allá de las películas de ficción, las meras descripciones de viaje o los reportajes noticiosos. La antropología clásica de hecho, fue una invención de los europeos para aproximarse de manera no-violenta a sociedades remotas y diferentes a las del viejo continente.

esquimal en el norte ártico de Canadá, y aunque la filmación duró menos de cinco meses, implicó una gran labor de observación participativa (una metodología de la antropología clásica), en la que Fleherty convivió con la familia de Nanook durante un año completo, antes de enseñarles la cámara de cine. Además, sumó al protagonista en la realización del filme preguntándole su opinión acerca de lo que debía filmarse y lo que no, así como revisando juntos el material obtenido para reflexionar acerca de la edición del documento final. Tres años después, Fleherty haría lo mismo con *Moana of the South*, en las Islas Fidji del Pacífico Sur. En ambos casos, aunque sumó a sus protagonistas en la realización de los documentales, la intención del antropólogo inglés no era ayudar a los esquimales ni a los maoríes, mucho menos transferir la tecnología o el poder comunicativo del cine a estos pueblos. Como él mismo lo dijera, su único interés era la originalidad de escenas que los nativos podrían facilitarle si los involucraba como informantes.

Algunos otros ejemplos del cine etnográfico con tintes objetivistas, realizado a partir de la observación participante y el involucramiento directo de nativos en la realización de los documentales en calidad de "informantes visuales", fue el llamado cine-verdad de Jean Rouch. En 1957 filmó *Moi, un Noir* (Yo un Negro), en Costa de Marfil, una de las colonias dominadas por Francia. En este documental, el objeto de estudio toma la palabra por primera vez para decir su propio testimonio, aunque esta opinión fuera poco elaborada y reflexionada. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, el darle la voz a "otro" en condiciones precipitadas, fuera de contexto y poco reflexionadas respecto a la trascendencia que los medios de comunicación (en este caso el cine) pueden tener, consecuencias contradictorias. Tal es el caso del documental mencionado, en el que el testimonio del joven africano termina confirmando los prejuicios racistas de los franceses: los negros son fuertes, excelentes bailarines, simpáticos pero tontos y de cabeza dura.

El llamado "cine-ojo" de Dziga Vertov, es otro ejemplo del cine etnográfico. Vertov se propuso suprimir la intermediación ideológica entre la realidad y el espectador, mediante la neutralidad de la cámara, es decir, registrando tal cual, lo que sucedía en los pueblos

siberianos y mongoles que visitó. Sin embargo, el énfasis de Vertov en el montaje cinematográfico para alcanzar un lenguaje impactante, implicó necesariamente una selección de imágenes y una visión discursiva propia, ajena a la mentalidad de los pueblos que filmó. En éste, como en los casos de Rouch y Fleherty, el interés de los cineastas-antropólogos visuales no es el beneficio de las sociedades filmadas, ni siquiera el de los individuos que les ayudaron, sino el uso de éstos para crear documentales originales, más allá del clásico relato antropológico. Rouch intentó ir un poco más allá y en 1969 realizó el primer documental considerado cine-diálogo, titulado *Petit a Petit* (de Pequeño a Pequeño), en el que los africanos opinan sobre los franceses. Rouch buscó aplicar así los principios de una *antropología compartida*, es decir, donde el interés del antropólogo se pondría al servicio de los etnografiados para pasar del "saber sobre los otros" a una reflexión alterna sobre la cultura dominante. Con todo, este documental fue un simple juego experimental que no se repitió. Intento similar fue el *Free Cinema* que en Inglaterra buscó darle la palabra al hombre de la calle. La realización de documentales irónicos y críticos sobre la Inglaterra de la posguerra generó documentales muy interesantes pero siguiendo la mejor tradición británica de limitarse a mirar externamente la realidad, sin reflexionar sobre la opinión de los actores del drama.

En cualquier caso, hubiera sido mucho más interesante saber lo que los protagonistas en África, Fiji, Mongolia o incluso los suburbios ingleses, hubieran filmado de haber tenido en su poder la cámara y los medios para hacerlo. Y es precisamente esta disyuntiva la que nos interesa: la posibilidad de transferir tecnología y medios de comunicación para que un sector social marginal se convierta en sujeto creador de su propia representación a través del cine o de las NTIC. Desafortunadamente esto solo es posible como resultado de un largo proceso de reflexión entre aquellos que detentan el poder sobre tales medios, un proceso que concluyese con la voluntad política de ceder estos instrumentos de poder.

Como se verá en el próximo capítulo, en Latinoamérica se ha buscado concretar lo anterior sin mucho éxito, pero sentando las bases de una serie de transferencias tecnológicas entre diversas comunidades

y organizaciones indígenas de Bolivia, Colombia y Brasil principalmente que aún distan de afianzarse como alternativas de comunicación.

En el caso de México, el uso de tecnologías audiovisuales ha estado claramente perfilada por modelos culturalmente sustitutivos. A fines del siglo XIX por ejemplo, los primeros cinematógrafos importados desde Francia no pasaron de ser objetos de interés científico y negocio de trashumantes exclusivos para las clases pudientes del porfirismo. Con el nuevo invento se captaron paisajes y se reseñaron algunas actividades y obras modernizadoras del dictador, pero nunca la paupérrima situación imperante entre las grandes mayorías de campesinos e indígenas mexicanos. Lo más que pudo hacerse en dicho período fueron las invaluable fotografías tomadas por Lumholz y Zinng durante sus exploraciones en la Sierra Madre Occidental, en busca de la extraviada cultura de los Anazasi.

Más adelante, durante la revolución mexicana, el cinematógrafo, como la cámara fotográfica, sirvió para documentar escenas cotidianas y hechos destacables de la lucha revolucionaria en la que indios y campesinos fueron protagonistas, aunque éstos solamente aparecieran como elementos decorativos o en el mejor de los casos, como la tumultuosa masa que rodeaba a los principales próceres en campaña. Durante el siguiente medio siglo la situación cambió muy poco; los indígenas continuaron siendo prácticamente ignorados por la creciente industria cinematográfica mexicana -muy dependiente de Hollywood- salvo para usarlos como pintorescos elementos del paisaje o como ejemplo de ignorancia, atraso y desconsuelo. Notable excepción fueron las filmaciones realizadas por Einsenstein en los 20's para el largometraje nunca terminado "Que Viva México".³³

En lo que respecta a la televisión, hay que recordar que durante las décadas de los 20 la fuerza económica e ideológica del capitalismo estadounidense, lejos de identificarse con la conflictiva y aún violenta inestabilidad de la Revolución Mexicana, se identificó mucho mejor con los herederos del poco capital sobreviviente del porfiriato. De aquí que hayan sido los incipientes empresarios del norte y centro del país, los que establecieron acuerdos con la poderosa industria norteamericana para adquirir equipo y capacitación de

³³ García Riera, 1986

tecnología radiofónica -y posteriormente televisiva- que sirviera a sus fines empresariales ³⁴. El éxito de la radio comercial en nuestro país durante los años 20, abrió el paso para que la tecnología televisiva importada y condicionada desde los EU, se estableciera en México en la década de los 50's como uno de los negocios privados más prósperos en el país. El monopolio televisivo de las familias Azcárraga-O'Farril duró prácticamente cuatro décadas funcionando bajo un modelo netamente comercial, el cual sacrificó la necesidad de contenidos capaces de funcionar como instrumento para la educación colectiva o como medio para dar voz a sectores aislados, como es el caso de los pueblos indígenas mexicanos, prácticamente ignorados por los medios masivos de comunicación masiva hasta el levantamiento zapatista.

Con el fin del monopolio televisivo mexicano durante los 90, se ha venido gestando un mayor número de opciones televisivas. La profesionalización del *Canal 11*, la privatización del antiguo *Imevisión*, hoy *TV-Azteca*, el crecimiento de la *Red -Edusat* y del *Canal 22* y la creación de nuevos canales como *CNI-40*, son algunos ejemplos. Este crecimiento de la televisión mexicana sin embargo, pareciera serlo más en términos cuantitativos que en términos cualitativos. El proyecto cultural sustitutivo en los medios de comunicación masiva en México parece seguir siendo el mismo; la forma ha cambiado pero el fondo no, el principio de la comunicación unidireccional y centralizada ideológicamente, sigue predominando.

La transferencia de medios de comunicación a comunidades indígenas no sucedería sino hasta después de varias décadas en que los medios comerciales y el indigenismo oficial reprodujeran las premisas de la antropología visual, a partir de los modelos sustitutivos implementados por los subsecuentes regímenes nacionalistas instaurados durante el siglo XX.

2.4 EL INDIGENISMO AUDIOVISUAL

la definición de las llamadas políticas indigenistas comenzó a generalizarse en Latinoamérica a partir de del Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en 1940; donde se concluyó la

³⁴ Fernández, 1985

necesidad de crear instancias gubernamentales especializadas en el llamado "problema indígena".³⁵ En consecuencia, desde mediados de los años 30, durante el período cardenista, el Estado mexicano comenzó a vislumbrar políticas de atención específica a la población indígena del país. La explosión de la Segunda Guerra Mundial no solo detuvo este proceso, sino que lo transformó a partir de la pujante industrialización generada en el país como resultado del triunfo bélico estadounidense. En 1948, el "moderno" gobierno mexicano concretó e institucionalizó su política *indigenista* mediante el decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación, del Instituto Nacional Indigenista (INI), definido como "un organismo público del gobierno federal, encargado de diseñar e instrumentar la política gubernamental hacia los pueblos indígenas de México".³⁶

Varios estudiosos han coincidido en señalar que todas las políticas indigenistas en Latinoamérica persiguen finalmente la integración de los pueblos indios a las sociedades nacionales. Favre dice por ejemplo, que los discursos oficiales se sustentan en "argumentos de antropología evolucionista", los cuales asumieron paternal y discriminatoriamente como inevitable, la asimilación cultural de los pueblos indígenas dentro de la cultura nacional dominante. "La política oficial del indigenismo fue diseñada para lograr la aculturación paulatina de los indígenas dentro de la dominante e imaginaria comunidad nacional mestiza".³⁷

En este contexto, la realización de registros fotográficos y fílmicos acerca de los indígenas mexicanos, además de ser una técnica de apoyo a la antropología visual extranjera, también han sido parte fundamental de las políticas indigenistas, empeñadas en destacar sus actividades por cualquier medio. Así, las primeras películas realizadas en 16 mm por el Nacional Indigenista: "Primeras Acciones del INI" realizado en la zona Tzeltal-Tzotzil de Chiapas y en los aserraderos tarahumaras de Guachochi, Chihuahua, entre 1951 y 1954, muestran diversos momentos en que flamantes antropólogos y funcionarios del Instituto entregan semillas, víveres, animales e imparten monólogos a

³⁵ Favre, 1999

³⁶ INI, 1989. Introducción.

³⁷ Favre, 1999. Pág. 45

pequeños grupos de indígenas que pasivamente esperan la entrega de los bienes.

A fines de los 50, el antropólogo Alfonso Caso -descubridor de las tumbas zapotecas y mixtecas de Monte Albán a fines de los 30- fue nombrado director del INI. Interesado en las costumbres y tradiciones de los diferentes pueblos indígenas de México, pero también en difundir las acciones institucionales, Caso encargó al reconocido fotógrafo y cineasta Nacho López, la realización de los documentales en 16 mm "Todos somos Mexicanos" en 1958 y "Misión Chichimeca" en 1970. En estas cintas se documentó la construcción de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) y las acciones sociales y educativas que emprendió el Instituto con las comunidades indígenas de la región, alternándolos con algunas escenas de la vida cotidiana local. A diferencia de los primeros registros realizados por el INI, los cuales solamente eran meros levantamientos de imágenes, los documentales elaborados por Nacho López fueron editados con un guión previamente escrito, para mostrar explícitamente el discurso de las políticas indigenistas y el supuesto beneficio que las mismas traerían a los indígenas dentro del marco del desarrollo nacional. Así, durante dos décadas los registros fílmicos del INI se realizaron de manera aislada y sin sistematización alguna, transitando entre el análisis antropológico audiovisual y el documento audiovisual oficial.³⁸

No fue sino hasta principios de la década de los '70 que con la colaboración de *Cine Labor*, el INI comenzó a filmar documentales menos oficialistas y más dirigidos a captar aspectos relacionados con la historia y cultura de los pueblos mismos. Los ejemplos más célebres de esta etapa fueron *Iñusavi: Tierra de Nubes* (sobre la región mixteca) y *Xantolo*, (sobre una familia nahua). Posteriormente, durante el periodo de 1977 a 1982 se decidió crear una instancia administrativa, especializada en el registro audiovisual sistematizado de los diferentes aspectos relacionados con la población indígena de México, con el fin de apoyar actividades de investigación antropológica orientadas a la difusión de la cultura e identidad de las comunidades, teniendo como marco una política nacionalista orientada al

³⁸ Fernández. 2002

"fortalecimiento de la conciencia nacional a través del reconocimiento y divulgación de nuestra diversidad étnica y lingüística".³⁹

En este contexto se crea en 1978 el Archivo Etnográfico Audiovisual (AEA) con sede en las oficinas centrales del INI, en el Distrito Federal, con el apoyo del Fondo Nacional de Actividades Sociales (FONAPAS) y como parte del programa oficial *Ollin Yoliztli*. El propósito inicial del AEA fue integrar y sistematizar la información referente al patrimonio cultural de los diferentes grupos étnicos dispersa en las películas, fotografías y registros radiofónicos hechos hasta entonces. En 1980 el AEA queda adscrito administrativamente al Departamento de Investigaciones Antropológicas y Organización Social del INI, con lo que se consolida institucional y presupuestalmente. A partir de entonces sus actividades se encaminaron a la investigación, registro, clasificación, edición y difusión de las costumbres, tradiciones y fenómenos socioculturales que perviven en los diferentes pueblos indígenas de la República Mexicana.

Al iniciar su trabajo de registro audiovisual sistematizado, el AEA del INI tenía contemplado conformar un banco de imágenes que respondiera a la política de difusión del INI, por lo que resultaba necesario editar los materiales con la finalidad de crear un discurso visual coherente con tales políticas. Así, el primer documental que se realizó bajo este planteamiento fue *La música y los mixes*. Los registros subsecuentes fueron planeados en diferentes regiones geográficas pero la dificultad que implicaba abarcar todas las zonas indígenas, llevó a dar prioridad a un conjunto de áreas definidas según el desarrollo económico y político que se vivía en el país en tiempos de López Portillo. El descubrimiento de los mantos petrolíferos en la Sonda de Campeche y la instauración de la Comisión Nacional del Agua fueron determinantes para considerar prioritarias las cuencas del Golfo de México, del Pacífico Sur, la zona Centro y el Noreste⁴⁰. De acuerdo a Yanet Fernández, para establecer cada una de las zonas prioritarias del AEA se tomó en cuenta el alto índice de población indígena y el

³⁹ INI-AEA, 1982. Pág. 8

⁴⁰ En estas cuencas desembocan el Río Papaloapan (Oaxaca-Veracruz), el Uxpanapa-Grijalva (Chiapas-Veracruz), el Usumacinta (Chiapas-Tabasco), el Balsas (Oaxaca, Guerrero, Morelos, Michoacán), el Lerma-Santiago (México, Querétaro, Michoacán, Jalisco y Nayarit) y el Sistema Cutzamala (México, D.F.)

propósito de conservar, aunque fuera en cine, sus propias formas de manifestación cultural, a pesar de los procesos de transculturación, producto del desarrollo de la industria petrolera y las obras realizadas por la recién creada Comisión Nacional del Agua⁴¹. Todos estos materiales se clasificaron según los criterios de la *Guía Murdock* y se establecieron proyectos de difusión con los que se lograron premiaciones en festivales de cine etnográfico en el ámbito nacional e internacional. De esta manera el acervo de cine y video que concentra todas las producciones generadas por el INI en el AEA, amplió su trabajo a 30 grupos étnicos, es decir, a más del 50% de los que oficialmente habitan en el país, abordando los más variados temas que pudieran contemplarse en una monografía etnológica; desde fiestas patronales hasta bodas, pasando por ceremonias chamánicas, experiencias productivas, formas de comercio, desastres naturales etc.

Paralelamente a la fundación y desarrollo del AEA, otras instituciones oficiales de comunicación audiovisual como la Unidad de Televisión Educativa (UTE), la Filmoteca de la UNAM y el Centro Universitario de Estudios Cinematográficos (CUEC), el Instituto Nacional de Antropología (INAH) y la Secretaría de Educación Pública, así como algunos realizadores independientes, hicieron también documentales etnográficos que merecieron premiaciones nacionales e internacionales⁴².

Con todo, el material audiovisual generado por el AEA del INI, el INAH, la Filmoteca de la UNAM o la UTE, continuó reflejando -como el cine y la televisión comercial- una perspectiva etnocentrista donde los pueblos siguieron siendo objeto de estudio para la antropología visual, la etnografía, la historiografía de museo y las políticas populistas gubernamentales. Más allá de estas aproximaciones, el mundo indígena continuó siendo inexistente para los medios masivos de comunicación en México. Lo anterior es muestra de que la ideología histórica de la conquista europea -hoy norteamericana- mantiene más viva que nunca la discriminación sociocultural hacia los pueblos indígenas quienes durante varias generaciones tuvieron que sufrir un

⁴¹ Entrevista con Fernández. Julio del 2002

⁴² El caso más notable fueron los documentales *Papaloapan* y *El día en que vinieron los muertos*, que reseñaron la inundación de toda la región mazateca baja, a fin de construir la presa Miguel Alemán, embalsando el Río Papaloapan.

nuevo tipo de hostilidad cultural: la desinformación y la manipulación de su imagen desde el aislamiento geográfico e informativo. Resultaba imperante entonces la reflexión ética sobre el derecho de los pueblos a apropiarse de tecnologías audiovisuales y a fungir no como objetos de estudio, sino como sujetos dignos de ser reconocidos en sus propios términos y dotados de medios de comunicación para su propia representación política-cultural.

Si en México se aprendió a ver el mundo a través de una supuesta nacionalidad fincada en modelos sustitutivos, la disyuntiva ahora es la de cambiar la óptica para mirarlo a través de una multiculturalidad donde los pueblos indígenas originarios, son la raíz más antigua del país.

2.5 EL MOSAICO OAXAQUEÑO

La singular posición geográfica del territorio oaxaqueño dentro de la macroregión mesoamericana, sumada a la escarpada morfología de su extensa superficie, dieron lugar a una gran cantidad de formas físicas, con diferente clima, diferentes tipos de vegetación y la mayor diversidad ecológica de Centro y Norteamérica ⁴³. No es de sorprenderse entonces, que la intrincada y fértil naturaleza oaxaqueña haya sido escogida por numerosos grupos indígenas de origen prehispánico, para hacer de ella su territorio ancestral.

Aunque en México aún se debate la importancia de la lengua como factor clave para definir lo que debería entenderse como identidad indígena o etnicidad, de acuerdo al censo poblacional del año 2000 ⁴⁴, poco más del ocho por ciento de los mexicanos sobre la edad de cinco años habla una lengua indígena, y de éstos, más de un tercio pertenece a alguno de los dieciséis grupos etnolingüísticos que habitan en territorio oaxaqueño: el mosaico cultural más diverso del país ⁴⁵.

⁴³ En el escarpado territorio oaxaqueño, un contrastante mosaico orográfico de climas y ecosistemas alberga más de 20 tipos diferentes de vegetación que van desde selvas altas, calidas y lluviosas, hasta el estremoso desierto de Tehuacan-Cuicatlán, pasando por selvas semisecas, bosques de coníferas y de niebla, así como una gran diversidad de humedales (ríos, lagos, pantanos, esteros, manglares, palmares y dunas. *Rzedowski, 1978; De la Maza, 1989.*

⁴⁴ El Censo de Población del año 2000, publicado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática puede ser consultado en: www.inegi.gob.mx

⁴⁵ Clarke señala en territorio oaxaqueño a los siguientes pueblos indígenas: Amuzgo, Cuicateco, Chatino, Chinanteco, Chocho, Chontal, Huave, Ixcateco, Nahuatl, Mazateco,

Pero más allá de cifras y datos contables, la importancia de la diversidad cultural oaxaqueña radica en el hecho de que debido a su numerosa población indígena y a su historia de resistencia ante los diversos regímenes occidentales que se han sucedido desde la Conquista, Oaxaca ha sido considerada una especie de antítesis de la modernidad oficial, un obstáculo para el progreso nacional y una región muy difícil para ser suficientemente atendida por el gobierno central mexicano ⁴⁶. Quizá también sea por ello que Oaxaca sea el estado con mayor número de municipios regidos por el tradicional sistema de usos y costumbres, pero también el estado que junto a Chiapas y Guerrero presentan los mayores índices de pobreza a nivel nacional.

Además de sus prácticas y conocimientos agrícolas, artesanales y espirituales heredados del pasado prehispánico, algunas otras características comunes a todos los pueblos indígenas oaxaqueños de hoy en día -y de toda América en general- son que "conforman el peldaño más bajo en la escala socioeconómica del estado y enfrentan enormes dificultades para tener acceso a información y vías de participación equitativa en los programas de desarrollo social filtrados a través de las múltiples instancias burocráticas de gobierno estatal y local"⁴⁷. Más preocupante aún, es el hecho de que un número creciente de indígenas oaxaqueños están abandonando sus comunidades para emigrar a diferentes ciudades del país y del extranjero, "debido a la devastación del tradicional sistema agrícola de subsistencia familiar, provocada por una serie de políticas sociales, educativas y económicas erróneas, sucedidas en las últimas décadas y coronadas por rotundas acciones neoliberales como los cambios salinistas al artículo cuarto constitucional".⁴⁸

Con todo, ha sido precisamente la migración transnacional de los indígenas oaxaqueños lo que los ha fortalecido como grupo cultural y lo que ha facilitado el desarrollo de una conciencia de autonomía y

Mixteco, Popoluca, Tlapaneca, Driqui, Zapoteca, Zoque y Afromestizo, aunque estos últimos son más por causa étnica que lingüística.

⁴⁶ Chassen-López, 2001.

⁴⁷ Entrevista con Alfonso Bermúdez. Julio de 2002.

⁴⁸ La eliminación de subsidios agrícolas antiguamente encabezados por Conasupo y Banrural, el acaparamiento de la producción por intermediarios mestizos y el deterioro de las tierras cultivables por el negocio de fertilizantes agroquímicos parecen estar ahorcando la forma de subsistencia indígena y elevando los índices de migración. *Entrevista con Bermúdez. Julio de 2002.*

trabajo político fuera de los canales gubernamentales; algo que Kerney denomina "etnicidad como conciencia y sentido de identidad y pertenencia cultural" ⁴⁹. Las condiciones miserables de trabajo y el racismo sufrido por los indígenas migrantes en ambos lados de la frontera México-USA, "nutren una concepción más colectiva y consciente de lo que significa ser *indígena* e ilustran el valor del discurso político sobre derechos humanos a nivel internacional".⁵⁰

Así, un número cada vez mayor de comunidades indígenas oaxaqueñas -y en general de todo México- han buscado organizarse para establecer un diálogo con individuos, organizaciones no gubernamentales (ONG), académicos, investigadores y fundaciones filantrópicas internacionales preocupadas por el deterioro de la riqueza natural y cultural de Oaxaca, y a favor de las causas y demandas sociopolíticas indígenas. Este activismo intercultural ha sido clave para la conformación de redes transnacionales de reivindicación indígena que buscan funcionar de "abajo" hacia "arriba", es decir, partiendo de las necesidades, preocupaciones, demandas y propuestas de las propias comunidades pero buscando el apoyo y asesoría de individuos, organizaciones e instancias no-indígenas, para generar, proponer y reforzar políticas que reconozcan la pluralidad cultural de Oaxaca y de México en general, como parte de una estrategia más amplia para incentivar a nivel internacional las denominadas etnopolíticas.⁵¹

Con todo, la conformación de dichas redes aún dista de ser una realidad sólida y sostenida, por lo menos en Oaxaca. Algunos investigadores han señalado que mientras el clientelismo populista y autoritario de los gobiernos priístas en el estado continúa inhibiendo el activismo no gubernamental transnacional, un número creciente de localidades indígenas están estableciendo visiones semi-clientelistas, las cuales consisten en reforzar la organización independiente, el control sobre los recursos locales y el vínculo con diversas ONG nacionales e internacionales, con el fin de tener mayor capacidad de

⁴⁹ Kearney, 2000. Pág. 184

⁵⁰ *Ídem*. Pág. 185

⁵¹ Leyva, 1999 / Barabas y Bartolomé, 1999. Págs. 17-49

maniobra en la negociación con instituciones gubernamentales en programas de desarrollo social.⁵²

Si durante cinco siglos los pueblos indígenas de Oaxaca han sido capaces de resistir los embates exterminadores de diversos regímenes hoy caducos, mediante la adecuada innovación de elementos culturales ajenos dentro de los espacios culturales propios; actualmente esa resistencia parece estarse renovado mediante la generación de redes interculturales y transnacionales donde la apropiación e innovación de tecnologías de comunicación audiovisual, resulta fundamental. Como lo veremos en el siguiente capítulo, el creciente proceso de apropiación tecnológica por parte de algunas organizaciones indígenas latinoamericanas -mediante la colaboración de activistas no-indígenas- ha marcado la pauta para la innovación de alternativas comunicacionales a partir de las propias necesidades, procesos de organización y lucha política indígena. En este sentido, a diferencia de la comunicación unidireccional y la homogenización cultural propuesta por los medios masivos de comunicación comerciales y gubernamentales, las experiencias indígenas con medios audiovisuales (radio y video) buscan el fortalecimiento de identidades propias mediante el diálogo intercultural y la transnacionalización de sus posiciones políticas y culturales colectivas.

⁵² Mirafteb, 1997

CAPÍTULO 3.

TRANSFERENCIA Y APROPIACIÓN DEL VIDEO INDÍGENA EN MEXICO

3.1. ANTECEDENTES EN AMÉRICA LATINA

En su estudio sobre identidades culturales y políticas en América Latina, Charles Hale sugiere que la identidad indígena en América Latina es, al mismo tiempo, "esencialista e innovadora, moldeada por la intersección de las coyunturas históricas, las diversas políticas sociales ejercidas en las diferentes naciones del subcontinente y los intentos por gestar movimientos revolucionarios" ¹. Argumenta sin embargo, que tales determinantes históricos, entre las que destaca desde principios de los 90 el movimiento internacional contra la globalización neoliberal, han modificado los criterios y formas originales que los pueblos tenían para resistir política y culturalmente los embates reduccionistas o sustitutivos de los poderes estatales ². El concepto de *subversión* por ejemplo, ya no significa necesariamente conspiración contra el sistema; las nuevas condiciones sociopolíticas de la globalización -dice Hale- permiten asimilar la subversión como "el arte de buscar e insertarse en los intersticios, fracturas y contradicciones que inevitablemente existen en la identidad, el discurso o las prácticas institucionales del opresor, y usarlas para tomar ventaja subalterna de resistencia". ³

En México como en la mayor parte de América Latina, la cinematografía y la tecnología audiovisual importada desde los EU se concretó en función de intereses comerciales y políticos de las oligarquías criollo-mestizas, herederas del poder "nacional", las cuales han mantenido una visión colonialista respecto a la realidad multicultural del continente. De aquí que los pueblos indígenas del continente americano hayan sido prácticamente ignorados por los medios

¹ Hale, 1997. Pág. 578

² George Monbiot, activista sudafricano que ha participado en las protestas de Seattle, Génova y Davos, así como en el Encuentro Intercontinental Zapatista y el Foro Social Alternativo de Porto Alegre, ha destacado que el punto de enlace entre todos los sectores que actualmente participan del Movimiento de Justicia Global (zapatistas, ecologistas, agricultores europeos, antiapartheid, antiprivatización, etc.) es el peligro que representa para todos la globalización del poder corporativo del gran capital. (*The Guardian*, Agosto 2002. Pág. 22)

³ Hale, 1997. Págs. 586-587

de comunicación masiva, salvo para su reinterpretación y manipulación que los hace aparecer como meros elementos de decoración folclórica.

Con todo, tras el derrumbe del bloque soviético-socialista, los dramáticos sucesos acontecidos en Europa del Este (particularmente en la ex-Yugoslavia), los trágicos acontecimientos contemporáneos entre musulmanes y judíos, y la consecuente postulación del capitalismo neoliberal como única vía para el desarrollo mundial, la comunidad internacional se ha visto obligada a reinterpretar los esquemas teóricos en los que la dimensión étnico-cultural se concebía en un plano secundario de mera superestructura, para convertirse en elemento central de propuestas alternativas. América Latina no se encuentra al margen de este resurgimiento de los movimientos étnicos por la defensa de la cultura propia.

Así, en respuesta a los discursos nacionalistas implementados por los estados latinoamericanos modernos, el indigenismo antropológico y la escenografía comercial de la industria mediática convencional; desde los años 70's se ha venido gestando un debate en pro del reconocimiento de alternativas culturales y a favor de que se entable la producción de medios de comunicación en términos de *multiculturalismo* e *interculturalidad*.

Según Varese y Kerney, en los movimientos indígenas de América Latina desarrollados desde finales de los 60's, han resultado cruciales la innovación y la proyección social de identidades étnicas altamente politizadas, congruentes con la defensa de territorios, conocimientos, valores, usos y costumbres tradicionales indígenas, pero también con los violentos e innegables cambios culturales generados por centurias de genocidio, explotación comercial y aculturación forzada ⁴. Durante los últimos 15 años, la capacidad de resistencia, innovación y renovación cultural indígena se ha visto fortalecida dentro del movimiento global de resistencia contra las políticas neoliberales del gran capital. El reconocimiento internacional de la lucha indígena mexicana y latinoamericana en general, ha legitimado moral y políticamente las posiciones de los pueblos originarios frente a los Estados-naciones latinoamericanos e instancias multinacionales. Hoy se habla oficialmente de un "indigenismo participativo" en el cual la

⁴ Varese 1996, Kerney 1995

opinión de los indios debe ser tomada en cuenta; se ha generalizado el concepto de *etnodesarrollo*, promovido por la UNESCO, el cual apuntaría hacia modelos de desarrollo que parten de la cultura propia de las comunidades indígenas.⁵

Desafortunadamente el cambio producido por la crítica al proyecto integracionista del indigenismo en Latinoamérica, ha sido más en el discurso que en la práctica. De acuerdo a Bebbington, las demandas indígenas que exigen una mayor inclusión en la formulación de programas y políticas de desarrollo socioeconómico, aun distan de ser solucionadas debido a un doble reto social: por una parte la necesidad de reflejar de manera unida las múltiples identidades comunitarias que representan como pueblos, y por otra, negociar una relación política con el Estado central que defienda las demandas de autonomía indígena pero desde una posición "ciudadana" con derechos constitucionales como el resto de los mexicanos⁶. Y es aquí, donde el empleo alternativo de las NTIC cobra sentido como herramienta de comunicación para sintetizar y agilizar la representación político-cultural de manera múltiple, cohesionada y conforme a derecho. Desafortunadamente, el acceso a las NTIC y su apropiación por parte de los pueblos indígenas mexicanos y en general de toda Latinoamérica, ha dependido en gran medida de iniciativas gubernamentales, salvo aquellos proyectos alternativos de cine y video impulsados por activistas no-indígenas. Tal ha sido el caso del llamado Nuevo Cine Latinoamericano, el cual vendría a ser el antecedente inmediato de la transferencia tecnológica (oficial y alterna) que generaría lo que hoy llamamos video indígena.

Durante la Primera Muestra del Nuevo Cine Latinoamericano, realizada en Viña del Mar, Chile, en 1969, Ivan Sanjinés, cineasta boliviano y activista social propuso lo que posteriormente sería un libro: *Teoría y práctica de un Cine junto al Pueblo*. La propuesta de Sanjinés es la de rebasar las formas occidentales de hacer cine (y posteriormente video) para adecuar tales recursos materiales y tecnológicos a las formas de expresión y comprensión indígenas -en su caso aymaras y quechuas. El cine revolucionario -afirma Sanjinés- además de ser técnicamente profesional, y políticamente comprometido

⁵ Bonfil, 1991 / Favre, 2001

⁶ Bebbington, 1996

"debe ser muy sensible para corresponder con la mentalidad, sensibilidad y visión de la realidad de los pueblos originarios del continente (...) los libretos cerrados del cine contemporáneo son formas unidireccionales e individualistas de producción de mensajes que no corresponden a dicha realidad; toca por lo tanto el turno a los diálogos que salen del pueblo mismo" ⁷. Cineastas de Brasil, Colombia, Nicaragua, Venezuela, Ecuador, Chile Argentina y México, abrigaron el cine alternativo propuesto por Sanjinés, el cine de la "contrainformación revolucionaria" y el "desenmascaramiento de los opresores".⁸

Uno de los primeros intentos por concretar dicha alternativa fue realizada en 1973 por la antropóloga y cineasta colombiana Martha Rodríguez, quien empezó a realizar un documental sobre la lucha de una comunidad indígena del Cauca amazónico por la recuperación de sus tierras. El involucramiento de la cineasta con la comunidad indígena a través de la "observación participante" ⁹ estimuló el interés de los indígenas amazónicos por el proceso de producción documental, lo que a su vez animó a la cineasta a efectuar un taller de video para el CRIC ¹⁰ en 1976. Como resultado del taller, y sobre todo, como salida para denunciar la muerte de sus líderes a manos de la guerrilla y el narcotráfico, el CRIC fundó en 1979 un departamento de comunicación que daría continuidad a las labores de la cineasta, quien se alejó de este proyecto para emprender otros nuevos. Para 1993 la falta de asesoría y recursos para dar mantenimiento al equipo, sistematizar y mantener en buenas condiciones la película de 16 mm y los registros en video realizados a lo largo de tantos años, estuvieron a punto de colapsar todo el proyecto en el Cauca, de no haber sido por una nueva intervención de Rodríguez quien realizó otro taller al respecto. Desdichadamente, para 1997 el terremoto que asoló la región y la agudización del conflicto entre la guerrilla y el gobierno,

⁷ Sanjinés, 1988. Pág. 119

⁸ *Ibidem*

⁹ Flaherty propuso con la "observación participante", tres condiciones para realizar un buen documental, como el pretendido por el Nuevo Cine Revolucionario Latinoamericano: el autor debe vivir en la comunidad, los personajes han de ser nativos y, una vez revelado el negativo, discutir con la gente de la comunidad si esta de acuerdo o no con el resultado.

¹⁰ Consejo Regional Indígena del Cauca

determinaron el cierre indefinido -más no definitivo- del departamento de comunicación del CRIC.

Una de las experiencias más extremas y singulares de video indígena surgidas en el continente se generó desde 1989 en la amazonia brasileña. Vincent Carelli, videoasta y activista a favor de los indígenas amazónicos, impulsó un proyecto denominado *Video nas Aldeas* (Video en las Aldeas), el cual exploró diversas posibilidades funcionales del video en manos de nativos cuyo contacto con el mundo occidental era prácticamente nulo.¹¹ En términos generales los indígenas brasileños se interesaron menos por la información proveniente del exterior que por la reubicación de lo culturalmente propio frente a sí mismos y frente a otros indígenas; es decir, "prefirieron el acercamiento a los 'otros' que eran como ellos mismos"¹².

Otro aspecto muy singular del video indígena amazónico es la doble significación que se le ha dado a este medio. Las imágenes transmitidas a través de un monitor resultaron ser un símbolo, una representación no solo de cuestiones materiales sino también portadora del principio vital que anima a los espíritus de la gente y la naturaleza, y que se encuentra copiada en las imágenes televisivas. Los espíritus (*Os espíritus da tv*) pueden pasar por el monitor y hacer de las imágenes algo más "real" de lo que se considera en occidente. El contacto con la alteridad supranatural, aunque sea a través de una presentación en video, representa también un peligro que debe ser mediado por prácticas rituales que implican por lo general la pintura corporal, los ritos propiciatorios y ciertas reglas de comportamiento colectivo frente a la tv."¹³

Pero quizá el impacto más importante de la experiencia brasileña fue que a través del video, comunidades amazónicas con un origen étnico común pero atomizadas histórica y geográficamente, lograron el acercamiento y reconocimiento entre sí. Por primera vez muchos pueblos amazónicos supieron que no muy lejos de ellos existían comunidades con

¹¹ Algunas de estas comunidades se hallaban tan aisladas que su primer contacto con "blancos" sucedió hace menos de dos décadas y a la fecha aun se enfrentan a la "novedad" del ferrocarril.

¹² Carelli, 1989. Pág. 16

¹³ *Ídem*. Pág. 18

el mismo origen. La grabación en las comunidades más aisladas de prácticas rituales en desuso y a punto de extinguirse, y su posterior difusión en comunidades que las habían olvidado o deformado por la influencia mestiza, devolvió de alguna manera la memoria histórica y cultural de estos pueblos amazónicos, fortaleciendo su identidad colectiva y su cohesión cultural, lingüística y política como grupo común ante los blancos.

De esta manera, el uso alternativo del video entre los indígenas amazónicos del Brasil ha abierto las vías para que pueblos culturalmente similares, pero histórica y geográficamente muy distanciados entre sí, se reencuentren, se reconozcan y se reubiquen en un nuevo contexto. Como Carelli lo señala, "la información que circula en los videos generados por el *Video Nas Aldeas* permite que los pueblos que los observan hagan nuevos mapas en las relaciones interétnicas de la amazonia brasileña" ¹⁴. Paradójicamente, la importancia político-cultural que el video está cobrando entre las aldeas amazónicas, genera al mismo tiempo conflictos internos debido al poder que los individuos capacitados para manejar las cámaras están tomando al interior de sus comunidades.

Otro ejemplo menos afortunado del uso indígena de la tecnología vídeo, fue experimentado en Ecuador por Ricardo Gómez, videoasta mestizo que durante la segunda mitad de los 80 trabajó en la producción participativa de videos de capacitación con la Asociación de Mujeres Campesinas de la Calera. En este caso, el resultado del proyecto (como el de la mayoría de producciones alternativas independientes) fue "una gran cantidad de programas de mala calidad técnica y narrativa que se pierden en los estantes, en medio de la frustración de no poder llegar más allá de los familiares, amigos o vecinos más próximos" ¹⁵. Según Gómez, el principal problema de las iniciativas autónomas de video indígena, es "pretender hacer video para un público masivo, con elementos técnicos y narrativos artesanales, y muy pocos recursos para la continuidad y mantenimiento técnico del proyecto". ¹⁶

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ Gómez, 1995 (mimeo.)

¹⁶ *Ibidem*

Así, en términos generales las buenas intenciones y la apuesta por el cambio social en América Latina a través del cine (o del video) revolucionario, realizado por los pueblos indígenas, se vieron detenidos o modificados debido a las desafortunadas condiciones concretas persistentes en la mayoría de países latinoamericanos. Como sucedió en el caso de Rodríguez y Gómez, entre muchos otros, el uso alternativo y sostenible a largo plazo de la tecnología vídeo en regiones indígenas, difícilmente puede solventarse de manera autónoma. Los intentos de hacerlo así, terminan por frustrarse debido a que los videos obtenidos suelen tener muy mala calidad técnica y narrativa, además de una difusión prácticamente nula. Entre los factores que más han influido en esta situación se encuentran el aislamiento geográfico, el alto costo del equipo, los materiales y el servicio de mantenimiento técnico, la represión político-administrativa del Estado, las contradicciones internas, y la inexistencia de sistemas de distribución y comercialización autónomos y solidarios.

Con todo, la conciencia y necesidad de los indígenas para hacerse presentes en los procesos de comunicación regional y nacional no se aminoró; por el contrario, reavivó el activismo reivindicatorio de cineastas y videoastas que dentro y fuera de instituciones gubernamentales se mantuvieron firmes para apoyar la generación de alternativas audiovisuales desarrolladas por y para los pueblos indígenas del continente. Así, en 1985, durante el Primer Festival Latinoamericano de Cine de Pueblos Indígenas, realizado en Colombia, quedo de manifiesto que:

Como indígenas no podemos dar la espalda a las cosas que surgen cada día, menos en estos tiempos de globalización. Pero tampoco podemos olvidarnos de nuestra historia y de quienes somos, deslumbrados por los espejitos de la sociedad capitalista... no es momento de esconder la cabeza mientras el mundo nos pasa por encima... pero no es suficiente estar atentos a lo que pasa. Tenemos que participar empezando por comunicarnos entre nosotros. Hasta ahora los medios de comunicación han sido instrumentos de dominación y agresión cultural, pero si los apropiamos, los conocemos y los utilizamos, pueden ser también un instrumento para

el diálogo entre indígenas y con otras culturas y cumplir una función liberadora¹⁷

Durante el Segundo Festival Latinoamericano de Cine y Video Indígena, realizado en 1987 en Rio de Janeiro, Brasil, los videoastas indígenas demandaron a los organizadores rebasar su mera participación como espectadores y expositores, para tomar parte en la organización y dictaminación (como jurados) de los subsecuentes festivales. Así, para el tercer festival, realizado durante 1989 en la Paz, Bolivia, el jurado -ahora sí constituido por indígenas- concluyó que "las películas y videos que hablan sobre la realidad indígena no deben limitarse a mostrar de modo unilateral nuestras formas de organización social, cultural o religiosa, sino permitirnos ejercer nuestro legítimo derecho al uso de la palabra mediante estos medios modernos. Es importante dejar de ser considerados como objeto de estudio para convertirnos, con la colaboración de productores, realizadores y antropólogos, en portadores de nuestras propias culturas".¹⁸

A la fecha se han realizado nueve festivales más (el último, en la ciudad guatemalteca de Xelajú o Huehuetenango en 2001), en los que no solo se ha mostrado el trabajo realizado por un creciente número de videoastas indígenas de todo el continente, sino que se ha mantenido el debate sobre los usos, aplicaciones e impactos que la tecnología video ha tenido en la vida de las comunidades indígenas y afrocaribeñas de todo el continente.

Una de las conclusiones a las que se ha llegado en dicho debate es que hasta la fecha han sido muy pocas las iniciativas autónomas de video indígena, debido a las dificultades y obstáculos internos y externos antes señalados. Tales dificultades han obligado a que casi por regla, el acceso a cualquiera de las NTIC por parte de comunidades y organizaciones indígenas sea responsabilidad de instancias gubernamentales encargadas de atender a sectores sociales marginados, como fue el caso del *Centro de Trabajo Indigenista* en Brasil, o del Instituto Nacional Indigenista en México. Y en este caso, los riesgos se duplican, pues ya no se trata solamente de resolver el problema de acceso y mantenimiento de infraestructura tecnológica, ni de capacitación técnica para su operación, sino del control sobre los

¹⁷ Piñacué, 1993. (Mimeo.)

¹⁸ Rodríguez, 1992. Pág. 10

contenidos a producir y difundir: punto medular cuando se habla de comunicación alternativa.

Por ello resulta importante retomar el debate latinoamericano alrededor de la transferencia de NTIC a comunidades y organizaciones indígenas, así como el papel jugado por activistas indígenas y no-indígenas locales, nacionales e internacionales, para comprender el proceso generado en México, y más concretamente el experimentado por el Centro de Video Indígena de Oaxaca.

Resulta igualmente importante no perder de vista que en los albores del siglo XXI, la lucha de los pueblos indígenas mexicanos (y probablemente de varios países latinoamericanos) por el reconocimiento jurídico de sus derechos culturales y políticos, se enmarca en una especie de dicotomía contradictoria en la que persiste, por un lado, la influencia financiera de las instituciones estatales como el INI o el INAH, y por otro el irreversible proceso de globalización neoliberal, el cual aboga por el adelgazamiento del papel estatal y la apertura de espacios de participación civil en cuestiones sociales.

La posibilidad de generar estrategias de resistencia que finalmente se liberen del paternal yugo del indigenismo oficial y conduzcan a globalidades alternas a la neoliberal, dependerá en gran medida del reconocimiento del rostro multicultural que actualmente caracteriza a México, a Latinoamérica y al mundo en general. Solo el mutuo reconocimiento de alteridades diferentes y su derecho a coexistir en igualdad de circunstancias, nos llevara a un contexto donde el diálogo intercultural pueda conducir a verdaderas alternativas de comunicación con las cuales construir globalidades alternas. Y en éstas, la voz de los pueblos indios, la más antigua del continente, es quizá una de las más importantes, por lo menos en lo que a nuestra realidad mexicana y latinoamericana concierne. Escucharla y respetarla con más realismo que idealismo, a fin comprender sus virtudes y defectos, pareciera ser una labor aun no completada y en la que las NTIC también parecieran jugar un papel decisivo.

3.2 ANTECEDENTES OFICIALES Y ALTERNOS EN MÉXICO

El proceso de transferencia, apropiación e innovación indígena de la tecnología audiovisual en México se ha venido desarrollando a partir de dos procesos diferentes y complementarios, uno de índole oficial y otro de índole alterna y hasta cierto punto autónomo. La modernización del INI ocurrida en respuesta a las políticas neoliberales impulsadas por Salinas de Gortari durante su presidencia (1988-1994) generó paradójicamente las condiciones para que diversas organizaciones indígenas aprovecharan los resquicios y fisuras generadas por estas nuevas políticas neoliberales y lograran apropiarse de la tecnología video para elevar su voz, retomando el ejemplar uso alternativo de las NTIC por parte del EZLN.

Desde que el Instituto Nacional Indigenista (INI) se fundara en los años 30, la idea del México culturalmente múltiple fue esgrimida por el estado pero solamente como elemento retórico gubernamental, lo que Gellner llamó el "imperativo nacionalista", o sea la congruencia entre nacionalismo y cultura ¹⁹. La posibilidad de consolidar un estado nación - como lo vimos en nuestro primer capítulo- requiere que la población total se identifique culturalmente de manera clara y homogénea alrededor de ciertos valores, símbolos y principios nacionalistas.

Con base en esta mentalidad a principios de la presidencia lopezportillista, el Archivo Etnográfico Audiovisual (AEA) del INI se fundó como respuesta al objetivo gubernamental de "fortalecer la conciencia nacional a través del respeto del pluralismo étnico", lo que incluso se consideró un genuino interés por parte del indigenismo mexicano en concretar la idea del pluralismo étnico-cultural, haciendo a un lado el paternalismo clientilista y promoviendo la participación de los pueblos en la toma de decisiones y en el desarrollo de proyectos de acuerdo a sus propias propuestas²⁰. Sin embargo, tales postulados no pasaron de ser meros recursos retóricos de la política oficialista del período ²¹. Al menos así lo demuestra el hecho de que durante sus

¹⁹ Gellner, 1988. Pág. 144

²⁰ Romero, 1993. Pág. 33

²¹ Baste recordar que al frente de RTC el expresidente López Portillo encumbró a su hermana Margarita, quien realizó múltiples filmaciones sobre pueblos indígenas (una de las más célebres sobre la curandera mazateca María Sabina), y que a la fecha se hallan desaparecidas. La entonces titular de RTC manifestó que tales películas se perdieron durante el incendio de la antigua Cineteca Nacional de Churubusco

primeros tres años los directores de AEA se ocuparon de acumular vastos registros cinematográficos bajo criterios decididamente conductistas, unilaterales y con el único objetivo de acumular material audiovisual como potencial trampolín político.²²

Concluido el período de López Portillo -quien aseguró ser el último presidente de la revolución- el debilitado sistema político priísta dio paso a una nueva generación de tecnoburócratas que, educados en universidades estadounidenses, definieron una nueva política económica y social a partir de las recomendaciones de los organismos operadores del gran capital trasnacional, liberado para entonces de las presiones de la guerra fría. Así, a partir de la presidencia de Miguel de la Madrid (1982-1988), el nuevo estado neoliberal mexicano debió procurar su adelgazamiento a meras funciones administrativas, a fin de reducir el gasto público y facilitar el libre (mas no justo) flujo de bienes y servicios comerciales. La responsabilidad de abatir la pobreza socioeconómica de las grandes mayorías, debía ser distribuida entre los distintos actores sociales, mediante el argumento de la participación social colectiva en proyectos "propios". Algo así como ahorrarse la mano de obra en el gasto público.

Dicha lógica neoliberal alcanzaría su mayor expresión en México durante el salinato (1988-1994), a través de toda una estructura paliativa conjuntada en la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), en la que destacó el llamado Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), enarbolado por Carlos Salinas de Gortari como la panacea en la lucha contra la pobreza. El experimento pretendía amortiguar los efectos más dramáticos del neoliberalismo creando "brazos productivos" de "largo aliento" para las zonas que más lo requerían, lo que además consolidaría nuevos lazos en la relación gobierno-sociedad civil ²³. Sin embargo, ni el Pronasol ni su secuela zedillista llamada Progresá, lograron reducir la pobreza; menos aún crear una nueva relación estado-pueblos ²⁴. Por el contrario, los recursos aplicados en conjunto por el Pronasol y el Progresá para el combate a la pobreza durante dos

²² Romero, 1993. Pág. 33

²³ Moguel, 1992. (Mimeo.)

²⁴ Según Labra y Cortés, de los 2403 municipios del país, 1153 tienen un índice de marginación extremadamente alto. La mayoría de estos municipios se hallan en zonas indígenas de Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Hidalgo, Veracruz y Puebla. (Cortes, 1994)

sexenios, resultaron ser menos que los destinados para lo mismo entre 1980 y 1982.²⁵

Con todo, en materia indigenista el salinato fue diametralmente opuesto a los períodos presidenciales que le antecedieron y le sucedieron. Como pocos presidentes en la historia moderna de México, Salinas de Gortari recorrió diferentes y distantes territorios indígenas del país para entrevistarse -y retratarse- con autoridades y dirigentes indígenas tradicionales, promulgó en 1990 varios anexos al artículo cuarto constitucional con el fin de reconocer legalmente la pluralidad cultural e indígena de México, y facilitó la adscripción de México al convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo²⁶.

Pero tales acciones no fueron una iniciativa filantrópica, propia de Salinas, sino una argucia política que pretendió obtener dividendos políticos del contexto mundial que por entonces "celebraba" el quinto centenario de la llegada de Colón a América, otorgando el Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú²⁷. Al mismo tiempo, la ONU declaraba a 1992 como Año Internacional de los Pueblos Indígenas y a 1994-2004 como el decenio de los mismos. Ante la necesidad neoliberal de descargar las responsabilidades sociales del Estado en los actores sociales para acelerar el adelgazamiento del aparato estatal, y ante la aguda situación socioeconómica de los indígenas mexicanos; a Salinas no le quedó otra opción que aprovechar el Nobel de Menchú y las declaraciones de la ONU para incorporar a los indígenas en extrema pobreza, a la bandera retórica de la "solidaridad".

De esta manera el discurso político del gobierno mexicano se transformó radicalmente y contrariamente a la connotación homogenizante del nacionalismo, en la lógica del salinato la pluriculturalidad no solo dejó de ser una amenaza para la "unidad nacional", sino que se convirtió en una riqueza cultural, en un elemento consustancial a la "democracia nacional", a la diversificación de opciones nacionales para el desarrollo, en la mejor manera de debilitar el control central del estado-nación para el mejor funcionamiento del libre mercado. Es

²⁵ Labra, 1995. Pág. 11

²⁶ El artículo 169 de la OIT rescata y defiende los derechos territoriales y culturales de los pueblos originarios del mundo.

²⁷ No por nada Salinas homenajeó a Menchú y le ofreció el Museo del Templo Mayor para que protegiera su Nobel medalla.

menester señalar sin embargo, que las modificaciones al artículo cuarto constitucional²⁸, si bien manifestaron la necesidad de reconocer la pluralidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas mexicanos, jamás se complementaron con la ley reglamentaria necesaria para que tales prerrogativas pudieran aplicarse de manera concreta; de manera que todo quedó en puras buenas intenciones. Igualmente, la anexión de México al convenio 169 de la OIT quedó sin eficacia en la realidad, pues el organismo internacional solo cuenta con ciertos mecanismos de presión diplomática como la emisión de recomendaciones y la publicación de informes que prácticamente pueden ser ignorados sin represalia alguna. En resumen podríamos decir que la relación Estado-Pueblos Indios que Salinas quiso vender al mundo, respondió más a la lógica neoliberal en que las concesiones de espacios públicos y legales para los indígenas fueron una estrategia de debilitamiento estatal, aprovechando el contexto mundial, que a una búsqueda real de redistribución del poder.

En este orden de ideas, desde el primer año del salinato el INI y el AEA buscaron modernizar su estructura, su funcionamiento y sobre todo, sus políticas de participación a fin de reducir el gasto generado por años de paternalismo indigenista, por un lado, y aprovechar la coyuntura internacional a favor de los pueblos indios. Arturo Warman, antropólogo hasta entonces reconocido por sus trabajos en pro de un indigenismo menos paternal, fue colocado en la dirección del INI para diseñar la "nueva" política indigenista. Una de las primeras decisiones tomadas por Warman, fue realizar una rápida evaluación sobre el estado que guardaba el Instituto y sus diferentes direcciones generales. El resultado de dicha evaluación fue que el INI había producido (o coproducido) 37 películas sobre diversos aspectos de 22 de los 56 grupos étnicos, es decir, producciones de antropología visual, pero

²⁸ Que entre sus fragmentos más importantes dice: "Que el dogmatismo, la ideología constitucional y las condiciones externas al país, prevalecientes en los momentos de expedición de nuestras leyes fundamentales, impidieron el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de México(...) Que la personalidad jurídico constitucional de las comunidades indígenas es parcial, incompleta... por lo que se requiere el reconocimiento global de su personalidad jurídica... y que es la Constitución la que puede darles una personalidad dentro del derecho publico... y el Estado protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción nacional. *Constitucion de los Estados Unidos Mexicanos. Articulo Cuarto*

solamente un taller sobre cine dirigido a indígenas, el cual merece mención aparte. Dicho taller fue realizado en 1987 por Alberto Becerril y Luis Lupone en la zona Huave de la costa oaxaqueña, y generó tres películas, dos de ellas pensadas y realizadas por las hermanas Teofila y Elvira Palafox. La idea de este taller, según señala el propio Becerril, más que buscar películas terminadas, fue "buscar una forma de rescatar la voz de los pueblos mediante una especie de consulta sobre la imagen que los indios deseaban proyectar de sí mismos hacia el exterior"²⁹. No obstante este esfuerzo, varios investigadores coincidieron en señalar el fracaso del AEA, cuya "producción ha sido inconstante, y desorganizada (...) ya que la labor cinematográfica subordinó a la investigación antropológica haciendo visiones exóticas y poco estructuradas que lejos de reflejar la opinión de los indígenas, refuerzan prejuicios etnocéntricos y occidentalizados entre la opinión pública"³⁰. Para Antonio Noyola, director de la entonces inusitada serie "Camino de los Sagrados" (ritos y rituales mágico-religiosos de los pueblos indígenas mexicanos), el gran error de la antropología visual mexicana (oficial o independiente), ha sido que

el INI, el INAH, el CONACULTA, la UNAM y otras instancias productoras de audiovisuales sobre los pueblos indígenas, han procedido al revés, es decir, han partido de investigaciones escritas en libros, de lo que dice un especialista no-indígena y entonces lo ilustran en campo mediante un guión... no hay ese trabajo de investigación en campo, de interacción entre el equipo de realización y la gente que se filma... los actores (indígenas) ni siquiera hablan más que como sonido ambiental (...) están ahí, danzan, cantan pero hay muy poco testimonio directo³¹

El saldo negativo de la evaluación realizada al AEA y en general a todo el INI durante 1988, determinó que en el documento *Políticas y Tareas Indigenistas 1989-1994*, publicado por el instituto a principios de 1989, se estableciera que en cada proyecto del Nacional Indigenista se instrumentaría una metodología que involucrara la participación directa de las comunidades indígenas. Respecto al AEA, el documento subrayó

²⁹ Becerril, 1988. Pág. 547

³⁰ Villela, 1993. Pág. 23

³¹ Márquez, 1996. Pág. 61

como principios primordiales del nuevo perfil del archivo, "el respeto y búsqueda objetiva de la realidad que se registra audiovisualmente", y "la necesidad de diseñar programas que estimulen el proceso autogestionario en las comunidades, a través de los medios de comunicación".³²

A partir de estas políticas de modernización indigenista, se elaboraron investigaciones de gabinete y en campo para diseñar los diferentes proyectos que se echarían a andar. En el AEA, al principio se pensó que con la organización, edición y clasificación sistematizada de la caótica producción audiovisual del instituto y el involucramiento de algunos indígenas como informantes o asistentes técnicos en producciones magnetofónicas, películas de 16 mm, y vídeo, sería suficiente. No obstante, si bien la sistematización del archivo era impostergable y podía interpretarse como un acto de respeto a los pueblos filmados, ello no aseguraba de manera alguna el estímulo del proceso autogestionario que la dirección central del INI estaba exigiendo.

Por otra parte, independientemente del Archivo Etnográfico Audiovisual y mucho antes de que la tecnoburocracia neoliberal tomara el poder político en México, algunas organizaciones indígenas y campesinas ya habían venido empleando el video como herramienta de denuncia y reflexión política. Uno de los ejemplos más notables es el sucedido en la comunidad zapoteca de Yalalag, en la Sierra Norte de Oaxaca.

A mediados de los 70, algunos jóvenes yalaltecos migraron a la ciudad de México en busca de oportunidades laborales que una vez halladas, los introdujeron al mundo del sindicalismo obrero, independiente de la CTM. Salpicados por la influencia de algunos grupos radicales dentro de estos sindicatos, los jóvenes yalaltecos supieron de la guerrilla en la Montaña de Guerrero, que por entonces se hallaba más viva que nunca, y tuvieron acceso a videos sobre la Revolución Mexicana, la Revolución Cubana, la Revolución China y la guerra de Vietnam, entre otros documentos políticos en video.

Cada vez que los jóvenes regresaban a Yalalag traían consigo copias de esos videos con el fin de compartirlos en grupos más o menos

³² INI, 1989. Págs. 16-19

restringidos, y luego entablar discusiones acerca de las enseñanzas que esas películas tenían y la posibilidad de establecer analogías en su comunidad y en la región en general, pero sobre todo intuyeron el potencial político que el video tenía. En este sentido, los jóvenes migrantes adquirieron algunas cámaras de video que, como bien lo ha reseñado Alicia Estrada, han sido empleadas para registrar y evidenciar diversos sucesos políticos y culturales ocurridos en la comunidad durante las últimas dos décadas ³³. Quizá a esto se deba que actualmente Yalalag, mas allá de sus singulares huaraches, sea reconocida y respetada a nivel regional y estatal por su alta conciencia y combatividad política.

De manera similar, desde finales de los setenta los migrantes indígenas que se trasladaron a las grandes ciudades del país o de los EU, comenzaron a adquirir y facilitar la circulación de cámaras fotográficas y de video en sus propias comunidades. El equipo fue empleado en la mayoría de los casos para el registro de acontecimientos familiares y comunitarios (mayordomías, fiestas, bodas, bautizos, etc.) que posteriormente funcionarían como una especie de memoria y referente que afianzara la identidad cultural y el equilibrio emocional de los migrantes en tierras extrañas.

Otro caso notable del uso autónomo del video en regiones indígenas, fue el realizado entre 1987 y 1989 por el Consejo Nahua del Alto Balsas. En aquellos años el proceso modernizador abanderado por Salinas de Gortari, buscaba embalsar la cuenca del Alto Balsas ala altura de San Juan Tetelcingo para generar energía eléctrica. El terrible impacto territorial y cultural que dicha obra tendría para la población nahua de la región, fue comprendido y rechazado por la población en general cuando los dirigentes del Consejo Nahua obtuvieron una copia en video del documental realizado por el mismo INI en 1950, acerca de los desastres ocasionados por la presa Cerro de Oro, construido en la zona Mazateca Baja de Oaxaca. El éxito obtenido con la difusión de este documental estimuló a los líderes de la organización a realizar un documental propio, acerca de los daños y pérdidas que representaría la construcción de una presa en la región. Gracias al

³³ Un amplio recuento del proceso sucedido en Yalalag con relación al uso del video en relación a la *comunalidad* o usos y costumbres locales, puede ser hallado en su tesis de licenciatura (*Estrada, 2001*)

apoyo de paisanos radicados en los Estados Unidos que compraron una cámara de video VHS con lo que lograron elaborar un video panfletario y de mala calidad, pero con imágenes y testimonios lo suficientemente fuertes como para que el Banco Mundial -financiador del proyecto gubernamental-, se interesara en verlo, e incluso la cadena CNN difundiera algunas de sus partes. La presión internacional generada por tal acción fue suficiente para que en 1990 Salinas vetara dicho proyecto. "El video era una bomba, porque decía lo que podía pasar si construían la presa y pedía solidaridad. Los gringos lo entendieron y ganamos. Sin el video, el Consejo del Alto Balsas no hubiera sobrevivido".³⁴

Todo indica que fueron muchos los casos de iniciativas autónomas de apropiación tecnológica por parte de individuos y organizaciones indígenas durante los 80, aunque desafortunadamente muy pocos han sido registrados de manera sistemática como para saber su desenlace posterior. Lo que resulta un hecho es que el continuo contacto de las comunidades migrantes con cámaras de fotografía y video determinó que para mediados de la década, un número creciente de organizaciones indígenas y campesinas se percataran (como desde hacía más de un lustro lo habían hecho en Yalalag y la Montaña de Guerrero) del potencial que las NTIC tienen para registrar sucesos y difundir información al interior de las comunidades, para comunicar y denunciar cuestiones con interlocutores externos, e incluso para formar redes alternativas de comunicación como la Agencia Internacional de Prensa India.

Desde que recuerdo, en los setenta, en los pueblos ya se manifestaba la necesidad de contar con medios de comunicación propios... los indígenas ya no podemos estar al margen del uso de los medios porque nos permitirá compartir entre nosotros el poder y dar a conocer hacia el exterior la riqueza de las sociedades indígenas contemporáneas. Es el fortalecimiento de nuestra identidad, así como la posibilidad de unión para comunidades que se han dispersado.³⁵

De esta manera, para la segunda mitad de los 80's la demanda de organizaciones indígenas hacia el INI en el sentido de facilitar una

³⁴ Entrevista con Marcelino Díaz. Junio de 2002.

³⁵ Entrevista con Genaro Bautista. Junio de 2002.

mayor participación de las comunidades en las radiodifusoras indigenistas y la entrega de recursos para la adquisición de cámaras fotográficas y de video, se convirtió en una exigencia que la nueva dirección del Nacional Indigenista, y por ende del AEA, no pudieron soslayar. Estas demandas, sumadas a las exigencias políticas de la modernización salinista determinaron que los funcionarios del INI pensaran por primera vez en la posibilidad de concretar una transferencia real de infraestructura tecnológica y funciones operativas en materia de comunicación audiovisual (básicamente video) a organizaciones y comunidades indígenas.

3.3 EL DEBATE INDIGENISTA Y EL ANTEPROYECTO DE TRANSFERENCIA DE MEDIOS AUDIOVISUALES A COMUNIDADES INDÍGENAS

La delicadeza política que sin embargo implicaba la cesión de medios de producción de comunicación audiovisual a sujetos que hasta el momento habían sido meros objetos de la antropología audiovisual y el indigenismo oficial, obligó a que la Dirección de Investigación y Promoción Cultural del INI buscara alguna forma de premeditar los riesgos y ventajas que implicaría un proceso de ésta índole. Así a mediados de 1989 el entonces subdirector del Archivo Etnográfico Audiovisual, Alfonso Muñoz (q.e.p.d.), propone la realización de un seminario en el cual se exploraran y discutieran las ventajas y problemáticas de una transferencia tecnológica a comunidades indígenas. En noviembre de 1989 se lleva a cabo dicho seminario bajo el nombre de *Antropología y Comunicación*. De acuerdo a lo manifestado entonces por Muñoz, el objetivo final del seminario sería perfilar un anteproyecto que condujera a la implementación de un programa de transferencia de medios audiovisuales (PTMA) a organizaciones indígenas, el cual a su vez, enriqueciera las formas de producción y comunicación audiovisual en el contexto indigenista.

Es cierto que el video, la televisión, la radio, las cámaras fotográficas, las antenas parabólicas y el cine, son instrumentos tecnológicos de la sociedad industrial, urbana y dominante, pero también lo es que son parte -en condiciones de asimetría- de la realidad en el medio indígena. Al ser un hecho que esta tecnología se encuentre operando en las regiones indígenas, está de

facto cumpliendo una función conectiva entre realidades disímbolas, realizando una comunicación unidireccional, sin sustento ni reparo de otras necesidades, de otras formas de ver, de sentir y proyectarse. Hay necesidad y voluntad de generar espacios en el ámbito de la comunicación más directos, menos inducidos, que respondan a las realidades y necesidades de comunicación de un sector de la población desprotegidos. Estas serán algunas de las consideraciones básicas que habría que abordar en este seminario ³⁶

El seminario, como era de esperarse, resultó ser una consulta entre etnólogos, antropólogos visuales, cineastas y funcionarios indigenistas cuyo reconocimiento de la capacidad y el derecho de las comunidades indias para apropiarse y emplear autónomamente la tecnología video, fue variado. Al concebir la posibilidad del anteproyecto para generar espacios y modelos de comunicación novedosos y autónomos a nivel nacional, partiendo de la realidad y necesidades indígenas, surgieron muchos cuestionamientos en contra de la iniciativa.

Uno de los más aludidos fue el impacto cultural que la transferencia de medios de comunicación audiovisual podría provocar en las comunidades indígenas. Es decir, se cuestionó la posibilidad de que las comunidades indígenas pudieran "modernizarse" sin desindianizarse, o dicho de otra manera, se temió que el uso de la tecnología audiovisual -por muy alternativa que fuera la idea- alteraría aún más de lo que ya estaban, las formas de organización social indígena al grado de que las comunidades podrían dejar de permanecer fieles a su propia identidad.

El lenguaje que implican los medios de comunicación electrónicos puede alterar las estructuras de poder y los códigos de interacción socio-cultural en comunidades indígenas, pues las estandariza y descontextualiza de su entorno inmediato, preparando a los individuos a compartir estructuras que rebasan por mucho al ámbito de la comunidad y los instala en las condiciones de funcionamiento ajenas a su propia cultura, específicamente de las fuerzas capitalistas ³⁷

Se advirtió que un gran riesgo es pensar que la tecnología es neutral. Por el contrario, como lo señalara hace poco la antropóloga Margarita

³⁶ INI, 1990. Pág. 11

³⁷ Ídem. Pág. 15

Nolasco, esto pareciera ser una visión de corto alcance que incluso podría generar riesgos de imposición cultural:

De entrada, pretender que los indígenas realicen registros audiovisuales es en sí misma una imposición cultural... en la relación indo-mestiza que prevalece en México, por ejemplo, desde un principio se impone a los indios una técnica y un modelo: captar audiovisualmente su propia realidad para satisfacer una necesidad de nuestra cultura mestiza y nacionalista... los indígenas registran lo que suponen que los mestizos quieren ver, y generan sus propuestas sin librarse realmente de condicionantes de dominación histórica... Por tanto, pocas veces el registro audiovisual hecho por indígenas presenta una expresión auténtica de lo propio... se trata de un caso clásico de patrón cultural impuesto.³⁸

En el mismo tenor de ideas, Alfredo Joskowicz, ex director del CUEC-UNAM, señaló con cierto sarcasmo el riesgo de partir desde visiones simplistas en las que (como fue el caso de algunas experiencias sudamericanas), se presuponga que con la mera transferencia de infraestructura y capacitación técnica se podría lograr fortalecer la capacidad de expresión propia de los grupos indígenas:

Quizá detrás de la actitud del filántropo-educador, hay la secreta esperanza de que gracias al adiestramiento rápido y a la seducción que los aparatos eléctricos ejercen sobre la gente de espíritu rudimentario, el analfabeta podría milagrosamente lanzarse a escribir (en video)... al grado de que el analfabeta podría milagrosamente formular sus propios códigos para expresar sus ideas... (pero) si la tarea de enseñar a leer y escribir son relativamente sencillas, la de enseñar a pensar y expresarse a través de la palabra y peor aún, de un medio electrónico, es un reto, una tarea de años y muy probablemente de generaciones (...) Lo cierto de toda esta disquisición parapedagógica, es que la magia de la tecnología contemporánea ha creado el espejismo de que para formular ideas y expresarse, basta tomar un cursillo de adiestramiento y tener acceso al equipo adecuado³⁹

Aunque estos cuestionamientos siguen siendo válidos hasta la fecha - pues aún no se puede afirmar hasta que punto las NTIC han impactado positiva o negativamente a los pueblos, o hasta que punto la

³⁸ Nolasco, 1993. Pág. 16

³⁹ INI, 1990. Págs. 21-22

modernización tecnológica ha desindianizado a las comunidades- lo cierto es que durante el seminario aludido se abogó a favor de la transferencia de medios audiovisuales a organizaciones indígenas, argumentando que no se trataría únicamente de donar cámaras de video y capacitar técnicamente a algunos individuos indígenas, sino que lo verdaderamente importante sería generar nuevas propuestas de comunicación, y esto solo se lograría mediante el reforzamiento y continuidad de las condiciones políticas, jurídicas y socioeconómicas que garantizaran el sostenimiento del discurso alternativo generado por los pueblos. Es decir, que el proyecto de transferencia estaría obligado a que se dieran las condiciones para que el video fuera un instrumento liberador y no una imposición.

Si se quiere seriamente enseñar a escribir en este "idioma", hay que añadir durante los procesos de adiestramiento técnico, la formación necesaria para desarrollar la capacidad de abstracción suficiente, para que quien maneja el medio pueda formular, con los elementos propios de tal escritura, lo que pretende decir... y es que resulta que hay que tener las aptitudes de abstracción visual y auditiva que la disciplina del oficio exige y que curiosamente muy pocos parecen considerar indispensables, pensando que lo importante para hacer cine o video es tener el equipo entre las manos, aunque se carezca de todo lo demás ⁴⁰

Respecto al impacto negativo que la tecnología video podría generar en las culturas indígenas se argumentó que la identidad cultural -como se mencionó en nuestro segundo capítulo- no es algo estático; pues si lo "esencial" del ser indio quedara reducido a la relación que mantienen con la tierra y que ésta solo pudiera mantenerse mientras los indígenas sean campesinos de autoconsumo; si la *comunalidad* ⁴¹ que los identifica no implicara una intelectualización colectiva de los derechos y responsabilidades comunes y solo fuera una forma de control por parte de una minoría; quizá entonces habría razón en las anteriores suposiciones y los indígenas mexicanos serían por naturaleza sensibles

⁴⁰ *Ídem*. Pág. 28

⁴¹ Al hablar de *comunalidad* nos referimos a "los usos y procedimientos de las comunidades indígenas, generalmente no escritos, de carácter obligatorio y recíproco, sustentados en valores y creencias, que norman las relaciones intra e intergrupales, y cuya violación es susceptible de generar una sanción moralmente aceptada por la colectividad". Estrada, 2001

a la opresión de otros sectores sociales del país, como lo creyeron en su momento algunos intelectuales decimonónicos.

La entrega de medios audiovisuales a las comunidades posibilitará que la expresión indígena se libere de una sensibilidad hasta ahora solo desarrollada en la pintura y la artesanía. Eso sin duda nos deparará grandes sorpresas. El lenguaje audiovisual que hasta ahora se ha desviado de su función social por la influencia de intereses mercantiles, tiene ahora una posibilidad de reencontrarse con su verdadera vena expresivo popular. Y esto puede determinar un verdadero salto cualitativo en la concepción del "arte audiovisual", si se termina con la connotación occidental y elitista de éste.⁴²

Finalmente, el seminario dio como resultado una sugerente gama de opiniones que sirvieron para "ubicar con claridad el tipo de objeciones y propuestas alternativas que, a juicio de los especialistas, serían pertinentes para la operación del PTMA. Se reconoció que más allá de los temores y posibles riesgos que implicaría, resultaba un hecho que a trece años de la fundación del AEA, y no obstante el valioso material recopilado hasta entonces, el archivo aun distaba de servir a los pueblos indígenas de algo.

El AEA es un instrumento cuya utilidad para la acción institucional no ha ido más allá que asegurar una cierta presencia de la imagen en la esfera de la comunicación mediática (...). El nuevo dinamismo que anuncia el INI y las nuevas políticas nacionales que se vislumbran en el umbral del siglo XXI, son dimensiones de peso insoslayable para examinar la operatividad y función social del Archivo. Digamos que un Archivo incapacitado para demostrar prácticamente su eficacia en los mismos escenarios donde se despliega la actividad sociocultural de los pueblos indígenas, no tendría entonces razón de ser⁴³

En realidad los organizadores del seminario sabían desde un principio que la iniciativa del PTMA tendría que realizarse en virtud de que la política modernizadora de Salinas de Gortari así lo demandaba, además de que la presión por parte de algunas organizaciones indígenas era cada vez menos soslayable. Sin embargo no dejó de insistirse en el

⁴² INI, 1990. Pág. 39

⁴³ INI, 1989. Pág. 42

carácter "experimental" del programa y en la probabilidad de ajustar el proyecto a las condiciones y proposiciones que se manifestaran en el curso de su despliegue operativo. ¿Expresión genuina de voluntad política y confianza en los pueblos para apropiarse de tecnologías modernas sin perder su identidad? ¿Decisión impuesta desde las más altas esferas del gobierno ante tan delicada e histórica oportunidad? Fuera como haya sido, los responsables de discutir el anteproyecto dejaron en claro que finalmente:

serán los grupos indígenas involucrados en este proceso autogestionario, a quienes corresponderá opinar y enriquecer esta propuesta de comunicación (...) La intención es clara: constituir interlocutores reales de las muchas y diferentes culturas que, valiéndose de la tecnología y los medios masivos de comunicación, hablen, propongan y proyecten sus intereses a la sociedad y al Estado(...) Se busca la claridad en el diagnóstico y en la propuesta, el diálogo entre diferentes, la culminación de la omnipresencia burocrática y las minorías de edad impuestas ⁴⁴

Y advirtieron proféticamente el fracaso de cualquier intento de transferencia tecnológica a las comunidades indígenas si los medios de producción y sobre todo de transmisión audiovisual, mantenían el patrón manejado hasta la fecha. La creación de centros de producción televisiva en las comunidades indígenas de nuestro país y de toda América, solo trascenderá si se obtienen espacios de difusión tan importantes como los que han sido concesionados a los grandes monopolios televisivos privados. De lo contrario, televisión indígena ¿para qué?

3.4 EL PROGRAMA DE TRANSFERENCIA DE MEDIOS AUDIOVISUALES A ORGANIZACIONES INDIGENAS (PTMA)⁴⁵

Concluido el seminario *Antropología y Comunicación*, y una vez puestos sobre la mesa los diferentes criterios -en pro y en contra- de una transferencia tecnológica para los pueblos indígenas del país, la decisión de echar a andar el *Programa de Transferencia de Medios*

⁴⁴ INI, 1990. Pág. 70

⁴⁵ Las siglas PTMA son oficiales

Audiovisuales a Comunidades y Organizaciones Indígenas (PTMA) fue tomada.

El plan original consistiría en tres momentos más o menos subsecuentes. En el primero, se realizarían cuatro "megacursos" de capacitación dirigidos a representantes de organizaciones indígenas, cada uno de los cuales duraría alrededor de dos meses. Al concluir cada uno de estos cursos, los indígenas capacitados regresarían a sus comunidades con las cámaras de video a fin de usarlas en "beneficio de sus pueblos". Un segundo momento, paralelo a la organización y realización del siguiente curso, sería la visita de asesores oficiales a las comunidades participantes del taller anterior, a fin de dar seguimiento a los capacitados, constatar el uso de las cámaras, resolver dudas y en términos generales completar el proceso de aprendizaje. Un tercer momento del PTMA consistiría en la instalación de centros regionales de video indígena (CRVI) en aquellas zonas donde se desarrollara una mayor demanda de asesoría. A través de los CRVI se buscaría mantener un contacto constante con las organizaciones indígenas y los videoastas de la región.

Respecto a esta capacitación, entre abril de 1990 y diciembre de 1993 se realizaron un total de cuatro grandes cursos de ocho semanas, todos ellos en el Centro Coordinador Indigenista (CCI) de Tlacolula, ubicado en los Valles Centrales de Oaxaca⁴⁶. Teóricamente, los criterios para seleccionar los individuos a capacitar en dichos cursos serían: 1) que fueran habitantes de una comunidad indígena, 2) que tales individuos estuvieran vinculados a una organización o representaran a su comunidad, y 3) que la organización o comunidad representada estuviera desarrollando proyectos en los que el video fuera útil, ya fuera para labores de capacitación, difusión o evaluación.

Sin embargo, dicha selección -en manos de la Dirección de Investigación y Promoción Cultural del INI- generó protestas por parte de líderes indígenas e incluso por parte de algunos capacitadores, en virtud de que se consideró que se estaba dando preferencia a

⁴⁶ La realización de los cuatro talleres en Tlacolula respondió a que Oaxaca representa la entidad con mayor densidad de indígenas en el país y a que la posición geográfica de los valles oaxaqueños resulta un intermedia para los demás estados con mayor población indígena (Chiapas, Guerrero, Yucatán, Veracruz); además de que el CCI de Tlacolula es uno de los mayor capacidad de albergue tiene en el país.

organizaciones clientas y alineadas con el INI, muchas de ellas creadas por el propio instituto a través de los Fondos Regionales de Solidaridad, es decir, por el Pronasol. Según Juan Cristián Gutiérrez, uno de los asesores iniciales del PTMA, muchos individuos seleccionados para los dos primeros cursos no representaban verdaderamente los intereses de sus comunidades sino del INI. Se dio el caso incluso de capacitados muy inteligentes a quienes en realidad no les interesaba aprender video, sino la oportunidad política que representaba participar en tan innovador proyecto, además del poder que representaría al interior de su comunidad regresar con una cámara nuevecita de video.

Tales irregularidades fueron manifestadas durante la preparación del segundo taller a realizarse a principios de 1992, de manera que la selección de individuos para éste y los siguientes cursos se fundamentó en comprobar que los individuos y las organizaciones representadas estuvieran realmente comprometidas con proyectos comunitarios. Para los críticos más agudos del PTMA, esta corrección en la selección de participantes resultó ambigua, pues el tipo de proyectos considerados por el INI como prueba de compromiso comunitario, se limitaron al ámbito productivo y no al político, es decir, a proyectos comprometidos con los fondos regionales de solidaridad que durante todo el salinato funcionaron como sistema de financiamiento a proyectos productivos para regiones indígena-campesinas.

Otro aspecto criticado en esta fase del PTMA fue la falta de visión para estructurar los talleres de manera que las posibilidades de representación étnico-geográficas fueran más amplias y no quedaran concentradas en una sola región o estado de la república, como en realidad sucedió al ser la mayoría de capacitados indígenas del sur de México, pocos del centro y occidente, y muy pocos del norte. La extremadamente larga duración de los cursos (dos meses), por otra parte, evidenció el desconocimiento que los operadores del programa tenían de la realidad socioeconómica de los pueblos indígenas mexicanos. El abandono de los deberes familiares y comunitarios durante dos meses implica muchos sacrificios para cualquier individuo de una comunidad indígena o campesina. Además, el hecho de realizar los cuatro talleres en Tlacolula, dificultó enormemente la participación de

pueblos, comunidades y organizaciones del centro y norte del país. Sobra decir que ello no fue responsabilidad de las organizaciones indígenas del sur mexicano, particularmente las de Oaxaca, ni siquiera de los operadores del PTMA; sino de los tecnoburócratas que por entonces dirigían al AEA y al INI en general.

En un recuento de los cuatro cursos bimestrales realizados por el PTMA entre 1990 y 1993, tenemos a un total de ochenta personas capacitadas en el manejo básico de equipos de video (cámaras e islas de edición análoga). Los individuos capacitados representaron a un total de 37 organizaciones indígenas del país, de las cuales catorce fueron de Oaxaca, concretamente de los pueblos zapoteco, mixteco, mazateco, chinanteco, mixe, driqui (o triqui), huave y amuzgo; cuatro organizaciones más fueron de Chiapas, representando a los pueblos chol, tzeltal, y tojolabal; cuatro organizaciones de Veracruz representaron a los pueblos nahua, totonaca y huasteco; dos organizaciones purehépechas de Michoacán; dos de Nayarit-Jalisco, coras y huicholes; tres organizaciones mayas de Quintana Roo y Yucatán; dos rarámuris de Chihuahua, y una organización más por cada estado de Guerrero (tlapaneca), Sonora (yaqui), México (mazahua) y Baja California (Kiliwa).⁴⁷

Los temas de estos programas realizados durante la primera fase del PTMA, reflejaron la influencia de los capacitadores (cineastas y antropólogos), pues la gran mayoría giró alrededor de cuestiones costumbristas o institucionales ya trabajadas anteriormente por el mismo AEA: danzas y música de fiestas comunitarias, registros de asambleas, visitas de políticos, información y capacitación sobre proyectos productivos financiados por los fondos regionales de solidaridad, y en algunos casos rituales religiosos y cuestiones de medicina tradicional. Estos contenidos los analizaremos más adelante con mayor detalle.

Respecto al segundo "momento" del PTMA, o sea las visitas de asesores a comunidades capacitadas y con equipo a fin de dar seguimiento *in situ*, los resultados fueron desalentadores. Ya desde los preparativos para el segundo taller de capacitación, a principios de 1991, resultó claro que el crecimiento desordenado del proyecto generó

⁴⁷ Documento evaluativo realizado por Guillermo Monteforte. Nov. 1994. (mimeo.)

enormes dificultades logísticas y financieras que impidieron visitar de manera continua las 37 comunidades participantes en el primer taller (situadas a lo largo y ancho de la república) frustrando así la posibilidad de que el seguimiento en campo funcionara. Así lo señala Javier Sámano, uno de los primeros capacitadores del programa, quien cuatro años después fungiría como director del CVI en Morelia:

El proyecto se nos escapo de las manos. Del Val, quien era el director de Investigación y Promoción Cultural (responsable directo del PTMA), quiso repartir cámaras para todos lados pero sin criterios claros respecto a los tiempos y recursos necesarios para su distribución y seguimiento (...) el PTMA creció más o menos desordenadamente y se complicó más de lo que se había pensado, no había recursos para ir a todas las comunidades de manera constante y entonces el ritmo del proceso tornó imposible dar seguimiento a las organizaciones capacitadas. Nos tuvimos que limitar a los cursos que fueron dando subsecuentemente y que dios te bendiga con lo que hayas aprendido ahí.⁴⁸

De esta manera, las visitas de seguimiento, consideradas como parte fundamental para el éxito cualitativo de la transferencia, fracasaron por un desfase operativo. A partir de entonces la idea de evaluar cualitativamente las actividades realizadas por capacitados y capacitadores, y dar un seguimiento en campo del uso dado a los 37 equipos donados durante esos tres años, fue sustituida por evaluaciones cuantificables, más atractivas en términos burocrático-administrativos. Así, se sabe que para fines de 1993, además del número y nombre de las organizaciones participantes en la primera fase, entre todas éstas se acumularon un total aproximado de dos mil horas de registro en video, así como un total de 120 programas de video más o menos terminados a partir de tales registros.

Pero también se sabe que casi un 25 por ciento de las cámaras de video entregadas fueron malbaratadas y finalmente perdidas, debido a factores anteriormente señalados al referirnos a las experiencias sudamericanas: dificultad logística y financiera para reparar descomposturas y dar mantenimiento a los equipos, dificultades de índole local (divisiones intracomunitarias, ciclos de trabajo muy largos, mal remunerados y con pocos resultados, incomunicación,

⁴⁸ Entrevista con Javier Sámano. Julio 2002

aislamiento, migración, pobreza, hambre...) que en conjunto terminaron por desinteresar a varias comunidades y organizaciones respecto al verdadero potencial del video y por ende a cuidar los equipos entregados. En otros casos el equipo cedido por el PTMA fue "raptado" por diferentes oficinas y funcionarios del INI que, bajo pretexto de proteger la infraestructura del instituto, se adueñaron del equipo coartando así la autonomía productiva de los incipientes videoastas. En pocas palabras, una vez más la idea simplista de que con la mera transferencia de infraestructura y capacitación técnica, por muy elevada que éstas hubieran sido en términos cuantitativos, se impuso a la necesidad cualitativa de dar seguimiento y asegurar las condiciones necesarias para sostener la generación de videos verdaderamente útiles a las comunidades.

Con todo, durante estas fases del PTMA hubo individuos y organizaciones indígenas que supieron aprovechar la oportunidad con dedicación, compromiso y responsabilidad, y que actualmente se han apropiado por completo de la tecnología video. Entre los casos más destacados se encuentran el profesor michoacano Valente Soto (hoy fallecido pero cuyo hijo ha dado continuidad a este trabajo) de la organización purehépecha *P'urhempirichari*, los proyectos de video del *Comité de Defensa de la Libertad Indígena* (CDLI) y de la *ORCAO* en Chiapas, de la *Asociación Regional de Organizaciones y Comunidades Indígenas Totonacas* (AROCIT), y del pueblo Yaqui de Sonora, además de los indígenas oaxaqueños: Crisanto Manzano, líder de los *Pueblos Unidos del Rincón de la Sierra Juárez*; Juan José García, joven de la asociación civil *Comunalidad, A.C*; los hermanos Emigdio y Sergio Julián Caballero, de la comunidad mixteca de San Antonio Huitepec; Teofila Palafox, de la organización de artesanas huaves, *Monjuy Mandel*; los hermanos Fausto, Héctor y Marcos Sandoval de la Casa de la Cultura Driki; y varios jóvenes más de las organizaciones *Servicios del Pueblo Mixe* (SER) y *Tamazulapam Mixe* (TAMIX).

Resulta importante nombrar a estos videoastas, particularmente a los oaxaqueños, no solo porque sus videos representan auténticos procesos de apropiación tecnológica por parte de organizaciones indígenas mexicanas que a la postre resultarían claves para comprender el proceso alternativo sucedido en el Centro de Video Indígena de

Oaxaca. Pero antes de entrar a fondo en dicho proceso, es menester volver a los planes originales del PTMA para señalar que una vez que el seguimiento en campo del PTMA no cuajó, el entonces subdirector del AEA, Alfonso Muñoz (q.e.p.d.) junto con Guillermo Monteforte, uno de los capacitadores más comprometidos con el programa, se percatan de que la dinámica de los cursos de ocho semanas y la entrega de equipo no satisficaría la creciente demanda de participación en el PTMA. De aquí que se decidiera instalar un centro especial de atención permanente a los antiguos y nuevos videoastas indígenas, buscando con ello resolver el desfase operativo del programa, así como la creciente demanda de participación en el programa.

La idea de establecer Centros Regionales de Video Indígena no fue planteada desde el principio del PTMA, sino que se fue pensando de manera paulatina porque se reconoció que había más gente interesada en el programa de lo que podríamos atender con los cursos y entregando equipo (...) pero sobre todo por la necesidad de estar constantemente ahí, cerca de ellos y no solamente hacer una visita de tres cuatro días y adiós, ahí nos vemos en un año o cuando podamos regresar, o cuando ellos nos hablaran cuando el equipo ya de plano no servía (...) algunas organizaciones iban hasta el DF para buscar post-producir sus propios videos con el equipo que había en el archivo etnográfico, y bueno, todo esto hizo reflexionar a Alfonso Muñoz de la innegable necesidad de instalar los centros regionales de video indígena ⁴⁹

Como es de suponerse, el primero de estos centros se instaló en la ciudad de Oaxaca, no solo por la importancia geoestratégica del valle central oaxaqueño y las facilidades logísticas reflejadas en los talleres de Tlacolula, sino por el hecho de que la mayoría de organizaciones indígenas participantes del PTMA, junto a las que enteradas del programa reclamaban participación, eran justamente del sur y sureste de México. Originalmente, este centro fue llamado centro Nacional de Video Indígena, lo cual reflejaba "una pretensión más oficial e institucional que real de cubrir todo el país, porque todos sabíamos que eso sería imposible estando en Oaxaca"⁵⁰.

⁴⁹ Entrevista I con Guillermo Monteforte. Mayo 2002.

⁵⁰ *Ibidem*

Posteriormente, la realidad se impuso y la eficacia operativa regional del centro de video en Oaxaca estimuló que en 1996 el INI instalara un segundo *centro* en Morelia, Michoacán, el cual atendería a las organizaciones indígenas del centro y occidente del país. Dos años más tarde, la exigencia y perseverancia de las pocas organizaciones indígenas que en el norte y noroeste habían venido participando del PTMA, se instaló un tercer CVI en Hermosillo, Sonora. A fines de 1999 un cuarto y ultimo *Centro* fue instalado en Mérida, Yucatán, con la finalidad de reestablecer el control oficial del PTMA, en la península maya, luego de que el trabajo alternativo del CVIO fuera boicoteado administrativamente.

De los cuatro CVI, quizá el más importante de todos haya sido el de Oaxaca, no solo por haber sido el primero y el más prolífico en cuestión de número y diversidad de organizaciones indígenas atendidas, sino por el hecho de que su gestión, encabezada por un grupo de activistas locales y foráneos, comprometidos con la apropiación e innovación de verdaderas alternativas nacidas de organizaciones autónomas e independientes del INI; lograron dar pie a una suerte de red intercultural de comunicadores que a la fecha buscan generar y participar en iniciativas de comunicación alternativa a favor de la resistencia global contra el neoliberalismo.

CAPÍTULO 4

EL CENTRO DE VIDEO INDÍGENA DE OAXACA (CVIO)

4.1 MISIONES Y FUNCIONES OFICIALES

Con la imperiosa necesidad de dar un mayor acompañamiento técnico tanto a las organizaciones indígenas que se mantuvieron activas tras los primeros tres años del Programa de Transferencia de Medios Audiovisuales (PTMA), así como a aquellas otras del sur, centro y occidente del país interesadas en integrarse al programa; el llamado entonces Centro Nacional de Vídeo Indígena fue instalado a finales de 1993 en la ciudad de Oaxaca e inaugurado formalmente en abril de 1994, aprovechando la clausura del último de los cuatro cursos realizados en la comunidad zapoteca de Tlacolula.

Técnicamente hablando, este Centro de Video Indígena (CVI) tendría como objetivos oficiales diseñar, promover y realizar talleres de capacitación para que individuos y representantes de organizaciones indígenas aprendieran a planear y realizar guiones audiovisuales básicos, operar cámaras de video, grabar audios en interiores y exteriores, manejar sistemas de iluminación natural y artificial, y en caso de ser videoastas con mayor experiencia, apoyarlos y capacitarlos en cuestiones de edición análoga y posproducción digital. Sumado a lo anterior, el CVI tendría la responsabilidad de asesorar a las organizaciones participantes del PTMA en lo referente a adquisiciones, préstamos y reparación de equipo, así como fungir de enlace y referencia para eventos, muestras y convocatorias de cine y video alrededor del tema indígena.

Resulta clave subrayar, que "el CVI no fue planeado como un centro productor de videos para el INI o para las organizaciones que se aproximaran a él, sino como un centro de apoyo, asesoría y sobre todo acompañamiento a procesos de apropiación tecnológica y a proyectos concretos de video, realizados por individuos indígenas. Es decir, que si la delegación del INI quería un video, no era el CVIO quien debería hacerlo sino el Archivo Etnográfico Audiovisual"¹. En

¹Entrevista I con Guillermo Monteforte. Mayo de 2002.

este sentido, hasta 1999 el *Centro* fue un organismo directamente dependiente de la Subdirección de Imagen y Sonido (SIS), es decir, de las oficinas centrales del Nacional Indigenista, por encima de la delegación estatal en Oaxaca, con el fin de mantener el control central del PTMA pero desde una posición mucho más cercana a las comunidades.

De aquí que el CVIO fuera instalado en una casa particular, relativamente alejada de las oficinas delegacionales y equipada con fax, teléfono e internet, dos islas de edición análoga para formato vhs y s-vhs, una isla de post-producción digital, tres cámaras de video (dos s-vhs y una vhs), un kit completo de iluminación y audio (tripiés, lámparas, micrófonos, baterías, etc.), un par de videocaseteras domésticas vhs, un proyector de video y una pantalla para proyecciones en campo; además, una camioneta pick-up equipada con camper. Por si fuera poco, el CVIO fue amueblado con todo lo necesario para alojar grupos de participantes en el PTMA (literas, cobijas, cocina equipada, baños con agua caliente, etc.) sin tener que pedir apoyo alguno a la delegación.

Lo curioso de todo esto es que la bien dotada infraestructura del CVI no tuvo una correspondencia en cuanto a recursos humanos, pues sólo fueron contratadas cinco personas para atender: un director, un administrador, dos asistentes técnico y un intendente cuyos sueldos resultaban inferiores a los mismos puestos en las oficinas centrales del INI o en la delegación misma. Esta contradicción respondió a la compleja y absurda burocracia institucional del Nacional Indigenista, la cual divide sus presupuestos por partidas diferentes (infraestructura, viáticos, sueldos, gastos operativos, etc.) ocasionando engorrosas dinámicas de solicitud y liberación de recursos diferenciados para un mismo proyecto.

A fines de 1992, cuando se dio luz verde a la instalación del centro de video, nos llamaron de oficinas centrales para decirnos que había una partida para infraestructura de muchísimo dinero. Pero que para contrataciones y sueldos de personal aun no se liberaban las partidas correspondientes. Lo peor de esto es que si no nos gastábamos la partida de infraestructura antes de noviembre de 1993, ese dinero se destinaría, en el mismo rubro, a otros proyectos. La responsabilidad que implicaba gastar tanto dinero en tan poco tiempo, y

solamente en infraestructura, es decir sin poder comprar casetes para las cámaras o para gasolina de una camioneta porque eran rubros diferentes, nos hizo rechazar la oferta y esperar hasta mediados de 1993, cuando se liberaran las diferentes partidas presupuestales que necesitábamos de manera más o menos simultánea, aunque no fuera tanto dinero.²

Como lo veremos mas adelante, el centralismo institucional y la burocracia administrativa del INI habrían de ser factores determinantes en el desarrollo posterior del *Centro*, pues si bien dotó de cierta autonomía al CVI respecto a la delegación, también generó una discordia institucional entre ésta y las oficinas centrales, además de prestarse para controlar presupuestalmente las actividades del *centro*.

Con todo, la relativa autonomía institucional del que después sería renombrado como Centro de Video Indígena de Oaxaca (CVIO) no obstó para que éste realizara una labor de apoyo a la delegación estatal del INI en Oaxaca, consistente en el registro y edición de algunos eventos oficiales, copiado de videos para diferentes proyectos implementados por los Centros Coordinadores Indigenistas ³, así como préstamo de equipo y apoyo técnico para la realización de más de 25 cápsulas del programa "Caracol", producido por la delegación estatal en coordinación con el Instituto Oaxaqueño de las Culturas y la Corporación Oaxaqueña de Radio y Televisión. De manera similar, el CVIO mantuvo un vínculo de trabajo -fluctuante y mucho más limitado por cuestiones logísticas y de financiamiento- con las delegaciones del INI en Chiapas, Quintana Roo y Veracruz, así como con distintos organismos de gobierno estatal y nacional (SEP, SEMARNAP, SARH...) para promocionar o difundir proyectos de salud, educación, agropecuarios, ambientalistas, culturales, etc.

Resulta difícil cuantificar con exactitud el número y tipo de acciones efectuadas por el CVIO (cursos, reuniones planeativas, asesorías para compra de equipo, realización, edición y post-producción de videos, participación en eventos y muestras nacionales e

² Entrevista I con Guillermo Monteforte. Mayo de 2002

³ El Instituto Nacional Indigenista, además de sus tres direcciones generales (Jurídica, Operación y Desarrollo, y Promoción Cultural) cuenta con 25 delegaciones estatales, cada cual controla a su vez un número irregular de Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) situados estratégicamente en regiones con alta densidad de población indígenas.

internacionales, etc.), en la medida que entre las prioridades del *Centro*, la realización de tales actividades y no su contabilización administrativa, era lo más importante ⁴. Con todo, la comparación entre algunos reportes entregados por el CVIO a la Subdirección de Imagen y Sonido del INI (SIS), nos permiten tener una idea del ritmo cuantitativo y hasta cierto punto cualitativo, al que evolucionó el *Centro*. Por ejemplo, para 1993 (dos años después de iniciado el PTMA y en la víspera de instalar el CVIO) se había capacitado a un total de 36 representantes de organizaciones indígenas, mismos que produjeron un total de 120 programas de video, de los cuales sólo un 25 por ciento fueron post-producidos cabalmente.

A mediados de 1995 (un año y medio después de entrar en funciones), el CVIO se había vinculado con alrededor de 40 organizaciones indígenas más, independientemente de las 36 que participaron en los cursos iniciales del PTMA entre 1990 y 1993. En el mismo período, el equipo de cinco personas pagadas por el INI, con el apoyo de voluntarios y prestadores de servicio social, realizaron diez talleres de capacitación básica a petición de diferentes organizaciones oaxaqueñas, los cuales fructificarían en una veintena de programas bien post-producidos; es decir, casi la misma producción que la realizada durante los tres años que duraron las etapas anteriores del PTMA. Como parte de sus tareas de difusión, durante 1994 y hasta mediados de 1995 el CVIO presentó 22 ciclos de video en diferentes comunidades oaxaqueñas, cuatro ciclos en Guerrero, dos en Campeche, dos en Puebla y uno en Michoacán, además de un par de muestras en diversas instituciones educativas y culturales de las ciudades de Oaxaca y México.⁵

En octubre de 1995 la Subdirección de Imagen y Sonido, a cargo del antropólogo visual César Ramírez, firmó un convenio con el Canal 22 del CONACULTA para que a partir de diciembre de ese año y hasta febrero de 1996 se transmitiera por dicha televisora una serie titulada "Visiones del Video Indígena". Resulta interesante detenerse en este convenio porque de alguna manera refleja la contradictoria situación que estribaba por entonces al interior del PTMA.

⁴ Entrevista I con Guillermo Monteforte. Mayo de 2002

⁵ Reportes de actividades del CVIO: Abril de 1994, Agosto de 1994, Febrero de 1995, Julio de 1995 (mimeos.)

La mayoría de videos seleccionados para esta serie fueron aquellos realizados durante la primera fase del programa (1990-93), la mayoría de los cuales eran más bien pintorescos y tradicionalistas. *Baile de listones* y *Viko Ndute* (Fiesta del Agua), por ejemplo, son dos videos realizados por Emigdio Julián Caballero, joven mixteco que documentó en el primero una danza tradicional muy colorida, mientras que en el segundo video registró una ceremonia de fertilidad celebrada durante la siembra del maíz. Otros videos seleccionados para la serie de Canal 22 fueron: *Fiesta Animada* y *Ma'ach* (Machucado), realizados por Video-Tamix (Tamazulapam Mixe), en los que se relata tanto la fiesta patronal del pueblo como la preparación tradicional de una comida típica de la región. *Ollas de San Marcos*, realizado por Teofila Palafox de la organización de artesanas huaves *Monjuy Mandel*, muestra igualmente el proceso tradicional alfarero en dicha población; *Kuchinanin* (Todos los Curanderos), es un video realizado por la Organización de Médicos Tradicionales Totonacas, que muestra varias de sus prácticas curativas; *Zoochila* y *Petate*, son dos cortos que muestran actividades cotidianas en la Sierra Norte de Oaxaca, realizados por Juan José García, miembro de Comunalidad A.C., y quien a la larga se convertiría en el segundo director del CVIO. *Parikutini*, del recientemente fallecido profesor michoacano, Valente Soto, es un documental sobre el nacimiento y consecuencias del volcán Parícutín.⁶

Como puede deducirse, la mayoría de videos seleccionados por el Archivo Etnográfico del INI para la serie de Canal 22 fueron de corte costumbrista, muy similares a lo que en un momento dado hubiera podido realizar el propio Archivo, demostrando que muchos de los indígenas capacitados en los primeros talleres del PTMA estaban muy influenciados por la visión indigenista de quienes los habían capacitado. La lista de videos seleccionados a finales de 1995 para transmitirse en *Visiones del Vídeo Indígena* del Canal 22, nos refleja que para la Subdirección de Imagen y Sonido (SIS) -y por ende para el INI- el éxito del PTMA no radicaba tanto en la propuesta comunicacional que pudiera estarse gestando o en el beneficio comunitario para el cual hubieran servido los videos seleccionados, sino en el atractivo que los mismos pudieran tener para el tele

⁶ Catálogo de la serie. Canal 22. CONACULTA, 1996.

auditorio de Canal 22 que, obviamente refleja sectores socioculturales bastante ajenos a las comunidades indígenas.

Esto no significa, sin embargo, que los primerizos videoastas indígenas no tuvieran algo que decir más allá del retrato folclórico de sus tradiciones. Por el contrario, en la serie *Visiones del Vídeo Indígena* fueron incluidas algunas realizaciones que habrían de mostrar los tópicos que en el futuro inmediato habrían de ser desarrollados por los videoastas y organizaciones indígenas vinculadas al Centro de Vídeo Indígena. Entre estos videos destacan *Ñhan Rii* (Donde hacemos las necesidades) y *Akoo* (Basura), dos programas realizados por la Casa de la Cultura Driki acerca de los perjuicios de la contaminación ambiental; *Semana Santa en el Chamizal*, un video realizado en 1993 por el Comité de Defensa de la Libertad Indígena en Chiapas (CDLIC), en el que se relata la fiesta patronal del pueblo, pero en el que se incluyen fragmentos de discursos político-religiosos; así como *Don Chendo* y *Logros y Desafíos*, dos videos realizados por Crisanto Manzano de la organización "Pueblos Unidos del Rincón de la Sierra Juárez de Oaxaca". En el primero de estos videos Crisanto investiga y denuncia el asesinato de un líder comunitario y amigo personal suyo, mientras que el segundo intenta "mostrar la historia reciente de las comunidades organizadas en la unión, su lucha para obtener beneficios que de otra forma no se hubieran podido conseguir. De esta manera se busca alentar a las autoridades municipales y a las personas que ocupan puestos importantes para que sigan luchando." ⁷ Así, podemos afirmar que en un principio los videos producidos en el CVIO fueron básicamente de dos tipos: los de índole costumbrista, mas allegados al tipo de videos hechos por el AEA y que el INI buscaría "vender" institucionalmente, y otro tipo de videos con una connotación más politizada o socialmente conciente.

Entre 1996 y 1998 el CVIO realizó 20 talleres más, en los que participaron alrededor de 30 representantes de organizaciones indígenas de Oaxaca, Chiapas, Yucatán, Veracruz y Puebla ⁸. La videoteca del CVIO, que en 1994 contaba con 200 videos realizados en su mayoría por el AEA, la Filmoteca de la UNAM, la UTEC y otras

⁷ Catálogo de la serie *Visiones...*, Canal 22, Conaculta. 1996. (mimeo.)

⁸ Reporte evaluativos del CVIO. Diciembre de 1997. (mimeo.)

instancias indigenistas, había aumentado a más de 450 videos. De éstos, más de un 40 por ciento eran cápsulas, cortos y largometrajes realizados por videoastas indígenas capacitados y apoyados en la edición y post-producción por el CVIO, mientras que otro 10 por ciento eran realizaciones indígenas enviadas desde Brasil, Bolivia, Colombia, Perú, Chile, Australia y los EU (en 1993 sólo un 20 por ciento eran realizaciones indígenas mexicanas y latinoamericanas). Otro 40 por ciento de la videoteca siguieron siendo las producciones inicialmente donadas por el AEA, mientras que el resto eran programas que poco o nada tenían que ver con los pueblos pero que de alguna manera resultaban importantes para éstos (videos didácticos agropecuarios, educativos, de salud, dibujos animados...), además de películas clásicas del cine nacional e internacional.⁹

Más allá del incremento en el número de talleres y videos realizados con apoyo del *Centro*, resulta más interesante comprobar el incremento de videos orientados a la conservación de tradiciones culturales, al cuidado del patrimonio natural de las comunidades, a la denuncia política, el exhorto a la resistencia y la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas. Casos así son los ya mencionados del Consejo Nahua del Alto Balsas y de las comunidades zapotecas de Yalalag y Tanetze, de las organizaciones OIDDHO (Organizaciones Indígenas por la Defensa de los Derechos Humanos en Oaxaca), *Servicios del Pueblo Mixe* (una de las organizaciones que actualmente encabezan el Congreso Nacional Indígena), el *Comité de Defensa de la Libertad Indígena en Chiapas o Altépetl Nahuas*; todos los cuales se han servido en algún momento del vídeo para denunciar sucesos políticos en sus comunidades o para difundir entre éstas la necesidad de informarse y organizarse. Este uso *tecnocientífico* del video también ha sido adoptado por otras organizaciones aunque con enfoques más específicos, como el Centro Cultural Driki o el *Movimiento Binacional Mixteco*, quienes han buscado realizar vídeos sobre valores culturales, medicina tradicional o salud reproductiva dirigidos a los paisanos migrantes. La Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI) que ha buscado denunciar el impacto socio-ecológico del megaproyecto transístmico, las

⁹ *Ibidem*

Organizaciones Cafetaleras de Ocosingo (ORCAO) cuyos videos de capacitación para la producción cafetalera, están fuertemente cargados de consignas políticas (*Por qué tomamos las tierras?*), o la Unión de Ejidos o de la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI), son claros ejemplos de organizaciones apoyadas por el CVIO para producir y realizar videos orientados a la salvaguarda del patrimonio natural comunal.

No obstante que en 1996 se funda el segundo centro de video indígena en Morelia, +Michoacán y dos años más tarde el de Hermosillo, Sonora; el CVIO continuó fungiendo como el principal punto de enlace a nivel nacional entre videoastas indígenas de diferentes pueblos y regiones, así como de éstos con comunicadores no-indígenas de todo el país y del extranjero. Esta especie de función intercultural facilitó que desde o alrededor del *centro*, se generaran algunas iniciativas sumamente interesantes de trabajo alternativo en red. Algunas de éstas iniciativas sucedían al interior mismo del centro, entre su personal, sus voluntarios y los representantes de comunidades y organizaciones indígenas que lo frecuentaban. Otras dinámicas interculturales estaban vinculadas a la realización de muestras y festivales latinoamericanos, norteamericanos y europeos de cine y video, a los cuales llegaron a ir los realizadores indígenas de videos bien aceptados. Y hubo otras iniciativas más de trabajo en redes alternativas, alrededor de objetivos de beneficio común o de solidaridad con el movimiento indígena nacional. En el marco de éstas últimas se encuentran los casos que habremos de relatar al final de este estudio.

Por lo pronto, es menester ahondar en dos cuestiones de fundamental importancia para comprender tanto las experiencias de trabajo intercultural alternativo, como el incremento de vídeos indígenas con un claro sentido *tecnocientífico*. Uno de estos factores fue la exaltación del movimiento nacional indígena a partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. El segundo, la sensibilidad intercultural y el activismo trasnacional de la gente que colaboró en el CVIO. Ambas cuestiones habrían de yuxtaponerse en el marco de los acontecimientos sucedidos en nuestro país entre 1994 y 2001 y facilitar el perfil alternativo de CVIO.

4.2 LA COYUNTURA ZAPATISTA

El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, sucedido en enero de 1994, justo cuando el CVIO entraba en operación, constituyó uno de los factores que mayormente incidieron en el desarrollo alternativo del video indígena, no sólo porque reflejaba el estado de miseria y hastío que sufrían -y siguen sufriendo- millones de indígenas en México, sino también por el uso alternativo que los rebeldes chiapanecos habrían de dar a las NTIC (fundamentalmente del internet y del video) como herramientas de lucha, resistencia y denuncia a nivel nacional y trasnacional.

Considerando el fracaso de los programas asistencialistas de *Solidaridad* durante la presidencia de Carlos Salinas, o de su secuela zedillista *Progresas*, es rescatable el hecho de que al deslindarse de su responsabilidad social, el gobierno mexicano abrió la posibilidad para que muchas comunidades y organizaciones indígenas retomaran elementos de autogestión y capacidad de negociación para apropiarse de programas gubernamentales, pero también para vincularse con otros sectores de la sociedad civil nacional e internacional y así conformar las redes de organizaciones no gubernamentales que actualmente operan en México.¹⁰

La revitalización de la lucha indígena mexicana por el reconocimiento jurídico de sus derechos coincide con la firma del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica entre los gobiernos de México, Estados Unidos y Canadá. De hecho, esta exaltación ya había tenido un antecedente en octubre de 1992, a propósito del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América, y posteriormente en 1993, cuando el gobierno salinista descubrió movimientos armados en Chiapas pero los subestimó, decidiendo administrar el potencial conflicto para no interferir con la firma del TLCN¹¹. La apuesta de Salinas falló. El primero de enero de 1994, justo cuando entró en vigor

¹⁰ Miraftab, 1997

¹¹ *Proceso*. Edición especial. Enero, 1999.

el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica, un ejército de indígenas mayas y mestizos tomaron cinco importantes cabeceras municipales en el estado de Chiapas, derrumbando los sueños primer mundistas del salinato y mostrando al mundo el verdadero rostro, mayoritariamente marginal, del México contemporáneo.

Antes del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional muy poca gente en México y en el mundo conocía o se interesaba en la realidad de los millones de indígenas que habitan en diversas regiones del país. Hoy por hoy, el levantamiento del EZLN ha impulsado el movimiento indígena nacional, situando el debate sobre los derechos de los pueblos indígenas mexicanos en la agenda principal del Congreso de la Unión, de los gobiernos estatales y municipales, y de un gran número de instituciones oficiales y no gubernamentales en toda la República Mexicana. Más aún, el levantamiento zapatista ha repercutido como ejemplo y detonador de la resistencia internacional contra la globalización neoliberal.

Por lo que a este estudio concierne, lo más importante del levantamiento zapatista fue sin duda alguna, la apropiación y uso alternativo que hicieron de las NTIC como arma no violenta y estrategia política para la resistencia y fortalecimiento del movimiento. A través del internet, el video y los comunicados de prensa, el EZLN pudo amplificar sus pensamientos, demandas y denuncias a niveles transnacionales insospechados.

Durante la Segunda Guerra Mundial, pasando por las guerras de Vietnam, Corea, Cuba y Nicaragua, había quedado demostrado que la manipulación de la información (como contra-información o como des-información) era una estrategia fundamental en la que las NTIC resultaban claves en la conquista de la opinión pública. Lo que nadie esperaba era que un grupo de indios marginados y apoyados por algunos mestizos, pudiera emplear la modernidad tecnológica para evidenciar la falacia salinista y neoliberal en un momento tan crucial.¹²

Una característica fundamental del uso alternativo que el EZLN dio al internet y al vídeo, fue el diálogo que a través de estos medios estableció con diferentes sectores de la sociedad civil nacional e internacional -particularmente con los demás pueblos indígenas

¹² Castells, 1996

mexicanos que posteriormente constituirían el Congreso Nacional Indígena- tomando como referente común la injusticia y desigualdad generada por el neoliberalismo a nivel mundial. Para Oliver Froehling, estudioso de los movimientos campesinos e indígenas de América Latina, las redes transnacionales de gestión reivindicatoria formadas a través de las nuevas tecnologías de información y comunicación, han sido fundamentales para el reforzamiento y protección internacional del movimiento indígena mexicano, pero también para impulsar el movimiento mundial contra el neoliberalismo ¹³. En este sentido, el EZLN demostró que mediante el uso alternativo de las NTIC (particularmente del Internet en su caso), la resistencia y la lucha local podía vincularse a otros sectores de la sociedad civil nacional e internacional para formar redes interculturales y transnacionales que no solo fortalecerían los propios movimientos locales, sino que plantearan alternativas globales de resistencia y comunicación.

Durante el Foro Nacional Indígena realizado a principios de 1996 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, quedó planteado que dicha alternatividad comunicacional debía ser una estrategia básica para el movimiento indígena nacional. En la sección del documento donde se resumieron las reflexiones de la mesa 5: "Acceso a los medios de comunicación", quedó señalado que:

El uso y apropiación de los medios de comunicación por parte de los pueblos indígenas están intrínsecamente vinculados con el proceso autonomía. Corresponde a los pueblos tomar sus propias decisiones sobre el uso y aprovechamiento que quieran darle a los medios (...) se ha comprobado que la comunicación entre indígenas y no-indígenas es necesaria y útil para ambas partes (...) El diálogo cultural entre los pueblos indios y el diálogo intercultural con el resto de la nación y el mundo a través de los medios de comunicación, es uno de los instrumentos más importantes para combatir al racismo, la marginación y el aislamiento imperantes en nuestro país que afectan particularmente a los pueblos indios (...) al reconocernos como una nación pluricultural, los mexicanos debemos reconocer todas las voces que nos sustentan. ¹⁴

¹³ Froehling, 1997, 1999

¹⁴ Memoria del Foro Nacional Indígena. Marzo, 1996. (Mimeo)

En ese mismo foro, el EZLN convocó al *Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, el cual se realizaría a finales de julio del mismo año en los cinco *Aguascalientes* zapatistas situados en Chiapas. En la sesión inaugural, celebrada en el *Aguascalientes de La Realidad*, se manifestó que la principal razón por la que más de 450 representantes de 26 países habían acudido al llamado zapatista, era la consideración de que, más allá de la diversidad cultural, lingüística y de formas nacionales ahí presentes,

el neoliberalismo constituye una ofensiva global contra la vida y lo humano de alcance planetario: empobrecimiento, desempleo, desmantelamiento de derechos sociales, privatización de bienes y servicios públicos, destrucción ecológica, desarticulación de organizaciones sociales, autoritarismo, represión ideológica, atomización social y subsunción de todo lo humano a la lógica del dinero y del mercado forman parte de esa ofensiva que, en distintos ritmos, niveles y formas, todos padecemos (...) El neoliberalismo es la forma ideológico-discursiva adoptada por la reestructuración mundial de la dominación del capital en este fin de milenio (...) Supone una embestida del gran capital financiero internacional para un nuevo reparto del mundo, la reconquista de espacios colectivos, la apropiación de materias primas y de sectores productivos estratégicos de los países menos desarrollados (...) Hoy, para millones de personas en todo el mundo, el neoliberalismo es sinónimo de miseria, exclusión, despersonalización, despojo y muerte.¹⁵

Ante tal panorama y antes de que los diferentes grupos de trabajo se trasladaran a las cinco mesas de trabajo instaladas en cada uno de los diferentes *Aguascalientes*, se subrayó la necesidad de debatir sobre la generación de diferentes formas de resistencia común contra el neoliberalismo, las cuales debían tener como característica principal la horizontalidad democrática:

La viabilidad de una red de información que parta de lo local y tienda a ampliar el marco de las luchas hasta lo internacional, que impulse acciones coordinadas y que impida la burocratización mediante la toma de decisiones desde abajo, porque estos serán espacios que ni el Estado

¹⁵ EZLN, 1996. Pág. 39

ni el mercado nos pueden arrebatarnos y en el que podremos trabajar de cara al futuro.¹⁶

En este sentido, los trabajos desarrollados en la mesa 3: *Todas las culturas para todos. De las pintas al ciberespacio*, realizada en el *Aguascalientes IV* del ejido Morelia, apuntaron a la necesidad de apropiación de las NTIC, a fin de generar "redes alternativas e interculturales de comunicación, construidas de abajo hacia arriba, que funcionen por consenso y manden obedeciendo". Se expresó también la necesidad de "utilizar todas las formas posibles de comunicación, amplia y creativamente, como la mejor arma en contra del neoliberalismo", pues se dijo, "el neoliberalismo utiliza los medios de comunicación en su estrategia de exclusión y sometimiento de las grandes mayorías. Los medios manipulan y tratan a los seres humanos como objetos; fabrican mensajes alienantes y una realidad virtual que solo sirve para generar mentalidades colonizadas por el consumismo individualista y lograr así los objetivos del mercado a costa de la miseria e ignorancia de millones de personas en todo el mundo." ¹⁷

La estrategia mediática del EZLN -se dijo- representa el mejor ejemplo de cómo es posible utilizar los medios de comunicación para impulsar un movimiento popular de dimensiones locales que pueda trascender a nivel regional, nacional e internacional, aunque no se cuente con medios propios. En este sentido, se propuso que de acuerdo a las condiciones de cada comunidad región o país, y las posibilidades de cada organización, se conformaran "redes de comunicación civil y participativa utilizando todos los medios existentes y creando nuevos medios, nuevas formas de comunicación horizontal, multidireccional e intercultural (y que) habrá que luchar por ejercer nuestros legítimos derechos de comunicación y libre información, aún impulsando una guerrilla mediática" ¹⁸. La creación de estas redes alternativas de comunicación sería tarea de todos, pero "principalmente de los trabajadores que en los medios de comunicación, oficiales o privados, compartan el compromiso con una comunicación popular, veraz, objetiva, oportuna y suficiente, que defienda el derecho de los pueblos y

¹⁶ *Ídem*. Pág. 47

¹⁷ *Ídem*. Pág. 117

¹⁸ *Ídem*. Pág. 119

sectores marginados a una vida digna", teniendo como fundamento "una filosofía de comunicación alternativa, liberadora, crítica y conciente, que integre el conocimiento y experiencia de organizaciones y colectivos populares (...) y que sirva para la organización de estrategias de resistencia popular contra el poder del dinero." ¹⁹

Dentro de esta propuesta generada durante el *Encuentro Intercontinental por la vida y contra el Neoliberalismo* se hizo hincapié en "el especial significado que tendrían las campañas de solidaridad política, económica y técnica que a nivel nacional e internacional puedan establecer individuos y organizaciones activistas, indígenas y no-indígenas, mexicanas y extranjeras, para el establecimiento de medios de comunicación en los diferentes *Aguascalientes* zapatistas, tanto de Chiapas como de cualquier otra parte del mundo." ²⁰

En resumen, los zapatistas plantearon que el reconocimiento de la pluriculturalidad es fundamental no solo para los pueblos indígenas, sino para el resto de la sociedad mexicana y mundial. Y que los medios de comunicación juegan un papel fundamental para establecer redes y estrategias alternativas de resistencia global contra los embates homogenizadores del gran capital en su fase neoliberal.

Sin duda alguna, las organizaciones indígenas y no-indígenas de Oaxaca, incluido el Centro de Video Indígena, comprendieron el mensaje zapatista y desde entonces han luchado por ser consecuentes con las demandas del movimiento indígena nacional y con la lucha global contra el neoliberalismo. La apropiación del video, por ejemplo, ha ido perfilándose como una vía "tecnocientífica" para amplificar mas allá de lo local las identidades, preocupaciones y demandas político-culturales de algunas comunidades indígenas del estado. En este contexto alternativo, el CVIO ha fungido un papel fundamental no sólo como modelo de trabajo colectivo sino como detonador de varios procesos e iniciativas interculturales de comunicación, más allá de su propio ámbito, pero de los cuales nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

4.3 LA ALTERNATIVIDAD DEL CENTRO DE VIDEO INDIGENA DE OAXACA

¹⁹ *Ídem.* Pág. 121

²⁰ *Ídem.* Pág. 120

Retomando las reflexiones planteadas en capítulos anteriores acerca de la importancia del activismo intercultural para la generación de estrategias alternas de resistencia global, resulta adecuado recalcar lo dicho por Turner y Ginsburg en el sentido de que dicho activismo, para ser efectivo, debe estar fundamentado en un diálogo comprometido entre activistas locales, nacionales e internacionales que, vinculados a instituciones gubernamentales y fundaciones supranacionales de financiamiento, mantengan su compromiso con la lucha indígena y en general de los sectores marginados, para la gestión de fondos y espacios de participación política.²¹

A partir de este contexto puede comprenderse mejor el proceso de apropiación tecnocientífica que las organizaciones indígenas y no-indígenas vinculadas al Centro de Video Indígena de Oaxaca (CVIO) han venido haciendo, así como las iniciativas internacionales y de trabajo en red que se han planteado alrededor del *Centro* durante los últimos siete años.

En este sentido cabe destacar la figura del primer director del CVIO, Guillermo Monteforte, un videoasta italo-canadiense-mexicano que habiendo trabajado en el Archivo Etnográfico Audiovisual del INI desde 1987, siguió de cerca el proceso que dio origen al PTMA hasta la cristalización y desarrollo alternativo del CVIO.

Conocedor de las experiencias de apropiación del video en Yalalag y el Alto Balsas, así como de aquellas realizadas en Bolivia por el CEFREC y en Brasil por *Video nas Aldeas*; Monteforte se convirtió en uno de los principales capacitadores durante los cursos de la primera fase del PTMA, y posteriormente en uno de sus principales críticos. En consecuencia, durante la segunda fase del proyecto, Monteforte buscó dar la mayor continuidad y seguimiento en campo a los indígenas capacitados. Esta actitud, sumada a su capacidad gestionaaria, le valió la confianza absoluta de la SIS del INI para encargarse de la dirección del CVIO: un privilegio que no pocos funcionarios y técnicos del AEA hubieran querido. Con todo, antes de ser un funcionario institucional, Monteforte buscó cumplir un compromiso ético y profesional con el proceso de transferencia y apropiación tecnológica que individuos y

²¹ Turner, 1990 / Ginsburg, 1997

organizaciones indígenas venían buscaban, independientemente de su nivel de filiación con el INI.

Yo creo que Guillermo y Juan José han sido claves para todos los que hemos necesitado el video en nuestras comunidades, por lo menos en Oaxaca (...) Son de las pocas personas que estando en una dependencia pública no se ha aprovechado de eso para su beneficio personal, sino que por el contrario, han puesto muchos de su parte para que las comunidades aprendieran a manejar el video para su propio beneficio (...) lo más importante del trabajo de Guillermo y de Juan, creo yo, es el ejemplo que han puesto de que para apoyar a otros no importa tanto si eres o no indígena o si tienes tal o cual puesto, sino darse cuenta con el corazón de que todos somos seres humanos y que se puede ayudar de manera desinteresada y respetuosa.²²

De esta manera, a la estratégica posición geográfica del CVIO y a su relativa autonomía respecto a la delegación estatal del INI, se sumaron el compromiso político y la sensibilidad cultural de las primeras gentes que colaboraron en el *Centro*, tanto en calidad de trabajadores como de colaboradores voluntarios. Esto facilitó que el PTMA se adecuara concretamente -y no solo en el discurso- a las posibilidades y circunstancias logísticas de las organizaciones indígenas del sur y sureste del país, a sus ciclos de trabajo y vida, a sus intereses socioculturales, a sus necesidades y demandas socioeconómicas. En consecuencia, el CVIO incorporaría una serie de mejoras respecto a los planes oficiales, para convertirse en un verdadero punto de referencia intercultural y apoyo a los procesos de apropiación tecnológica para la comunicación intra, inter y supracomunitaria de diversas organizaciones indígenas de Oaxaca y de los estados circunvecinos.

Así por ejemplo, el apoyo a videoastas indígenas que quisieran producir y post-producir materiales en vídeo se enfocó sobre todo a proyectos individuales y de organizaciones que verdaderamente representaran intenciones de apropiación tecnológica para lograr cambios positivos, y no solo intereses particulares o condicionados por el INI, como había sucedido durante la primera fase del PTMA.

²² Entrevista con Marcos Sandoval. Mayo de 2002.

La gente llegaba al CVI porque quería aprender video y apropiarse de él, no porque lo invitáramos o porque el INI los condicionara (...) el CVIO nunca fue exclusivo en el sentido que solo se aceptaran miembros de una organización indígena reconocida o cliente asiduo del INI. A veces llegaban jóvenes de un barrio de Oaxaca con mucho entusiasmo por aprender, y lo que nos interesaba no era tanto si hablaban una lengua indígena o venían de un pueblito muy lejano, sino que tuvieran la idea de que el video debe servir para generar un cambio en su barrio o en su comunidad.²³

Respecto a los talleres ofrecidos por el CVIO, se abandonó el modelo oficial de ocho semanas el cual, además de ser demasiado teórico, significaba enormes gastos y grandes sacrificios para las personas que acudieran. En su lugar, fueron diseñados talleres intensivos de tres o cuatro días, enfocados de manera práctica a los niveles y necesidades específicas de los grupos que atendieran las convocatorias o solicitaran asesorías específicas. Un aspecto primordial en los talleres organizados por el CVIO sería el énfasis de una primera fase de reflexión autogestiva en la que los capacitados (grupos o individuos) visualizaran con realismo si el vídeo era el medio que más convenía a los fines perseguidos por su organización, o debía incorporarse algún otro medio de comunicación.

De tal manera, los cursos-talleres realizados entre 1994 y 1999 no se limitaban a la mera capacitación técnica para manejar una cámara de video, un sistema de audio e iluminación o una isla de edición, en el caso de los videoastas más avanzados, sino que se complementó con ejercicios de reflexión conjunta sobre los usos potenciales de esta tecnología en el marco de proyectos más amplios de las colectividades representadas, y en dado caso, con talleres sobre otros medios de comunicación más prácticos y adecuados a las necesidades y condiciones materiales de quienes los producirían. Así, a veces un taller de video podía complementarse con cursos básicos de serigrafía, diseño de carteles, mantas espectaculares, folletines informativos e incluso talleres especializados en guionismo para radio y video, en caso de que el asunto a tratar fuera demasiado complicado.

²³ Entrevista con Juan José García. Agosto de 2002

Cabe subrayar que no obstante su innovación de actividades, el CVIO nunca buscó dictar una línea de trabajo o condicionar política o temáticamente su apoyo a individuos u organizaciones, como marcaba la "tradición" institucional en el INI, sino ante todo asesorar y acompañar los diferentes procesos de apropiación tecnológica eventualmente iniciados por organizaciones, comunidades e individuos indígenas.

La mayoría de organizaciones vinculadas al PTMA, ya tenían un proceso de crítica y trabajo político propio, por lo que la idea de que el video puede ayudar a lograr cambios sociales es una premisa ya conocida o asumida tanto por los integrantes del CVIO (formales y voluntarios, indígenas y no-indígenas), como de los individuos y organizaciones indígenas que se aproximaron al Centro para pedir su asesoría específica, independientemente de los objetivos oficiales.²⁴

Las cuestiones que se discutían en el preámbulo reflexivo a cada taller, no eran tanto sobre el papel de los medios electrónicos de comunicación para el beneficio de las comunidades indígenas, porque eso ya había quedado demostrado, principalmente por el EZLN, sino el *cómo* y el *para qué* dicha tecnología podría incidir eficazmente en la solución de los principales problemas que padecen las comunidades.

En este sentido, la situación política nacional imperante desde 1994 impulsó en el centro de video una labor insoslayable, más allá de cursos y asesorías: la de informar a las comunidades sobre lo que sucedía a nivel nacional con el movimiento indígena. Para ello se aprovechaban los talleres oficiales del CVIO, al final de los cuales se realizaban muestras de videos que incluían los comunicados zapatistas, las realizaciones del Canal 6 de Julio y desde 1998 los videos realizados por el Proyecto de Medios en Chiapas²⁵. La idea de estas pequeñas muestras no era solamente de informar, sino de lograr que la gente se diera cuenta de la importancia que tiene la apropiación de medios de comunicación como el video, tanto para tener acceso a información relevante, como para generar sus propios discursos.

²⁴ Entrevista I con Guillermo Monteforte. Mayo de 2002

²⁵ Este caso de estudio será abordado con amplitud en el siguiente capítulo

Yo creo que uno de los logros más importantes del CVIO, fue haber logrado, en mayor o menor medida que la gente se diera cuenta de que pueden aprovechar los medios como el video para comunicar los problemas que tienen y conocer los de otros, dentro de un contexto más amplio al local, y al que solo podrían entrar si se apropiaban de esta tecnología.²⁶

No obstante, entre 1994 y 1998 la tensa situación nacional alrededor del movimiento indígena dificultó esta labor. El manejo informativo de cuestiones altamente politizadas como el zapatismo, la autonomía indígena, el caciquismo, la corrupción gubernamental, etc. consideradas tabú político, se realizó con suma discreción y el mayor apego a las normas de funcionamiento del CVIO. Diestro en la gestión interinstitucional y apoyado en los demás compañeros del centro, Guillermo Monteforte logró apoyar diferentes proyectos en solidaridad con el movimiento nacional indígena, pero sin transgredir la normatividad jurídica y administrativa del Centro.

Desde 1994 había cierto temor entre quienes acudían al centro a hablar sobre temas como el zapatismo, la corrupción... porque la situación nacional era muy delicada y no se sabía como podría reaccionar el INI (...) nosotros decidimos apoyar a quienes consideraran que era necesario difundir ese tipo de información en sus comunidades, aun cuando eso pudiera buscarnos problemas. Afortunadamente eso nunca sucedió, al contrario, a finales de ese mismo año, varios funcionarios en las oficinas centrales y en la misma delegación de Oaxaca comenzaron a decirme "que bueno que ya podemos hablar de autonomía en el INI, no? " O sea que sabían que los tiempos estaban cambiando y les convenía adoptar una posición más abierta al respecto (...) Esto resulta de particular dificultad cuando trabajas en una institución gubernamental, no solo en el INI (...) donde se corre el riesgo de caer en la visión burocratizada y muchas veces miope, que pierde de vista la razón social por la cual fue creada.²⁷

De la misma manera, la función de enlace a nivel estatal, regional y nacional entre videoastas y comunicadores indígenas de diferentes regiones, estuvo altamente permeado por la exaltación del movimiento indígena nacional, específicamente por las propuestas del EZLN, en el

²⁶ Entrevista a Juan José García. Agosto de 2002

²⁷ Entrevista I con Guillermo Monteforte. Mayo de 2002

sentido de tejer "redes de comunicación civil y participativa utilizando todos los medios existentes y creando nuevos medios, nuevas formas de comunicación horizontal, multidireccional e intercultural (y que) habrá que luchar por ejercer nuestros legítimos derechos de comunicación y libre información, aún impulsando una guerrilla mediática." ²⁸

Es quizás en este campo, donde el CVIO demostró una gran capacidad para tejer puentes y dinámicas interculturales que no solo incidirían en el afianzamiento de una apropiación del video por parte de los individuos y organizaciones indígenas que se acercaron al *Centro*, sino también de facilitar el vínculo entre éstos e iniciativas de comunicación intercultural generadas a nivel nacional e internacional.

4.4 INTERCULTURALIDAD Y TRASNACIONALIZACION DEL CVIO

En el CVIO, una de las primeras muestras de la visión intercultural y compromiso sociopolítico de su director fundador, Guillermo Monteforte, fue el hecho de haber contratado a Crisanto Manzano (zapoteco serrano de Tanetze) y a Emigdio Julián Caballero (mixteco de Huitepec) como los auxiliares técnicos del CVIO, no obstante que en el AEA había personas sumamente capacitadas y con gran experiencia técnica que podrían haber ocupado esos puestos. También se contrataría a Yolanda Montes, una mujer zapoteca que fungiría como secretaria-administradora y a Sergio Julián Caballero, un joven mixteco (también de Huitepec) que fue contratado como mensajero, vigilante e intendente. La razón de esta decisión era preparar a indígenas comprometidos con sus comunidades, para que a la larga el CVIO quedara en manos de organizaciones locales.

Nuestra tirada en el Centro de Video era que como parte del proyecto de transferencia, la infraestructura del *centro* realmente fuera transferida a alguna agrupación de organizaciones indígenas. Entonces la idea de darles las plazas a Crisanto y a Emigdio, era para que en calidad de asistentes-aprendices se fueran empapando de todo lo relativo al *centro* y en un momento dado pudieran encabezar la transferencia (...). La otra persona contratada fue Sergio porque nos dimos cuenta que había

²⁸ EZLN, 1997. Pag. 118

mucho equipo y alguien tenía que estar ahí para cuidarlo, pero también por su singular interés en aprender a manejar la post-producción digital (...) Entonces de lo que se trataba era de ir sentando las bases para una verdadera transferencia de infraestructura tecnológica a organizaciones indígenas políticamente autónomas.²⁹

Por otra parte la dinámica de trabajo en el *Centro* pretendía interferir lo menos posible en las responsabilidades comunitarias de sus trabajadores. Así por ejemplo, Yolanda trabajaba solo medio tiempo diariamente para poder cuidar a sus hijos mientras Sergio se quedó a vivir en el *Centro* sin costo alguno. En el caso de Crisanto y Emigdio, su trabajo se turnaba cada quince días; es decir, que uno se quedaba trabajando de tiempo completo para permitir que el otro fuera a su comunidad durante el mismo periodo y atendiera sus deberes familiares y comunitarios; luego el que había estado fuera regresaba para que el otro se fuera a su comunidad y así los dos pudieran cumplir con el CVIO y con sus respectivas comunidades. Sobra decir que el salario pagado era por el mes completo.

Al cabo de dos años, Crisanto y Emigdio perfeccionaron sus habilidades técnicas y capacitadoras como pocos videoastas indígenas en ese momento. Desafortunadamente su creciente involucramiento en los proyectos del CVIO, comenzaron a espaciar cada vez más su presencia en sus comunidades de origen. Tratándose de personas mayores a 40 años, el conflicto de responsabilidades para Crisanto y Emigdio comenzó a tornarse insostenible. Sumado a ello, el recorte presupuestal que el CVIO sufriera en 1996, motivó que una de las dos plazas técnicas tuviera que cancelarse, por lo que ambos decidieron, en acuerdo con Monteforte, dejar de laborar el *centro*.

Para entonces, Sergio Julián había dedicado su tiempo libre a especializarse en la edición y la post-producción digital, por lo que terminó ocupando la plaza vacante de técnico, cediendo la intendencia y mensajería a Victoria, su recién esposada. Lo importante de todo esto es que contrariamente a lo que podría pensarse, la salida de Crisanto y Emigdio no minó su relación con el *Centro*, sino que la

²⁹ Entrevista II con Guillermo Monteforte. Diciembre de 2002.

fortaleció al grado de transformarlos en activistas y puentes interculturales para sus comunidades.

Crisanto sobre todo es un excelente ejemplo de sensibilidad natural para entender lo que es de fuera y para relacionarse con gente muy diferente a él, por eso ha podido desenvolverse tanto dentro como fuera del centro de video (...) Crisanto es una persona que está muy metida en los asuntos de su comunidad y sabe lo que ésta necesita y opina del exterior, pero también tiene la capacidad de verla desde afuera y un poco con nuestros ojos. Como que puede entender muy bien qué es lo que piensa alguien de la comunidad de los de afuera y viceversa, sin perder de vista que la prioridad es el beneficio de su comunidad. Entonces él puede hacer esa especie de traducción cultural en ambos sentidos de manera propositiva (...) Si a esto le sumas que maneja el video de manera casi profesional (...) es un excelente ejemplo de lo que podría ser un puente de comunicación intercultural.³⁰

En el mismo sentido, desde sus inicios el CVIO abrió sus puertas a prácticamente cualquier voluntario y prestador de servicio social que independientemente de su origen étnico o sociocultural, buscara colaborar con el *Centro*. Si bien esta aceptación de voluntarios no fue algo planeado de antemano, la escasez presupuestal y la creciente carga de trabajo facilitó una dinámica de trabajo más bien intercultural que enriquecería la innovación de proyectos comunicacionales alternativos en el CVIO.

La incorporación al *centro* de voluntarios tanto indígenas como mestizos e incluso uno que otro extranjero, no fue un proceso planeado, sino que se dio por la misma energía de quienes llegamos ahí. Fue algo muy mágico, muy rico (...) Yo sentía y sigo sintiendo que para el tipo de proyectos que el *centro* echó a andar, ese tipo de conexiones interculturales, amplias y en varios sentidos son necesarias (...) Si estamos hablando de alternativas de comunicación frente a la globalización, los vínculos interculturales son un ejercicio necesario (...) y en esta dinámica siempre hay algo que unos pueden ofrecer a otros de manera recíproca, no unidireccional. Y en esto el dinero no tiene nada que ver porque se trata de compartir vivencias, experiencias, visiones, amistades, energías; de una cuestión de sensibilidad cultural y de coyunturas de vida.³¹

³⁰ *Ídem*

³¹ Entrevista con Juan José García. Agosto de 2002.

Con todo, antes de aceptar a cualquier voluntari@, Monteforte realizaba una entrevista a través de la cual se ventilaban las expectativas, habilidades y nivel de compromiso social por parte del voluntario, además de la dinámica de trabajo y los objetivos del propio *Centro*. Hubo casos en que algunos voluntarios, no obstante su deseo de participar en el CVIO, no lograron adecuarse a la dinámica de trabajo pues como lo señala el mismo Monteforte, la participación en un grupo intercultural no radica únicamente en la disposición anímica o en la conciencia social del individuo, sino en una especie de sensibilidad cultural innata o adquirida.

Para los compas indígenas, el *centro* representaba un espacio para solucionar necesidades de comunicación en sus organizaciones, o en el caso de los más jóvenes, un espacio para satisfacer curiosidades e inquietudes, como si se tratara de un juguete; así paso con los compas de Tamix o del mismo Sergio, que prácticamente se vinieron a vivir al *centro* (...) Y aunque a veces se sorprendían de conocer a gringos del Museo del Indio Americano en Nueva York por ejemplo, o a estudiantes de la ciudad de México, su finalidad principal no era esa. En el caso de los no-indígenas era diferente porque la posibilidad de conocer a compas de organizaciones indígenas, era precisamente uno de los principales atractivos que veían en el *centro* (...) En estas relaciones cada quien ponía su parte, porque todos llegaban buscando algo pero también ofreciendo algo, aunque no siempre funcionaba porque no todos tenían la misma sensibilidad intercultural. Hubo casos de voluntarios que llegaban con mucho entusiasmo, principalmente los no-indígenas, que luego de un rato pues nomás no se hallaban y se iban. Pero hubo otros que llegaron para quedarse...³²

En este punto cabe destacar la integración al CVIO, a mediados de 1997, de Juan José García, joven zapoteco de San Pablo Guelatao que vendría a reforzar y a dar continuidad a la visión alternativa y comprometida del *Centro*. Miembro desde 1989 de la organización serrana *Comunalidad A.C.*, la habilidad comunicadora de Juan José, sumada a su vocación de servicio, le habían valido la oportunidad de ingresar a "La Voz de la Sierra", radiodifusora instalada en 1988 por el INI en

³² Entrevista con Juan José García. Agosto de 2002

Guelatao, en calidad de operador y luego como realizador de un programa producido por *Comunalidad*.

Juan José tuvo su primer contacto con el video en abril de 1992, cuando el director por entonces de Radio Guelatao, Aldo González, invitó a los cineastas Carlos Cruz y Juan Cristián, colaboradores permanentes del AEA del INI y asesores del PTMA, a dar un pequeño curso de video en Guelatao. Esto, debido a que desde su fundación "La Voz de la Sierra Juárez" había sido dotada con una cámara de video vhs y una isla de edición para formato ¾, las cuales se habían mantenido guardadas porque nadie sabía operarlas.

A partir de entonces, Juan José García se aboca a la realización de pequeños videos para *Comunalidad* y gracias a la relación con Carlos Cruz, hace contacto con Guillermo Monteforte, quien a su vez lo invita al PTMA. Si bien Juan José se ve impedido a aceptar la oferta por su compromiso con *Comunalidad*, el vínculo con el *Programa* se mantuvo y se fortaleció mediante diversos proyectos de video realizados en coordinación con *Comunalidad*. A fines de 1993, poco antes de que se inaugurara el CVIO, Juan José es invitado a participar en el Primer Encuentro Interamericano de Videoastas Indígenas, en la Trinidad, Tlaxcala, donde sería nombrado presidente de la Organización Mexicana de Videoastas Indígenas, A.C.³³, una iniciativa que lo acercaría directa y definitivamente al Centro de Video, y de la cual hablaremos con mayor detenimiento en el siguiente capítulo.

Transcurren así tres años hasta mediados de 1997, cuando Monteforte invita a Juan José García y a Santiago Ortela, directivos de la OMVIAC, para que lo acompañen a Bolivia donde el CEFREC (de Iván Sanjinés) había invitado al CVIO para coadyuvar en el Séptimo Festival Latinoamericano de Cine y Video Indígena, en calidad de capacitador y expositor del proceso mexicano.

Durante los dos meses que dura su estancia en tierras Aymaras³⁴ Juan José García se percató de la trascendencia que tiene la transferencia y apropiación indígena de tecnología vídeo para el impulso transnacional de la lucha indígena continental. De tal suerte, mientras Santiago Ortela retorna a Oaxaca antes de finalizar el

³³ La OMVIAC es uno de los casos de estudio abordados en el capítulo 5.

³⁴ Principal grupo etnolingüístico de Bolivia

compromiso, Juan José determina sumarse de tiempo completo al CVIO, renunciando así a su plaza dentro de Radio Guelatao y a su participación activa dentro de *Comunalidad*.

Yo ya había hecho algunos trabajos con el centro de video desde 1994, pero a nombre de *Comunalidad* y como representante de la OMVIAC. Pero cuando fui a Bolivia a mediados de 1997 por invitación de Guillermo (Monteforte) e Iván Sanjinés, me di cuenta de que esto del video indígena tenía un potencial bien interesante para nuestros pueblos a nivel local, nacional e internacional. Entonces cuando Guillermo me explica sus intenciones de dejar el centro de video y me invita a participar en él, es que me decidí a radicar en Oaxaca y aprovechar aquella oportunidad que en nada contradecía a lo que yo había venido realizando con *Comunalidad* y con la OMVIAC, y bueno, desde que cesaron a Aldo de la radio, ya no había muchas expectativas de superarte ahí, entonces no tenía caso mantener esa plaza.³⁵

Paralelamente, desde principios de 1997 Guillermo Monteforte había venido manejando la posibilidad de dejar la dirección del CVIO en manos de algún videoasta indígena, comprometido ética y moralmente con los procesos de transferencia y apropiación generados por el *centro* durante los últimos años, e iniciar una nueva etapa en su trabajo como videoasta, activista y gestor intercultural. De acuerdo al propio Monteforte, las razones de esta decisión fueron tanto de índole personal como profesional.

Me di cuenta que me estaba volviendo muy quejumbroso del INI. Esa era una actitud que no me gustaba porque además de estresarme, finalmente yo era el director del *centro* y quizá ya no tenía la misma paciencia para lidiar con la institución. Entonces se trataba de cosas que yo tenía que arreglar conmigo mismo (...) Aparte, desde hacía algún tiempo yo tenía ganas de hacer video independiente, ya no tanto de ayudar a otros a hacer sus videos (...) Fue cuando salieron mas o menos al mismo tiempo las posibilidades para ir a Bolivia con el CEFREC, a Nueva York con el Museo del Indio Americano y a Toronto, por la boda de mi hermano. Entonces platiqué con José Luis Sagredo, por entonces subdirector de imagen y sonido del INI, y aunque él me dio libertad de ausentarme dos meses, ahí me di cuenta que mis pulguitas de autonomía ya eran insoportables (...) Entonces llegué a la conclusión de que esta actitud ya no sería buena

³⁵ Entrevista con Juan José García. Agosto de 2002.

para el *centro* y por lo tanto había llegado el momento de dejarlo. Me fui los dos meses pero ya con la idea de dejar el centro en manos de algún videoasta indígena.³⁶

Así, tras su ingreso al CVIO a mediados de 1997 la juventud, el entusiasmo, la habilidad técnica y sobre todo, el compromiso de Juan José García con las diversas organizaciones vinculadas al CVIO, lo convirtieron en la mano derecha de Monteforte tanto para la planeación y realización de talleres y asesorías técnicas, como para asuntos de gestión referente a muestras y festivales internacionales de cine y video.

Tales cualidades determinarían que finalmente Monteforte lo propusiera ante la Subdirección de Imagen y Sonido del INI (SIS) como el mejor candidato para sucederlo en la dirección del *Centro*. De tal suerte, a partir de enero de 1998, Juan José García comenzó a desempeñarse como el nuevo director del CVIO, contando siempre con el apoyo de Monteforte tanto para la transición administrativo-burocrática como en las relaciones políticas con oficinas centrales y con la delegación estatal del INI. Esta asesoría externa duró aproximadamente medio año, período en el que Juan José comenzó a dirigir el *Centro* con el apoyo técnico de Sergio Julián Caballero, Severino Hipólito y los voluntarios ya comunes en el *centro*. Luego de un semestre como asesor externo, Monteforte se dedicaría de lleno a la planeación y estructuración de una organización independiente y no gubernamental de la que hablaremos más adelante.

Entre 1998 y 2000, la gestión de Juan José continuó priorizando el compromiso con las comunidades y organizaciones indígenas, más que con la institución, manteniendo de esta forma la relativa autonomía operativa del CVIO. No sobra agregar que la confianza y apoyo otorgado a Juan José por todos aquellos que trabajamos en el CVIO entre 1997 y 2001, sumado a sus gestiones, proyectos y viajes, primero como representante de *Comunalidad*, luego como director de la OMVIAC y finalmente como director del CVIO, dotaron a Juan José García de un importante perfil activista y como gestor intercultural e internacional del video indígena oaxaqueño.

³⁶ *Ídem*

En este orden de ideas, uno de los aspectos más destacables en el quehacer alternativo del CVIO fue la construcción de vínculos entre individuos y organizaciones indígenas de diferentes localidades y regiones a nivel nacional así como de éstos, con individuos e instancias internacionales de financiamiento, investigación académica y solidaridad política.

Como ha sido señalado con anterioridad, oficialmente el CVIO debía fungir una mera labor de enlace para la difusión nacional e internacional de sus realizaciones -tal y como sucedió en 1995 con la serie de televisión para Canal 22- o con los festivales y muestras internacionales de cine y video indígena sucedidos en aquellos años. Sin embargo, al igual que con los talleres y asesorías, el objetivo de los enlaces internacionales realizados por el CVIO respondería más a los intereses y necesidades de las organizaciones y las comunidades indígenas, que a los del INI. De hecho, los contactos y gestiones realizadas por el CVIO para participar en lo festivales y muestras internacionales fue casi siempre realizada de manera autónoma al INI, en virtud de que el financiamiento internacional para participar en tales eventos era de índole filantrópica, por lo que la participación formal del INI era prácticamente innecesaria. Esta habilidad de gestión internacional y relativamente autónoma permitiría al *Centro* impulsar en lo sucesivo iniciativas alternas de intercambio, financiamiento y difusión del trabajo de los videoastas indígenas de Oaxaca.

Ya desde la primera fase del PTMA algunos de los videos realizados por los individuos y organizaciones involucrados en el programa fueron bien aceptados por diversas instancias internacionales defensoras de la pluriculturalidad global, independientemente de la calidad técnica de las producciones. Los primeros casos que así sucedieron fueron los del ya mencionado documental *Viko Ndute* (Fiesta del Agua), cuyo valor testimonial superó su valor estético-antropológico. Tal cualidad, sumada a la labor gestionaaria de Monteforte, permitió que Emigdio Julián Caballero fuera invitado a participar en un festival de cine y video Indígena en Francia y otro en Nueva York, donde obtuvo una importante beca por parte de la *Fundación Rockefeller*. Con esta beca, Emigdio pudo realizar un documental más

amplio sobre el proceso de migración de los mixtecos a diversas ciudades de México y de los Estado Unidos.

Otro de los primeros casos de reconocimiento internacional del video indígena oaxaqueño fue el de la Casa de la Cultura Driki, cuyos videos *Akoo* (Basura), *Ñan Rí'i* (Donde hacemos del baño) y *Yii Sida* (Cuidado con el sida) fueron resultado del compromiso que Fausto Sandoval -mediante la gestión de Monteforte- adquirió con la Fundación McArthur para difundir soluciones contra la contaminación ambiental y los problemas colaterales de la migración entre los indígenas drikis.

Un caso mas de reconocimiento internacional a los videoastas capacitados en la primera etapa del PTMA, fue el de Teofila Palafox, mujer suave que gracias a su documental *Ollas de San Marcos*, obtuvo una beca de la Fundación Ford, la cual le permitió adquirir una cámara s-vhs y una isla de edición profesional con la que continuaría realizando nuevos videos para su organización *Monjuy Mandel*.

Un caso singular fue el del el "Grupo Solidario de San Pedro Quiatoni", una organización zapoteca de la Sierra Norte de Oaxaca que si bien no participó inicialmente del PTMA, logró obtener una importante beca por parte de la Fundación Kellog's para realizar un video sobre la organización. En este caso la gestión fue realizada por Paola Sesia, una investigadora del CIESAS que conocía muy bien el PTMA y a Guillermo Monteforte en lo particular. Mediante el apoyo gestor del CVIO y del CIESAS, el *Grupo Solidario* obtuvo una beca a finales de 1994, con la cual pudo adquirir una videocámara y un equipo de edición análoga, así como sostener durante un año a dos mujeres de la organización para que fueran capacitadas en el CVIO y a finales de 1995 concretaran la realización de *Ben Gul Ria'azak* (Buscando Bienestar), un video que muestra las formas de organización comunitarias, sus problemas y sus propuestas. Entre 1996 y 1999 este video participó junto a varios de los videos antes mencionados, en diversos festivales y muestras internacionales de video indígena realizadas en Ecuador, Guatemala, Madrid, Nueva York y Paris. La buena aceptación del video, los contactos establecidos en tales eventos y la permanente gestión intercultural realizada por Sesia y Monteforte, facilitaron que en 1998 y luego en el 2000, el *Grupo Solidario* obtuviera dos becas más por parte de las fundaciones *MacArthur* y

Rockefeller para la producción de dos videos más alrededor de la importancia de valorar y preservar ciertas tradiciones culturales del pueblo.

La lista de proyectos que lograron obtener becas gracias a las gestiones del CVIO, se extiende a varios videoastas mixes de Tamazulapan (Tamix), Tlahuitoltepec y Cotzocón, al Centro Cultural Driki, a Crisanto Manzano o al mismo Juan José, así como a varias organizaciones asentadas en el Valle de Oaxaca. Pero más allá de las becas obtenidas, lo destacable de estas gestiones internacionales es la proyección y reposicionamiento trasnacional que los diferentes videoastas indígenas pudieron hacer de los problemas y demandas político culturales de sus comunidades y organizaciones.

En este sentido cabe destacar los casos de Crisanto Manzano y de Juan José García, activistas y comunicadores zapotecos cuyos compromisos comunitarios, serios y dedicados, se han visto reflejados en los videos que han realizado desde 1992 y hasta la fecha. La sensibilidad y compromiso de Crisanto y Juan José para percibir los problemas y necesidades de sus comunidades, y tratar de expresarlos a través del video mediante un lenguaje claro y directo, han sido características reconocidas y apreciadas dentro y fuera del PTMA. Esto los ha llevado a ser invitados frecuentemente a festivales internacionales de cine y video indígena en EU, Canadá, Francia, España, Guatemala, Bolivia y Cuba, donde han logrado vincularse a otros videoastas y activistas indígenas y no-indígenas del continente y sobre todo, mostrar a nivel internacional los diversos esfuerzos realizados en la región por recuperar tradiciones culturales en riesgo de desaparecer, así como denunciar prácticas caciquiles que tanto daño causan en las regiones indígenas.

Este activismo trasnacional se ha visto recompensado con becas para la continuidad realizadora de Fausto Sandoval, Crisanto Manzano o de los jóvenes en Tamix entre otros. En 1997 por ejemplo, el CVIO obtuvo la beca MacArthur, con la cual organizó en Oaxaca la muestra internacional *Video Indígena en América*, en la que además de videoastas indígenas de Oaxaca y México en general, participaron videoastas de Bolivia, formados en el CEFREC y brasileños formados en el proyecto *Video nas aldeas*, además de Canadienses y Estadounidenses contactados por el

Museo del Indio Americano. De manera similar, durante el año 2000 una segunda beca internacional otorgada al CVIO por Ford, permitió la realización de la muestra internacional, "Voces y Rostros de América", la cual posteriormente fue exhibida en varias comunidades de Oaxaca, así como en algunas ciudades del interior del país y en un par de muestras en el extranjero durante 2001.

El hecho de que un número creciente de instituciones y fundaciones internacionales se interesen y preocupen por el desarrollo de videoastas indígenas (aunque sea desde una perspectiva meramente estética o de antropólogos visuales), resulta benéfico para los realizadores indígenas, y en muchos casos para la comunidad entera, no solo porque implica una fuerte entrada de dinero, sino porque refuerza y amplía las posibilidades de producir materiales audiovisuales más libremente, tomando distancia con el gobierno y creando cierto ámbito de autonomía.

Yo creo que el vínculo con instancias internacionales de apoyo para la producción y distribución del video indígena ha sido muy importante. Sin nos hubiéramos limitado a lo que nos daba el INI o a los convenios con otras instituciones de gobierno, creo que jamás hubiéramos realizado todos los talleres que hicimos, ni hubiéramos logrado acompañar los procesos de gente bien valiosa en las comunidades, ni éstas hubieran podido viajar a festivales para conocer a otros videoastas indígenas del continente, ni hacerse de cámaras para continuar su actividad videoasta. Es decir, sin el apoyo de fundaciones internacionales hubiera estado canijo que el centro de video hubiera logrado todo lo que hizo. Aparte, esos vínculos internacionales también sirvieron para detonar otro tipo de proyectos productivos que nada o muy poco tenían que ver con el video.³⁷

Es menester señalar sin embargo, que si bien las producciones audiovisuales indígenas son casi siempre bien recibidas por instancias nacionales e internacionales en virtud de que representan genuinos esfuerzos por responder a necesidades sociopolíticas de las comunidades (más allá de su calidad técnica o estética); la percepción dentro de algunas comunidades respecto al verdadero valor del video y

³⁷ Entrevista con Juan José García. Agosto de 2002.

la expansión nacional y trasnacional del llamado video indígena, puede ser muy diferente.

En este sentido, cabe decir que más allá de los procesos particulares e internos de apropiación tecnológica en una comunidad u organización indígena, desde sus inicios el CVIO también buscó impulsar iniciativas de trabajo intercultural en red. Estas iniciativas resultaron siempre más complicadas -y por ende menos comunes- que los proyectos particulares de video de una organización indígena dada, en la medida que implicaron la interacción, la convivencia y el diálogo entre videoastas y comunicadores de diferente origen étnico y sociocultural; una suerte de redes alternativas alrededor de objetivos comunes.

Algunas de estas iniciativas, como la OMVIAC, incluyeron la participación directa de los principales representantes del PTMA hasta el momento (Juan José García, Crisanto Manzano, Emigdio Julián Caballero o el mismo Monteforte), y buscó ser una red nacional de videoastas indígenas que a la fecha permanece en un estado de inmovilidad. Otras, como el "Proyecto de Medios en Chiapas" o la cobertura de las marchas zapatistas que cruzaron por territorio oaxaqueño entre 1997 y 2001, buscaron concretar las propuestas alternativas del EZLN en el sentido de formar redes interculturales e internacionales de comunicadores en solidaridad con el movimiento indígena nacional y en el marco de una resistencia global contra el neoliberalismo. Es menester anticipar sin embargo, que ninguna de estas iniciativas estuvo exenta de dificultades para operar de manera consistente y sostenida.

CAPÍTULO 5.

INICIATIVAS ALTERNAS EN EL CENTRO DE VIDEO INDIGENA DE OAXACA

5.1 LA ORGANIZACIÓN MEXICANA DE VIDEOASTAS INDÍGENAS

La Organización Mexicana de Videoastas Indígenas, Asociación Civil (OMVIAC), se gestó ante la necesidad de estructurar algún mecanismo que garantizara que el Centro de Video Indígena de Oaxaca no fuera a ser "raptado" por la burocracia administrativa del INI, como había sucedido con las radios indigenistas o con algunos equipos de video entregados por el PTMA hasta ese momento.

Durante el encuentro nacional de comunicadores indígenas realizado por el INI a principios de 1994, en La Trinidad, Tlaxcala, se propuso entre los asistentes la formación de una red nacional de videoastas indígenas, mediante la cual éstos pudieran coordinarse y apoyarse como frente unificado para solventar cuestiones de interés común: desde cuestiones técnicas hasta políticas y financieras. La propuesta incluía el compromiso incondicional para que el nuevo Centro de Video Indígena, próximo a inaugurarse en la ciudad de Oaxaca, apoyara a la red en materia de capacitación técnica, asesorías, gestiones para el financiamiento y vínculos con instancias nacionales e internacionales de apoyo. La idea era buscar algún mecanismo que poco a poco afianzara la posibilidad de que el CVIO fuera efectivamente transferido a una unión de organizaciones o unión de videoastas indígenas. Una especie de estrategia paralela en la que al tiempo que el CVIO cumpliera con su cometido oficial de transferencia de medios audiovisuales a comunidades y organizaciones indígenas, se buscaría impulsar una red alternativa y autónoma de videoastas indígenas que en el futuro asegurara la apropiación infraestructural del CVIO.¹

Si bien el proceso de la OMVIAC fue inducido desde un principio por Muñoz y Monteforte, el panorama ofrecido a los representantes indígenas era bastante alentador en el sentido de que había muchas instancias de apoyo a la producción independiente, la capacitación y la distribución del video indígena, especialmente porque el CVIO se

¹ Entrevista con Juan José García. Agosto de 2002.

abriría muy pronto. De tal suerte la propuesta fue acogida con gran entusiasmo por todos los reunidos en La Trinidad, Tlaxcala, al grado de que se propuso que la red fuera nacional, no solo regional. Así, los representantes de las 36 diferentes organizaciones indígenas del país que participaron en la primera fase del PTMA, sumados a nuevas organizaciones interesadas en el PTMA convinieron a principios de 1994 en constituir la *Organización Mexicana de Videoastas Indígenas, A.C.* (OMVIAC).

Para ello estructuraron un estatuto en el que se determinaba reunirse por lo menos una vez al año, y establecieron una mesa directiva encabezada por Juan José García (quien ni siquiera imaginaba que cuatro años después sería el director del CVIO) como presidente; Julián Caballero Zeferino como secretario general y Amador Basilio como tesorero, ambos mixes de la zona baja de Veracruz. En calidad de vocales adjuntos fueron nombrados Santiago Ornelas y Lidia Narciso Montero, ambos chinantecos del Papaloapan oaxaqueño y Héctor Lorenzo, mixe de la zona alta de Oaxaca. Guillermo Monteforte por su parte, fungiría como el principal asesor externo de la OMVIAC debido a su posición como director del nuevo CVIO. La relativa cercanía geográfica de los diferentes miembros de la mesa, no era una casualidad, respondía al hecho de que el nuevo centro de video indígena estaría en la ciudad de Oaxaca, y por lo tanto era importante que los directivos de la OMVIAC estuvieran en permanente contacto entre sí, y en relación con el CVIO, donde finalmente quedaría su oficina representativa.

No es que el centro de video fuera a ser el objetivo central de la OMVIAC, pero sí resultaba conveniente e interesante que sus directivos vivieran relativamente cerca entre sí y del *centro*, con el fin de buscar la transferencia futura de éste, a una organización independiente del INI, la cual pudiera decidir por sí misma -cosa que hasta ahora no ha logrado- el rumbo y estrategias que habría de tener el movimiento de video indígena.²

El plan de acción y la dinámica de trabajo en la OMVIAC serían aparentemente muy sencillos. A partir de los acuerdos suscritos en Tlaxcala, la mesa directiva se encargaría de formalizar el registro y

² Entrevista II con Guillermo Monteforte. Diciembre de 2002.

documentación de la organización, enlazar y mantener informados a los miembros sobre los resultados, talleres y cursos a realizar en el CVIO; gestionar los fondos requeridos para financiar la producción de videos, así como organizar y preparar futuras reuniones de la organización. Éstas, se convino, serían trimestrales. El compromiso por parte de los miembros de la red, sería el de retroalimentar a la mesa directiva con comentarios y contrapropuestas a los documentos que se enviaran por fax, buscar formas de apoyo local que complementaran el trabajo de la mesa en Oaxaca y mantenerse en constante comunicación.

A lo largo de 1994 y el primer trimestre de 1995, la mesa directiva buscó reunirse lo más frecuentemente posible en el CVIO para discutir y organizar el envío por fax, al resto de los miembros de la OMVIAC, de las memorias de Tlaxcala, la síntesis de las propuestas de trabajo ahí vertidas y las invitaciones a los talleres realizados por el CVIO durante el mismo período.

No obstante el entusiasmo de la mesa directiva, quien confiaba que los distintos miembros de la organización distribuyeran tales documentos e invitaciones entre la gente de su región, más allá de algunas organizaciones oaxaqueñas y menos aún de los estados circunvecinos, pocas fueron las respuestas recibidas. Como lo indica el mismo Juan José, los planes originales de la OMVIAC tuvieron mucho de idealismo pero resultaron poco efectivos cuando se toparon con una realidad que implicaba factores logísticos y socioeconómicos no contemplados por la normatividad interna de la organización.

La verdad es que fue bien complicado tratar de echar a andar la organización porque, los que estábamos en la mesa directiva no teníamos ninguna experiencia en cuestiones de liderazgo, y luego porque coordinar y juntar a miembros de una organización nacional que vivían desde Baja California Norte hasta Yucatán, además de ser algo muy caro, resultaba muy complicado logísticamente (...) También sucedió lo que en cualquier organización donde sus miembros no están muy comunicados entre sí, o tienen otras cosas más importantes que hacer y por lo tanto no están muy convencidos de la organización. Se tienen muchas intenciones, se hacen muchos planes pero se aterrizan muy poco porque el compromiso tampoco es muy grande (...) la mesa directiva proponía: "vamos a hacer esto o lo otro" y casi nadie cumplía con el compromiso de

comentar o aprobar las propuestas(...) así no se podía avanzar.³

De tal suerte a mediados de 1995, un año después de fundada la OMVIAC, el flujo de la comunicación entre sus miembros fue dilatándose de manera preocupante. Ni que decir de encuentros personales, los cuales no llegaron más allá del ocurrido entre algunos miembros oaxaqueños de la OMVIAC y "nuevos" comunicadores indígenas que atendieron los cuatro talleres realizados por el CVIO en Oaxaca, Veracruz (una vez) y Chiapas (una vez).

Sin amilanarse por los escasos resultados, la mesa directiva de la OMVIAC, apoyados por el equipo del CVIO (encabezado a su vez por Monteforte) y el Museo del Indio Americano de Nueva York (MIANY), convocaron a una segunda reunión plenaria de la OMVIAC para finales de 1995 en Las Margaritas Soyaltepec, húmeda chinantla oaxaqueña y tierra natal del Santiago Ortela. A ella acudieron una relativa mayoría de los miembros originales de la OMVIAC así como un número indeterminado de nuevos interesados en la organización. Durante los dos días y medio que duró el segundo encuentro se proyectaron algunos videos realizados tanto por miembros fundadores de la OMVIAC como por algunos de los nuevos aspirantes; se distribuyeron videocintas, baterías para cámaras, cargadores y otros consumibles donados por el MIANY y el CVIO. Asimismo se informó y reflexionó acerca de los pocos avances de la OMVIAC, de las posibles soluciones y sobre el gran potencial que la organización podría tener para el video indígena y para los proyectos de cada uno de los ahí presentes. Se presentaron propuestas de actividades para los siguientes dos años (1996-1997), incluyendo las proyecciones y recursos del CVIO.

La reunión concluyó con acuerdos firmados y el renovado compromiso de que los integrantes de la OMVIAC fueran mas participativos para retroalimentar vía fax o teléfono, las propuestas enviadas por la mesa directiva. Una vez más, las memorias y propuestas de trabajo emergidas de la reunión de Soyaltepec, fueron enviadas a todos los antiguos y nuevos miembros registrados en esta segunda reunión de la OMVIAC. Igualmente, el CVIO continuó enviando a todos

³Entrevista con Santiago Ortela. Agosto de 2002.

ellos las convocatorias de becas e invitaciones a los talleres de capacitación y apoyo en post-producción sucedidos durante los siguientes dos años.

Para mediados de 1997, poco antes de que llegara al CVIO la invitación del CEFREC para coadyuvar en el Séptimo Festival Latinoamericano de Cine y Video Indígena, los esfuerzos de la mesa directiva de la OMVIAC y de Monteforte para dinamizar el funcionamiento de la organización habían tenido resultados poco alentadores; la falta de teléfono u otros medios de comunicación propios (de las computadoras y el internet ni hablar cuando la pura energía eléctrica es ya un problema en muchas regiones indígenas de México), y sobre todo la preponderancia de otras necesidades comunitarias como el cuidado y cultivo de la milpa; parecieron sumir a los miembros de la constantemente renovada OMVIAC en un estado de abulia colectiva, una especie de letargo que duró casi dos años. Miembros originarios de regiones muy alejadas como Baja California Norte, Sonora o Yucatán, nunca actualizaron sus direcciones por lo que el contacto se perdió. Otros se desconectaron de la OMVIAC una vez que se abrieron los centros de video en Morelia, Michoacán (1996) y Hermosillo (1998).

Yo creo que desde el principio la normatividad interna de la OMVIAC fue poco realista porque se hizo pensando en muchas actividades y reuniones, al tiempo que se convino en consultar absolutamente todo con todos los integrantes; como si se tratara de una organización local en la que puedes reunirte y comunicarte mas o menos frecuentemente. Pero se trataba de una organización nacional y muy pocos de sus integrantes tenían teléfono y fax privado (...) Entonces, como mesa directiva, teníamos que esperar hasta que hubiera respuestas, y esto podía tardar meses enteros. Creo que en este sentido pecamos de democráticos.⁴

Con todo, tras la experiencia vivida en Bolivia junto al CEFREC, Juan José García, Santiago Ortela y Guillermo Monteforte renovaron los ánimos de la mesa directiva de la OMVIAC para convocar a la tercera y hasta el momento última reunión plenaria de la OMVIAC. Esta ocasión, el encuentro se realizó en abril de 1998, unos meses después de que

⁴ Entrevista con Juan José García. Agosto de 2002.

Juan José recibiera informalmente la dirección del CVIO. El sitio de reunión: el Centro Coordinador Indigenista de Tlacolula, Oaxaca; lugar donde originalmente había iniciado el PTMA.

A esta reunión acudió un reducido número de miembros originales pero un abultado número de nuevos videoastas indígenas que, sin gran idea del esfuerzo y compromiso que implicaba el trabajo a largo plazo, estaban interesados en tan atractiva tecnología. Curiosamente, esta última reunión de la OMVIAC fue la que quizá contó con un mayor número de propuestas y alternativas de apoyo para la producción y distribución de los videos realizados por organizaciones indígenas independientes. Representantes del Instituto Latinoamericano de Comunicación Educativa (ILCE), de la Unidad de Televisión Educativa de la SEP, del Canal 22 del CONACULTA y de Radio Educación entre otros, abrieron posibilidades reales de financiamiento para realizaciones indígenas independientes.

Pero quizá lo más importante de la última reunión de la OMVIAC, fue que la discusión y reflexión conjunta entre los ahí presentes llegó a la conclusión de que las ya sabidas dificultades logísticas y financieras para trasladarse de un estado a otro, sumadas a la prioridad de responsabilidades comunitarias sobre la realización de un video o la participación en lejanas y esporádicas reuniones, tornaban prácticamente imposible la participación activa en una red de dimensiones nacionales. Resultaba por lo tanto sumamente difícil comprometerse a cumplir con tareas que teóricamente podían sonar bien pero que en la práctica eran poco funcionales, especialmente si la llegada de nuevos integrantes implicaba empezar de nuevo el mismo proceso y dinámicas ensayados desde 1995.

Ante estas conclusiones, en la tercera reunión de la OMVIAC en Tlacolula, celebrada en abril de 1998, se decidió establecer una especie de moratoria al ingreso de nuevos miembros y se propuso aligerar el rol y responsabilidades de la mesa directiva mediante una suerte de descentralización de responsabilidades que estimulara el funcionamiento de la red a partir de los tiempos y necesidades de cada uno de sus miembros. La iniciativa efectivamente aligeró la responsabilidad de los cinco miembros de la mesa directiva y de su principal asesor, pero en nada dinamizó el funcionamiento de la

OMVIAC. Sin la iniciativa central de su mesa directiva o del propio Monteforte, prácticamente nadie tomó la iniciativa para la reactivación de la red.

En este sentido, Guillermo Monteforte reconoce que quizá el proceso al interior de la organización se vició no solo porque la dinámica de trabajo era demasiado ambiciosa e idealista, sino también porque quienes se esforzaban por impulsar la OMVIAC no eran sus propios integrantes sino gente que como él, apoyaban "desde fuera" con donaciones económicas o en especie, esperando que así la red "cuajara" más pronto que tarde. Estos apoyos externos, según Monteforte, resultaron contraproducentes porque no eran necesarios; las necesidades y urgencias de los videoastas indígenas eran de otra índole y por lo tanto la realización de videos y sobre todo la participación activa en la red comenzó a ser tomada con poca seriedad porque ya eran otros los que se estaban encargando de eso.

Creo que parte del problema en la OMVIAC fue la atención desmedida que hicimos desde afuera. Eran como buscar dar remedios para una enfermedad que todavía no existía pero que sin saber nosotros mismos la estábamos creando (...) estábamos malacostumbrando a los miembros de la red, quienes cada vez hacían menos suyo el proyecto (...) llegó un momento en que yo era el que más ganas le echaba a la OMVIAC, como una especie de catalizador o motivador externo, cuando yo era el menos indicado (...) El colmo fue cuando en un par de ocasiones de plano me presentaron como el director de la OMVIAC porque nadie más daba la cara ni hacía las gestiones necesarias para buscar apoyos. Ahí me di cuenta que a lo mejor la iniciativa de una red de videoastas indígenas era algo muy bonito e ideal, pero que quizá aún no era el tiempo de llevarla a cabo. A lo mejor mi culpa fue haber tratado de acelerar un proceso que tenía que haberse dado por sí solo.⁵

De manera similar, para Juan José García la iniciativa de la OMVIAC no terminó de cuajar por ser demasiado ambiciosa o poco realista en el sentido que las condiciones y necesidades en las comunidades indígenas, quizá aun no son las idóneas para que algunos de sus miembros puedan dedicar el tiempo y el esfuerzo requerido para mantener viva a una organización de talla nacional. Para su aún presidente, el proceso mismo de fundación y desarrollo de la OMVIAC

⁵ Entrevista II con Guillermo Monteforte. Diciembre de 2002.

además de "pecar" de democrático, perdió de vista los propios ritmos comunitarios y confió en poder detonar procesos un poco a la fuerza y antes de tiempo.

Yo creo que el problema con la OMVIAC fue que desde el inicio se trataba de un proceso forzado que no siguió el camino que tenía que seguir (...) Se suponía que la mesa directiva debía responder a las necesidades de los integrantes y no al revés, pero como que la mayoría de miembros interpretaron esto como una bolita de seis locos que se encargarían de hacer todo, pero esto era contradictorio porque nosotros no podíamos asumir responsabilidades que no sabíamos si luego todos las iban a compartir (...) Entonces mejor optamos por ya no proponer nada hasta que ellos mismos escribieran. Desafortunadamente nadie lo hizo hasta que volvimos a vernos en 1998 en Tlacolula. Ahí nos dimos cuenta que la situación era muy complicada y que lo mejor era dejar la organización en *stand by* mientras cada quien resolvía sus broncas (...) Hasta la fecha no ha habido mucho contacto. En el fondo creo que el problema es que nunca nos pusimos a reflexionar sobre el sentido, la viabilidad y la dinámica que realmente debía tener la OMVIAC para que pudiera funcionar, porque no se trataba de forzar o acelerar la realización de videos para aprovechar oportunidades de financiamiento, sino de responder a las verdaderas necesidades de las comunidades.⁶

Para fines de 1998 la descentralización administrativa en el INI y la limitada visión del delegado estatal en torno, afectaron drásticamente el presupuesto del CVIO y con ello al principal soporte de la OMVIAC. Desde entonces el funcionamiento de la organización nacional de videoastas indígenas se redujo al mínimo, al grado de ser prácticamente inexistente en la actualidad. Con todo, la OMVIAC mantuvo su registro y en la opinión de Juan José García solo se encuentra en un en una especie de *impasse* del que aún puede reactivarse, pero el secreto de dicha reactivación radicaría en olvidarse del nivel nacional de la organización, de su perfil exclusivamente indígena, del objetivo de apropiarse de la infraestructura del CVIO o de las ambiciosas ideas de adquirir un satélite o hacer series para vender a las televisoras culturales del país y del extranjero. En lugar de ello -asegura García- se requieren acciones mas realistas como afianzar redes o grupos de trabajo más

⁶ Entrevista con Juan José García. Agosto de 2002.

reducidos y enfocados al uso del video para proyectos más concretos donde las comunidades realmente puedan verse reflejadas. Solo así podrá estimularse la organización de otros pequeños grupos de trabajo en otras regiones del país, a partir de los cuales podría entonces pensarse en una red más amplia de videoastas y comunicadores indígenas y no-indígenas, comprometidos con procesos de resistencia más efectivos y de mayor envergadura.⁷

5.2 EL PROYECTO DE MEDIOS EN CHIAPAS (PMCH)

Como ya se ha mencionado en el apartado 4.2, el levantamiento zapatista en Chiapas generó desde 1994 diversas muestras de solidaridad por parte de organizaciones indígenas y grupos activistas, nacionales e internacionales. Entre éstos últimos cabe destacar la *México Solidarity Network* (MSN) y el *Chicago Street Youth Project* (CHSYP)⁸, con quienes el CVIO iniciaría un proyecto tendiente a transferir la tecnología video a comunidades chiapanecas en resistencia.

La MSN es una coalición de 88 organizaciones estadounidenses alternativas que desde 1998 "se esfuerzan por el respeto a los derechos humanos y la justicia económica en ambos lados de la frontera EU-México"⁹. Fundada en Chicago por Tom Hansen, abogado, sacerdote y miembro de *Pastores por la Paz*¹⁰, la MSN presupone que la sociedad civil debe jugar un rol político activo y definitivo para la apertura de espacios democráticos y el desarrollo de la conciencia y la organización social fuera de contextos partidistas. El CHSYP por su parte, fue un proyecto más localizado en el área metropolitana de Chicago, que trabaja con jóvenes urbanos de minorías étnicas a través de su expresión con el video y otros medios de comunicación. Este proyecto fue instrumentado por Alexandra Halkin, videoasta estadounidense de origen ruso y compañera de Tom Hansen.

⁷ *Ibidem*

⁸ Las abreviaturas son mías, para fines prácticos de lectura.

⁹ www.mexicosolidarity.org. La síntesis y traducción son mías.

¹⁰ *Pastores por la Paz* es una organización clérigo-civil estadounidense, reconocida internacionalmente por su activismo en contra del bloqueo comercial y político de los EU. contra Cuba y por las caravanas humanitarias que lograron llegar a la isla y a la ex Yugoslavia durante la guerra de los Balcanes, no obstante los riesgos que ello implicó.

A finales de 1996, *Pastores* realizó una caravana de observadores de derechos humanos al estado de Chiapas, con el objeto adicional de donar algunos autobuses escolares entre las comunidades indígenas más marginadas. Durante aquella caravana, Alex Halkin tuvo la idea de realizar un documental sobre la situación prevaleciente en la zona de conflicto, pues muy poco o nada se informaba a través de los medios masivos. Desde sus primeros intentos de registro Halkin percibió el interés crítico de las comunidades en su labor y en su cámara. Cuando trató de explicarles lo que estaba haciendo se enfrentó al hecho de que su discurso técnico no encajaba en los parámetros culturales de las comunidades indígenas. Este encuentro intercultural sería el principal detonador del proyecto posterior.

Cuando Alex empezó a grabar, la gente se le arremolinaba preguntándole que hacía. Cuando trataba de explicarles nadie le hacía mucho caso porque además de que el lenguaje audiovisual es difícil de explicar, Alex no hablaba español y a veces ni la gente de las comunidades. Eso sí, todo mundo estaba muy curioso de la cámara y quería mirar por ella. Le preguntaban que para qué era eso, que cómo se usaba, que cuánto costaba, que cómo se conseguía permiso para usar una... y bueno, esa fue la motivación inicial a la que quiso corresponder, por eso pensó (Halkin) que quizá en lugar de hacer un documental sobre las comunidades, éstas eran las que debían hacerlo.¹¹

En aquella ocasión Halkin y Hansen platicaron con las autoridades de los *Aguascalientes* de Oventic y Morelia, respecto a estas ideas y la opción pareció clara: Un documental hecho desde fuera no captaría la realidad cotidiana disfrazada durante las visitas de observadores; mejor sería planear algún proyecto que permitiera a la propia gente de las comunidades grabar las hostilidades militares en el momento en que sucedieran.

Paralelamente, durante su visita a Chiapas Hansen y Halkin conocieron en Chiapas a José Manuel Pintado de Witt, excorresponsal internacional de guerra, experto en medios de comunicación y director por esos tiempos de televisión en el ILCE¹². La trayectoria profesional

¹¹ Entrevista con Francisco Vázquez. Junio de 2002.

¹² *Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa*, instancia multinacional de televisión responsable entre otras funciones, de la Red Satelital Edusat.

de José Manuel Pintado sabía del Archivo Etnográfico Audiovisual del INI y particularmente de la experiencia del PTMA y del CVIO, cuyo director fundador, Guillermo Monteforte, no solo era un viejo amigo sino como él mismo, asesor invitado del EZLN a las negociaciones de San Andrés Sacamchén. Pintado y Monteforte ya habían platicado sobre la necesidad de algún proyecto que dotara a las comunidades en resistencia de cámaras de video para poder denunciar los atropellos del ejercito; de tal manera que al conocer a Hansen y Halkin, Pintado les comentó sobre la singular experiencia de transferencia, capacitación y acompañamiento del CVIO, así como de otro proyecto de fotografía denominado "Casa de mil colores", el cual estaba dirigido a los migrantes indígenas establecidos en el DF. El coordinador de este proyecto era Fabio Meltis, fotógrafo capitalino y amigo común de Monteforte y de Pintado.

Hecho el contacto, durante la segunda mitad de 1997 Hansen, Halkin, Monteforte, García y Meltis establecieron una nutrida comunicación telefónica y por internet que permitió conocer mejor los proyectos que cada quien realizaba y las posibilidades que cada instancia podría aportar al proyecto en Chiapas. La compatibilidad de visiones facilitó el acuerdo para formar una asociación civil que se registraría en los EUA con el nombre de *Chiapas Media Project*, y mediante la cual las cinco instancias involucradas podrían sumar esfuerzos sin arriesgar sus obligaciones labores particulares, e implementar un proyecto de transferencia de medios en los *Aguascalientes* zapatistas, similar al desarrollado por el CVIO.

El *Proyecto de Medios en Chiapas* es una iniciativa colectiva que se fue gestando sobre la marcha... Yo creo que al principio ni Alex ni los demás, se imaginaban hasta donde podría llegar esta idea. Alex pensaba por ejemplo que solo se trataría de conseguir unas cuantas cámaras, donarlas a algunas personas en las comunidades y chan chan, ahí nos vemos. Pero cuando vio el interés y receptibilidad de la gente en Chiapas ante la idea, y se nutrió de las experiencias con el Centro de Video en Oaxaca, y de todos aquellos que nos fuimos sumando al colectivo; es que se dio cuenta, como todos, del gran potencial que el proyecto tendría.¹³

¹³ Entrevista con Francisco Vázquez. Junio de 2002.

Los objetivos del Proyecto de Medios en Chiapas (PMCH) serían fundamentalmente dos: Por un lado se buscaría transferir equipo de video y capacitación técnica para que individuos seleccionados por cada *Aguascalientes* zapatista, lograran apropiarse de la tecnología video en términos de lo que aquí hemos denominado *tecnociencia*. Por otro lado el PMCH tendría igualmente el objetivo de facilitar la interconexión y diálogo entre grupos socioculturales marginales de diferente origen (indígenas chiapanecos, oaxaqueños, migrantes del DF, mestizos mexicanos, jóvenes chicanos, afroamericanos y blancos de Chicago...) en una suerte de delegaciones interculturales vinculadas alrededor de la tecnología vídeo y de la solidaridad con el movimiento zapatista. Algo similar a la experiencia del CVIO, donde los talleres daban la oportunidad para que representantes de diferentes organizaciones indígenas dialogaran entre sí y con los mestizos y extranjeros que ocasionalmente trabajaban como voluntarios.

De acuerdo en estos objetivos y a fin de no duplicar esfuerzos, las responsabilidades se distribuyeron de la siguiente manera: Tom Hansen y Alex Halkin se encargarían de registrar el proyecto en la ciudad de Chicago, así como sondear y aprovechar los espacios e instancias de gestión abiertos por el *Chicago Youth Media Project* (CHYMP) y por *Pastores* en los EUA con el fin de recaudar cámaras, fondos y preparar la parte estadounidense de las caravanas que llegarían a Chiapas. En México mientras tanto, Monteforte, García y Meltis se abocarían a identificar videoastas y fotógrafos indígenas vinculados al CVIO y a *Casa de Mil Colores*, interesados en participar como capacitadores de los indígenas chiapanecos en los *Aguascalientes* zapatistas. De acuerdo a Monteforte, la idea de esta dinámica de trabajo sería

dejar que el proceso de transferencia y apropiación tecnológica se diera entre indígenas mexicanos, esperando que ellos manejaran sus propios códigos de comunicación y tratando de que los no-indígenas participáramos lo menos posible en las dinámicas de capacitación para enfocarnos más en la gestión de recursos, donaciones, logística y comunicación entre el exterior y la dirigencia de los diferentes *Aguascalientes* (...). El aporte del Centro de Video sería en el sentido de comunicar a los videoastas indígenas vinculados a él, sobre el proyecto en Chiapas y los

compas que quisieran acudir serían apoyados por el centro en cuanto a la organización y realización de talleres de capacitación y de lo mucho o poco que la infraestructura del centro pudiera aportar para editar los primeros trabajos de los compas.¹⁴

Así las cosas, en diciembre de 1997 todo estaba listo para llevar a cabo una primera delegación-taller del PMCH. Finalmente y por primera vez, Halkin, Hansen, Meltis y Monteforte tendrían la oportunidad de conocerse personalmente en el aeropuerto de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, donde iniciarían un trayecto de dos días hasta el *Aguascalientes* zapatista ubicado en el Ejido Morelia. Una vez aquí, se informó a las autoridades Tzeltales y Tojolabales de los planes, acordándose realizar una primera delegación-taller a mediados de febrero del siguiente año.

Por aquel entonces (fines de 1997) la ausencia de salidas para el conflicto entre el EZLN y el gobierno federal, luego de la "operación desgaste" instrumentada por el gobierno de Zedillo para no reconocer los Acuerdos de San Andrés, no solo había reventado el supuesto diálogo, sino que auspició la violencia paramilitar cuyo mas infame manifestación fue la masacre en el paraje de Acteal, municipio de Chenalhó, de "45 indígenas tzotziles (nueve hombres adultos y el resto mujeres y niños), asesinados despiadadamente, sin que los funcionarios del gobierno de Chiapas se tomaran la molestia de intervenir."¹⁵

El gobierno de Zedillo quiso componer las cosas destituyendo a principios de 1998 a Emilio Chuayffet y Julio Ruiz Ferro, por entonces Secretario de Gobernación y Gobernador de Chiapas respectivamente. Aún así, la preocupación nacional e internacional sobre la violación de los derechos humanos en Chiapas se agudizó, incrementando como nunca antes la presencia de observadores nacionales y extranjeros en el estado. Esta situación generó a su vez un clima de intolerancia y xenofobia por parte de las fuerzas más oscuras del gobierno zedillista, de Francisco Labastida y de Roberto Albores Guillén (el nuevo Secretario de Gobernación y el nuevo gobernador Chiapaneco respectivamente), quienes pretextando el artículo 33 de la Constitución Mexicana y apoyados por

¹⁴ *Ídem*

¹⁵ *Proceso. Edición especial. Enero de 1999.*

medios de comunicación alineados a la política zedillista¹⁶, declararon ilegal el trabajo de diversos activistas internacionales, acusándolos de actos de injerencia política en asuntos nacionales.

En este contexto, la primera delegación del PMCH (constituida por seis estadounidenses y cuatro mexicanos) llegó a Chiapas a mediados de febrero de 1998 con el objetivo de donar dos cámaras de video en el *Aguascalientes* del Ejido Morelia y dos en el de Oventic, así como de realizar talleres de capacitación básica dirigidos a los individuos seleccionados en cada uno de estos *Aguascalientes*.

Una vez en Ejido Morelia el PMCH fue presentado ante la asamblea local, misma que presenció formalmente la entrega de las dos cámaras. La capacitación básica para el manejo de las mismas, fue realizada durante los siguientes tres días por Alfonso Zanabria, joven estadounidense de origen mexicano e invitado por el CHYMP; Hermenegildo Flores, joven mixe formado en el CVIO, así como por el propio Guillermo Monteforte se encargaron de la capacitación ¹⁷. El resto de los integrantes de la delegación se mantuvieron en calidad de observadores y apoyo para diversas tareas como la preparación de comida, el arreglo del hospedaje y la construcción o reconstrucción de espacios comunes (letrinas, cocinas, comedores, salón de usos múltiples, etc.), con lo que se pretendería estimular el diálogo intercultural y el intercambio de experiencias.

Durante el penúltimo día en Ejido Morelia, Tom Hansen y Fabio Meltis determinaron adelantarse a Oventic para preparar la recepción de la delegación. En el camino a San Cristóbal de las Casas fueron interceptados por agentes de migración y elementos del ejército federal en el retén situado a la salida de Altamirano. Según confió el propio Meltis, una vez que a él lo dejaron libre a Hansen se lo llevaron para que "aclarara ciertos papeles", sin especificar a dónde. Dos días después, el resto de la delegación (que había permanecido en

¹⁶ Baste recordar el episodio protagonizado por Dolores de la Vega, esposa de conocido líder sindical priísta, quien representando a TV-Azteca empleó un helicóptero del gobierno chiapaneco para aterrizar sorpresivamente en el *Aguascalientes* de La Realidad y según ella, evidenciar la manipulación extranjera del movimiento zapatista, cuando lo sucedido era que ante el sorpresivo aterrizaje la gente había huido a la selva pensando que se trataba de militares, dejando solos a los campamentistas y observadores internacionales apostados en este *Aguascalientes* *La Jornada*, 12-20 de enero de 1998.

¹⁷ Originalmente se invitó a Juan José García a participar como capacitador en el PMCH, pero la transición en la dirección del CVIO se lo impidió hasta finales de 1998.

Ejido Morelia como medida de seguridad) se enteró que luego de haber sido trasladado a San Cristóbal de las Casas donde fue privado de su libertad y su derecho a comunicarse con la embajada de los EUA, Tom Hansen fue trasladado por avión a la Ciudad de México y de ahí deportado en un vuelo hacia Miami, acusado de violar el artículo 33 de la Constitución Mexicana. Las apelaciones que posteriormente se hicieron en contra de la sentencia fueron inútiles.¹⁸

Contario a lo que pudiera pensarse, la deportación de Tom Hansen, más que debilitar al PMCH generó mayor convicción en el ánimo de quienes participabamos de él. El plan original de presentarse y entregar las cámaras en la comunidad tzotzil de Oventic se llevó a cabo aunque la imperiosa necesidad de abogar ante la deportación de Hansen canceló el taller de capacitación en este segundo *Aguascalientes*. En virtud de los anterior se determinó realizar una segunda delegación lo más pronto posible a fin de afianzar la capacitación de los primeros compas zapatistas.

A finales de abril, una segunda delegación constituida por 18 integrantes (7 mexicanos y once estadounidenses) viajó nuevamente a Chiapas, permaneciendo en esta ocasión un par de días en San Cristóbal de las Casas para que Fabio Meltis averiguara los tiempos de trabajo y el cambio de guardias en el retén migratorio de Altamirano, a fin de evitar tragedias como la sucedida a Hansen. De hecho, la medida de permanecer unos días en San Cristóbal para abastecerse de víveres y asegurarse de los movimientos en los retenes migratorios antes de llegar a los *Aguascalientes*, fue adoptada como una medida insoslayable en el futuro del proyecto.

Durante esta segunda delegación se entregaron dos cámaras más en Oventic y dos en Morelia y se incorporaron nuevos "compas" a los talleres sobre el manejo de las cámaras. La capacitación en esta ocasión estuvo a cargo de Juan Nuñez, indígena chatino representante de la "Organización Indígena de Derechos Humanos de Oaxaca (OIDHO) y formado como videoasta en el CVIO, de Francisco Vaquez, joven nahua de Milpa Alta invitado por Fabio Meltis y por el mismo Monteforte. Por su parte los representantes del CHYMP y de "Casa de Mil Colores" se dedicaron a realizar junto a los habitantes del Ejido Morelia y de

¹⁸ La crónica del suceso puede revisarse en *La Jornada*. 18 al 20 de febrero de 1998.

Oventic, algunos de los murales que hasta la fecha perduran en estos lugares.

Para octubre de 1998 la resonancia del PMCH en los EU se incrementó enormemente gracias a las redes de la MSN y de *Pastores*, quienes dieron conocer el atropello legal contra Hansen y los primeros registros en video logrados por los compas chiapanecos. La demanda de participación por parte de la sociedad civil estadounidense aumentó y propició que el proyecto se ampliara y permitiera la inclusión de gente más allá del CHYMP, del CVIO o de Casa de Mil Colores. Esta determinación, si bien alteró el plan original del PMCH, se tomó pensando que así se lograría una suerte de difusión extensionista en los EU; además de que implicaría más recursos económicos y en especie para el proyecto.

El proyecto de Medios en Chiapas, existe gracias al apoyo de individuos concientes de Norteamérica (...) Nuestras delegaciones ofrecen a los participantes la oportunidad de experimentar la vida en las comunidades indígenas de Chiapas. Las delegaciones demuestran su solidaridad con las comunidades mediante la donación de videocámaras, baterías, video casetes (...) Una cámara de video cuesta aproximadamente 500 dólares pero cualquier donación es importante (...) El costo de participación en una delegación incluye transporte terrestre, hospedaje, y la mayoría de alimentos, pero excluye el vuelo de EUA a Chiapas (...) sus apoyos y donaciones también apoyan el programa de becas del PMCH para jóvenes de color y otras minorías en los EU, quienes juegan un importante rol en la instrucción técnica de sus contrapartes indígenas al tiempo que aprenden de estos para su formación como futuros líderes alternativos.¹⁹

Durante la tercera delegación del PMCH, realizada en octubre de 1998, se visitó por primera vez el *Aguascalientes* del Ejido Roberto Barrios, donde se entregaron cámaras de video y se realizó el respectivo taller introductorio, el cual, a diferencia de los talleres anteriores, estuvo antecedido por un ejercicio de reflexión encaminado a pensar los registros en cámara a partir de un plan de edición concebido de antemano. Dicho ejercicio estuvo encabezado por Monteforte, Halkin y Pintado de Witt, quien se había dado tiempo en el ILCE para participar

¹⁹ www.chiapasmediaproject.org La traducción es mía.

en esta delegación. La capacitación técnica sobre el manejo de las cámaras estuvo a cargo de Juan José García, quien finalmente se había afianzado en la dirección del CVIO y pudo darse un tiempo para atender la invitación del PMCH, así como de Paco Vázquez, de Milpa Alta, y de quien esto escribe al final de su servicio social en el CVIO. Al final del taller en Roberto Barrios, los ejercicios realizados por los compas capacitados fueron proyectados ante el pleno del *Aguascalientes*, junto a los ejercicios realizados por los compas de Oventic y Ejido Morelia. La aceptación de las proyecciones por el público fue notable.

En el mismo orden de ideas, la necesidad de empezar a editar los registros realizados desde febrero por los compas de Oventic y Ejido Morelia, propició que una isla de edición Hi-8 donada a través de la MSN, fuera entregada en el segundo de estos *Aguascalientes*. Tras un ejercicio de reflexión, revisión y análisis de imágenes encabezado por Halkin y Monteforte, siguió la capacitación técnica a manos de Juan José García, Hermenegildo Flores, su paisano de Tamazulapam Mixes, Carlos Efraín (formado también en el CVIO), y Tonatiuh Díaz, comunicólogo egresado de la UAM Xochimilco y colaborador de *Comunalidad A.C.* Resultado de este taller fue el primer video producido por el PMCH: "*Proyecto de Medios de Comunicación en Chiapas: La Familia Indígena*".

Al igual que en Roberto Barrios, el resto de la delegación, comprendida por diez estadounidenses que habían solicitado su participación apoyando económicamente el costo de la misma, se avocaron a reparar y pintar las cocinas y baños en ambos *Aguascalientes*. Al final del taller en Ejido Morelia, *La Familia Indígena* fue proyectado ante un auditorio repleto y embelezado ante su propia imagen en la "tele".

La evaluación posterior a esta tercera delegación del PMCH, arrojó como conclusiones que tanto la reflexión planeativa como la proyección de ejercicios finales ante el pleno de los *aguascalientes* habían tenido gran éxito y por tanto serían actividades obligadas en la dinámica de futuras delegaciones. No obstante, también se concluyó que el proyecto aún adolecía de ciertas dificultades logísticas que complicaban el desenvolvimiento de las delegaciones. Ello apuntó a la necesidad de instalar una representación física en San Cristóbal de las

Casas, a fin de facilitar el hospedaje, alimentación, transporte y legalización de futuras delegaciones, así como la comunicación con los diferentes *Aguascalientes* que se fueran a visitar.

El problema con esta decisión era que requeriría de personas con tiempo completo y habilidades comunicativas suficientes para dialogar y tender puentes entre la gente de las comunidades y los visitantes que fueran a llegar, especialmente los estadounidenses. Para la mayoría de comunicadores indígenas y mestizos vinculados al CVIO o a *Casa de Mil Colores*, esto resultaba imposible en la medida que sus responsabilidades locales, ya fueran comunitarias o laborales, les impedían vivir de tiempo completo en Chiapas.

Caso excepcional fue el de Francisco Vázquez, cuya organización *Vivero Comunitario Tepetlapuco*, de Milpa Alta, Distrito Federal, siempre facilitó su participación en el PMCH. Desde que Fabio Meltis lo invitara para la segunda delegación del PMCH como miembro de *Casa de Mil Colores*, las habilidades comunicativas de Vázquez, su conocimiento del inglés y su natural sentido de colaboración se habían ganado el aprecio de todos, particularmente de Halkin quien ya lo consideraba su principal asistente y traductor. En febrero de 1999, el *Centro de Medios de San Cristóbal* (CMSC) se instaló como centro de enlace y coordinación logística local del PMCH, bajo la responsabilidad -sueldo de por medio- de Francisco "Paco" Vázquez.

En septiembre de 1999, poco antes de que la cuarta delegación del PMCH se realizara, la promoción en los EU de *Familia Indígena* y de un segundo video editado en Ejido Morelia: *Chiapas 1998, la mala cosecha*²⁰, permitieron que el CMSC fuera dotado de la infraestructura tecnológica necesaria para apoyar la edición de los registros realizado por la gente en los *Aguascalientes*. Dada la inexperiencia de Paco Vázquez en cuestiones de edición digital de video, Hermenegildo Flores y su paisano mixe Carlos Efraín (ambos formados en el CVIO) fueron contratados para encargarse de la operación técnica del CMSC. A ellos se sumó como asistente Ana Solórzano, videoasta empírica del DF quien se había vinculado por cuenta propia al PMCH, como voluntaria durante la tercera delegación de 1998.

²⁰ Narra la pérdida de la milpa debido al hostigamiento militar sufrido por los campesinos.

La contratación del personal y el equipamiento técnico del *Centro de Medios en San Cristóbal* agilizó sin duda la comunicación y la coordinación logística entre Chicago y los *aguascalientes* zapatistas, además de que permitiría dar seguimiento y asesorías más constantes y cercanas a los compas de los *aguascalientes*. Sin embargo, la instalación del CMSC tornó cada vez menos necesario el apoyo de los voluntarios de Oaxaca, así como de la infraestructura del CVIO para futuras acciones del PMCH.

Durante 1998 y 1999 muchas personas se acercaron para colaborar con el proyecto, pero la mayoría participaron de manera muy puntual y temporal, es decir, solo apoyaban en una visita y ya (...). La dinámica del proyecto se fue dando a sí misma al irse ajustando a los recursos humanos y financieros con los que podía contarse permanentemente, no con los temporales. Nos ajustamos a trabajar con los que podíamos estar de tiempo completo, no tanto con los ocasionales aunque eso nos convenía de cualquier forma... por ejemplo, la gente de Oaxaca, que fueron los más importantes en las primeras delegaciones por su experiencia en el CVIO, solo podían venir una semana mientras que otros que estábamos desempleados cupimos mejor en la dinámica que requería un proyecto como éste y bueno, decidimos participar más a largo plazo. Juan José o el mismo Guillermo tuvieron que ir reduciendo su papel en el proyecto debido a los múltiples compromisos adquiridos con el CVIO y con las organizaciones de Oaxaca.²¹

Si a lo anterior sumamos que la descentralización administrativa implementada por el INI a principios de 1999 afectó directamente al presupuesto y a la autonomía operativa del CVIO, se comprenderá por qué a partir de entonces la participación de voluntarios vinculados al CVIO o a *Casa de Mil Colores* se redujo al mínimo.

Durante la cuarta y quinta delegaciones del PMCH se visitaron los *aguascalientes* de La Realidad y de La Garrucha, donde se entregaron cámaras de video y una isla de edición. En la cuarta delegación, realizada por primera vez al *Aguascalientes* de La Realidad en agosto de 1999, Sergio Julián Caballero, para entonces especializado en cuestiones de edición digital y Juan José García, quien abrió un espacio dentro del CVIO, acudieron como voluntarios para apoyar a

²¹ Entrevista con Francisco Vázquez. Junio de 2002.

Hermenegildo Flores y a Carlos Efrain -ya contratados con sueldo- en las labores de capacitación. Durante la quinta delegación, realizada en noviembre del mismo año, Guillermo Monteforte participó en su última delegación secundado por Severino Hipólito, joven camarógrafo zapoteco de Santa Ana del Valle, por Tonatiuh Diaz y Bruno Varela, estos últimos, colegas de la UAM-Xochimilco.

A lo largo del año 2000 la gestión realizada en los Estados Unidos permitió que el nuevo Centro de Medios Independientes en San Cristóbal de las Casas completara la edición de tres nuevos videos: "Año nuevo 1999, Ejido Morelia"; "Municipalidades Autónomas de los Altos de Chiapas" (compilación de dos videos) y "Colectivo Caña de Azúcar". Con la presentación de estas realizaciones quedó confirmado el deslinde natural al que el proceso había llegado.

Yo creo que a nadie le queda duda que nosotros en el centro de video apoyamos al proyecto de medios en Chiapas hasta donde fuimos teniendo posibilidades (...) el proyecto de Chiapas fue gestionando por sí mismo los recursos e infraestructura necesarios para la gestión, la capacitación técnica y la difusión del proyecto directamente entre Chiapas y los Estados Unidos (...) Entonces llegó un punto en que nuestra presencia física ya no era necesaria y bueno, eso está bien porque finalmente el centro buscaba acompañar procesos, no conducirlos ni ser parte de ellos.²²

Complementando la opinión, Monteforte observa incluso que la distancia resultaba prudente y sana para todos.

Una vez que el Centro de San Cristóbal se equipó y comenzó a funcionar más de cerca de los compas, yo me di cuenta que ahí el trabajo ya estaba cubierto y que ahora el principal trabajo volvía a Oaxaca, donde el reto sería fortalecer *Ojo de Agua* ante la crisis del centro de video (...) de cualquier manera la Mexican Solidarity Network me sigue enviando información sobre el proyecto y bueno, Alex (Halkin), Tom (Hansen) Jose Manuel (Pintado) y yo, seguimos en contacto permanente.²³

El proyecto continuó y a finales del 2000, luego de dos delegaciones más a Chiapas, Halkin y Vázquez se percataron de que "el proyecto

²² Entrevista con Juan José García. Octubre de 2002.

²³ Entrevista II con Guillermo Monteforte. Diciembre de 2002.

contaba con bastantes horas de registro en cámara pero solamente se habían producido tres videos en dos años, los cuales, no obstante el valor de su contenido, resultaban repetitivos y denostaban carencias técnicas, particularmente en la edición”²⁴. Sumado a lo anterior, el hecho de que más del 80 por ciento de las personas que hasta entonces habían atendido los talleres y actividades del PMCH hubieran abandonado el proyecto; determinaron que la fase de donación de equipo y capacitación básica de nuevos integrantes tenía que acabar, para enfocarse al acompañamiento de los cuadros que hasta entonces hubieran perdurado con interés, compromiso y regularidad.

Yo creo que muchos de los compas que capacitamos se agüitaron porque creían que esto del video iba a ser fácil y los iba a ayudar a conseguir otro tipo de apoyos. Pero cuando se dieron cuenta que se trataba de un asunto difícil de aprender, que requería de tiempo, dedicación y responsabilidades que no daban beneficios a corto plazo, pues se salieron del proyecto (...) nomás se quedaron los que de verdad les gustó el video y los que se dieron cuenta de su importancia para protegerse de futuras acciones del ejército.²⁵

Empero, la determinación de dar por concluída la fase de donación de cámaras y capacitaciones básicas trajo como consecuencia que algunas autoridades de los municipios rebeldes señalaran a Vázquez y a Halkin la incongruencia de seguir llevando muchos extranjeros a las comunidades zapatistas; algo que además de riesgoso, comenzaba a resultar incómodo para todos. El problema sin embargo era que precisamente las delegaciones de gringos representaban la principal fuente de financiamiento para el proyecto.

Uno de los objetivos iniciales del proyecto era el intercambio de experiencias entre gente que de verdad representara distintos gremios y sectores sociales de México y Estados Unidos. Pero de pronto como que ese intercambio ya no se daba tanto y por el contrario, resultaba un peso para lo más importante del proyecto (...) Las condiciones de vida en Chiapas son completamente diferentes a las de EU y a veces los gringos se enfermaban de diarrea y no podían ayudar en nada, o se aburrían porque no tenían nada que hacer.

²⁴ Entrevista con Francisco Vázquez. Junio de 2002.

²⁵ Entrevista con Hermenegildo Flores. Octubre de 2002.

Otras veces los compas no podían quedarse a convivir con ellos por tener otras responsabilidades tradicionales mas importantes. Entonces yo pensaba "a que venimos, a traer gente para que conozcan o a dar talleres, porque atender las dos cosas estaba complicado (...) cuando en realidad lo que queríamos era llegar discretamente y hablar con los compas en corto, dar los talleres y vámonos, hasta la siguiente visita (...) Pero finalmente era una especie de mal necesario porque de aquí se mantenía el proyecto."²⁶

De esta manera, desde finales de 2001 las delegaciones realizadas por el PMCH no llevan mas de dos estadounidenses -si no es que ninguno- ni se repartieron más cámaras, la prioridad fue ahora dar seguimiento a los procesos de siete videos más, realizados entre los compas de los *aguascalientes* zapatistas y los empleados del Centro de Medios en San Cristóbal.

Paralelamente, a fin de compensar la pérdida de apoyos recabados mediante las delegaciones, a partir del 2001 la venta y difusión de los videos producidos por el PMCH se convirtió en la principal fuente de gestión y financiamiento del proyecto. Originalmente, esta nueva estrategia de gestión pretendió incluir el testimonio vivo de los realizadores indígenas en muestras y otros eventos internacionales, como en su momento lo habría hecho el CVIO. Sin embargo, el riesgo que ello implicaba para la seguridad de los realizadores zapatistas y para el mismo movimiento rebelde, sumado a las propias responsabilidades familiares y comunitarias, impidió que los videoastas chiapanecos pudieran participar de las extensas muestras itinerantes, que Alex y Paco comenzaron a realizar en EU, México y Europa a partir del año 2000.

En un recuento final, entre la primera delegación realizada en febrero de 1998 -cuando expulsan a Tom Hansen- y marzo del 2003, el PMCH ha realizado más de 10 talleres de capacitación entre los cinco *Aguascalientes* zapatistas (los más en Ejido Morelia, La Garrucha y Oventic), a los cuales asistieron más de 180 personas de aproximadamente 47 comunidades indígenas (tojolabales, choles, tzotziles y tzeltales) aunque solo un 10 por ciento de estas personas se hayan mantenido comprometidas con el proyecto. Asimismo, el PMCH ha

²⁶ Entrevista II con Guillermo Monteforte. Diciembre de 2002.

hecho entrega de 54 cámaras de video (el 70 por ciento descompuestas actualmente), tres islas de edición (una para Ejido Morelia, otra para Oventic y otra para La Realidad), seis computadoras y un sinnúmero de consumibles (videocintas, baterías, cargadores, cables, micrófonos, disketes, etc.). Además, el *Centro de Medios de San Cristóbal* incluye un sistema de edición no lineal (digital), un sistema análogo para S-VHS, una biblioteca sobre medios y NTIC y una videoteca. Estas dos últimas, para consulta externa.²⁷

Hasta principios del 2003, cuando se terminan *Hablamos contra la Injusticia* (34 min.) y *Xulum'Chon: Tejedoras de los Altos en Resistencia* (15:23 min.), el PMCH ha producido un total de 17 videos con duraciones entre 6 y 18 minutos, los cuales a su vez han sido presentados en 28 diferentes festivales internacionales de cine y video, así como en diversas instituciones de enseñanza superior y transmisiones televisivas de los EU, México y Europa.

Pero quizá más importante que la cantidad de videos y muestras realizados, sea que a diferencia de los cientos de videos que se han hecho "sobre" los indígenas zapatistas, la mayoría de videos realizados por el PMCH abordan temáticas directamente relacionadas con la realidad de sus realizadores, quienes "antes de considerarse indígenas se consideran campesinos zapatistas" y por lo tanto perciben el video como una herramienta que más y más forma parte del proceso de autonomía entre las comunidades chiapanecas.²⁸

Tras cinco años desde que se realizó el primer taller de capacitación en Ejido Morelia, las experiencias y diálogos en el PMCH han encaminado el proyecto hacia una nueva fase de transferencia final de la infraestructura y la administrativa del *Centro de Medios en San Cristóbal* y del PMCH en general. Proceso en el que a juicio de Vázquez, la consolidación de una estrategia de viabilidad económica será determinante. En todo caso -asegura el coordinador del PMCH en San Cristóbal- lo más importante es que los cuadros de videoastas que se han ido formando en estos años y que recibirán en un momento dado el CMSC, se integren completamente a los esfuerzos de sus comunidades por alcanzar la autonomía.

²⁷ www.chiapasmediaproject.org

²⁸ Entrevista con Francisco Vázquez. Junio de 2002.

los compas que lograron afianzarse en cada *Aguascalientes*, superaron sus propios problemas de subsistencia y la dificultad de entendimiento con los *caxtlanes* (gente de fuera), para irse convirtiendo en una red alternativa de comunicadores indígenas zapatistas que teniendo como base Rancho Moisés, están acreditados por los municipios rebeldes para todo lo que se refiera a prensa y comunicación, tanto al interior de las comunidades como hacia el exterior (...) De esta manera los cuadros formados por el proyecto de medios están empezando a formar parte integral de la estructura y funcionamiento autónomo de sus municipios -que es lo que originalmente se buscaba- y son a quienes esperamos transferir en algún momento la infraestructura y administración del Centro en San Cristóbal.²⁹

Finalmente es menester señalar que a pesar de la titánica labor de difusión y gestión internacional encabezada por Halkin y Vázquez (particularmente en los EU), el PMCH también ha generado críticas en el sentido de que pareciera estar atendiendo más una necesidad de consumo mediático entre sectores alternativos de los EU, que a la necesidad de generar estrategias alternas de resistencia indígena.

El mismo Vázquez acepta por ejemplo, que no obstante la amistad construida durante años entre la gente del equipo "externo" del PMCH (asentada en San Cristóbal y en Chicago) y la gente "interna" de los *Aguascalientes*; las autoridades de los municipios autónomos habían comenzado a perder la confianza en el proyecto a fines del 2001 debido a que la administración e infraestructura del proyecto seguía en manos de los *cacaxtles* (no-indígenas) y no de las comunidades como se suponía que sería el objetivo final del proyecto.

La desconfianza se debió un poco a nuestra ignorancia pero también a la dificultad para explicar a toda una asamblea que la mera transferencia de infraestructura no es lo importante, sino la consolidación de cuadros de trabajo comprometidos para sostener el proyecto a futuro (...) El mismo nombre de "proyecto" llegó a dar pie a problemas porque en algunas asambleas, algunos compas lo relacionaban con el típico proyecto gubernamental en el que hay partidas de dinero para repartir y entonces nos cuestionaban a media asamblea que dónde estaba ese dinero... Y explicar ante decenas de personas que a veces no hablaban bien español o no conocían más allá de

²⁹ Entrevista con Francisco Vázquez. Junio, 2002

Ocosingo, cómo funciona la gestión de una organización civil internacional; resultaba verdaderamente complicado. Lo bueno es que finalmente pudimos dialogar y ponernos de acuerdo con las autoridades (...) con el tiempo la gente ha ido enterándose poco a poco, que el mundo es mucho mas grande de lo que creían; que no es lo mismo un güero del DF, que uno de Estados Unidos o de Noruega, ni un *caxtlán* de Oaxaca que uno de Chicago³⁰

Para Juan José García por otra parte, independientemente de que estas críticas sean válidas, en todo caso reflejan que en México hay muy poca gente comprometida y responsabilizada de acompañar técnicamente, gestionar recursos y difundir a largo plazo los esfuerzos de apropiación tecnológica que los indígenas mexicanos están tratando de afianzar como herramienta de expresión cultural y denuncia política.

A mí me han llegado muchos comentarios respecto a este cuestionamiento del para qué o para quién son las producciones del proyecto de medios en Chiapas. Están respondiendo a las necesidades de comunicación y difusión de las comunidades o están respondiendo a la necesidad del sueño zapatista entre los gringos? (...) De entrada habría que ver que piensan los compas, pero creo que en todo caso sería más importante la autocrítica, porque finalmente sin difusión los videos no sirven de mucho y entonces la pregunta sería: quién es responsable de que los videos de los indígenas zapatistas se estén moviendo mas en los EU y no en México? Alex le esta echando ganas allá porque de ahí sale el dinero para el proyecto y porque finalmente ella es de allá y conoce los espacios para hacerlo. Pero en México? Esa no es su responsabilidad sino la nuestra, y aquí es donde hay que enfocar la crítica y sobre todo las propuestas.³¹

A partir de estas reflexiones, durante el 2002 el trabajo del PMCH se ha enfocado al perfeccionamiento de los cuadros "internos" del proyecto, tanto en materia de post-producción digital como de administración fiscal, con miras a iniciar gradualmente la transferencia total del *Centro de Medios en San Cristóbal* y del proyecto mismo, lo cual esperan concretar en el 2004.

Durante este año el proyecto seguirá dando asesorías y quiza vaya a hacer un par de talleres introductorios más

³⁰ Entrevista con Francisco Vázquez. Junio de 2002.

³¹ Entrevista II con Guillermo Monteforte. Diciembre 2002.

para renovar los cuadros en Morelia y en La Garrucha porque el tiempo ha pasado y algunos de nuestros cuates no pueden seguir porque ya tienen familia, o hay nuevos municipios autónomos que se quieren integrar al proyecto(...) Pero finalmente nuestros objetivos de trabajo ya no están priorizando ni la capacitación, ni la producción de nuevos videos, sino la distribución de los videos y la discusión con los *aguascalientes* acerca de las complicaciones que implica la administración del proyecto.³²

5.3 LA COBERTURA DE LAS MARCHAS ZAPATISTAS

El hecho de que el Centro de Video se haya inaugurado en 1994, poco después del levantamiento del EZLN, y de que su director fundador haya sido un activista comprometido más con las organizaciones y comunidades indígenas que con la institución; determinó que el CVIO haya adquirido "cierto perfil de referencia para casi todo aquello que tuviera que ver con el movimiento indígena nacional"³³.

Una de las principales demandas al CVIO en este sentido, fue la necesidad de información sobre lo que sucedía con el movimiento nacional. Así, sumada a las labores oficiales de capacitación, asesoría y acompañamiento técnico, el CVIO impulsó labores de difusión dirigida a las comunidades oaxaqueñas, acerca de los avances y convocatorias del movimiento nacional indígena.

Lo poquito que el centro de video realizó en este sentido, además de apoyar y acompañar los procesos de apropiación del video para fines locales, fue llevar a las comunidades videos realizados por el Canal 6 de Julio sobre los comunicados zapatistas, o los videos realizados por el mismo Proyecto de Medios en Chiapas o reportajes aislados como el de Ricardo Rocha sobre Acteal, por ejemplo. Esto fue muy apreciado en comunidades que nunca habían tenido acceso a este tipo de información nacional.³⁴

De manera similar y como parte de las funciones oficiales de información, acompañamiento y asesoría para proyectos indígenas de video, el CVIO también apoyó la cobertura de las tres

³² Entrevista con Francisco Vázquez. Junio de 2002.

³³ Entrevista I con Guillermo Monteforte. Mayo de 2002.

³⁴ Entrevista con Juan José García. Agosto de 2002.

consultas nacionales zapatistas, así como la cobertura de las dos marchas zapatistas que atravesaron el estado de Oaxaca en 1997 la primera y en 2001 la segunda. Estas últimas resultan de especial interés en virtud de que representaron iniciativas interculturales de trabajo en red, en las que confluyeron tanto las experiencias de trabajo realizadas por el CVIO como por el PMCH.

5.3.1 La Marcha de los 1111

La primera de estas marchas se realizó en septiembre de 1997, cuando el gobierno federal se negaba a reconocer los Acuerdos de San Andrés, a desmilitarizar Chiapas y apostaba al desgaste del movimiento rebelde. Ante ello, el EZLN convocó a toda la sociedad civil mexicana para realizar lo que denominó la *Marcha por el Reconocimiento de los Derechos Indígenas*, la cual estaría encabezada por mil ciento once delegados del EZLN. La convocatoria fue respaldada de inmediato por el Congreso Nacional Indígena, quien propuso que al finalizar la marcha los delegados zapatistas aceptaran participar en la *Segunda Asamblea General del CNI* planeada a realizarse en Cuicuilco, DF. Con esto no solo se demostraría que el movimiento nacional indígena estaba más activo que nunca, sino que demostraría a "quienes creían desgastado el apoyo de la sociedad civil al EZLN, por ser aquella de un carácter errático y no-institucional, estaban en un error mayúsculo." ³⁵

El anuncio de que la *Marcha de los 1111* planeaba atravesar el estado de Oaxaca en su ruta al DF, tuvo una rápida acogida entre varias organizaciones indígenas y civiles del estado ³⁶, las cuales buscaron formar una especie de red solidaria y horizontal que se encargaría de facilitar el tránsito y acomodamiento de la caravana zapatista en las ciudades de Juchitán y Oaxaca.

Cuando hubo el llamamiento zapatista para la marcha de los 1111, varias organizaciones indígenas, de derechos

³⁵ *Proceso*. Edición especial. Diciembre de 1999.

³⁶ Destacan entre éstas la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI); la Coalición Obrera, Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI); la Organización Indígena por la Defensa de los Derechos Humanos (OIDDHO); Servicios del Pueblo Mixe (SER); la Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez de Oaxaca (UNOSJO); Opciones de Oaxaca, A.C.; Centéotl, S.C.; el Centro Cultural Driki; el Centro de Apoyo al Movimiento Popular de Oaxaca (CAMPO, A.C.), la Liga Mexicana por la Defensa de los Derechos Humanos (LIMEDDH) y el propio CVIO, entre otras.

humanos, ong's, organizaciones de mujeres y hasta de migrantes se empezaron a reunir para ver como le íbamos a hacer. Algunas de estas ya se conocían y venían trabajando juntas (...) no había una organización que dirigiera a las demás, más bien se trataba de exponer lo que hacia falta de acuerdo al llamamiento y de ahí cada cual proponía encargarse de tareas específicas como la seguridad, el hospedaje, la alimentación, el trato con la prensa y los medios, etc.³⁷

Durante agosto de 1997, esta red de organizaciones oaxaqueñas conformó la *Comisión Oaxaqueña por los Derechos Indígenas*, la cual definiría las tareas de gestión política, logística, vial, de seguridad y de comunicación, requeridas para el tránsito y estancia de los delegados zapatistas en el estado.

La dinámica de organización y distribución del trabajo consistió en la designación de comités responsabilizados para tareas específicas. En lo que concierne a medios y prensa, la *Comisión* aprobó un comité conformado por *Comunalidad, A.C.*, el *Centro de Apoyo al Movimiento Popular en Oaxaca (CAMPO)*, la *Liga Mexicana por la Defensa de los Derechos Humanos (LIMEDDH)*, el semanario "La Hora de Oaxaca", la *OMVIAC* y el *CVIO*. Este *Comité de Medios* de la *Comisión Oaxaqueña*, tendría como principal misión la elaboración de una campaña de difusión en la ciudad y entre el mayor número de comunidades indígenas, así como la cobertura en video y fotografía de toda la marcha. La cobertura se haría pensando en la edición posterior de un video y de una muestra fotográfica que reseñando la marcha serían difundidos entre las comunidades indígenas más alejadas del estado, que no hubieran podido llegar a la ciudad de Oaxaca o a Juchitán.

Ante la premura del tiempo, el comité de medios determinó realizar un cartel alusivo y tres cápsulas radiofónicas (medios más rápidos y ágiles que el video), para difundir en la ciudad y entre el mayor número de comunidades indígenas, las razones y objetivos de la marcha zapatista, exhortando en los mismos a informarse y participar activa. El diseño y grabación de las cápsulas corrió a cargo de Juan José García, a nombre de la *OMVIAC* y Clara Morales, ésta última, colaboradora tuxtepecana de *CAMPO*. El diseño, elaboración digital e impresión de 750 carteles alusivos a la marcha, corrió a cargo de

³⁷ Entrevista con Aline Castellanos. Diciembre de 2002.

Gonzalo Aquino, zapoteco nacido en la ciudad de Oaxaca, y colaborador de CAMPO, así como de quien esto escribe, cuando era prestador de servicio social en el CVIO. Una vez terminadas las cápsulas e impresos los carteles, se distribuyeron entre las organizaciones involucradas en la red solidaria para que éstas a su vez, las distribuyeran entre sus bases de apoyo y por toda la ciudad capital.

En lo que toca a la cobertura mediática de la marcha, las diligencias con la prensa estuvieron a cargo de la LIMEDDH y miembros del semanario "La Hora de Oaxaca", quienes se encargaron de diseñar y controlar las acreditaciones así como la emisión de comunicados de prensa. El CVIO, la OMVIAC y *Comunalidad*, A.C. se encargarían por otra parte de hacer el registro audiovisual y fotográfico de toda la marcha.

Francisco Luna, videoasta zapoteco de Ixtlán formado en el CVIO y miembro de *Comunalidad*, A.C. se encargaría del registro en video, mientras quien esto escribe fue encargado, como prestador de servicio social del CVIO, para el registro fotográfico. El 5 de septiembre los dos enviados se acreditaron como representantes del *Comunalidad* y del CVIO-UNAM en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Al día siguiente trasladarse a un paraje cercano a la comunidad de Oventic, donde un contingente aproximado de tres mil tzeltales y tzotziles se habían reunido para acompañar a sus delegados en una caminata hasta San Cristóbal. Aquí, los delegados de Oventic se reunirían con el resto de los 1111 zapatistas provenientes de los otros cuatro *Aguascalientes*, para recibir en conjunto y de mandos del EZLN, una bandera de México y una del grupo insurgente con la orden de llevarlas hasta el mismo corazón de México, D.F., como acto de exigencia por el respeto y reconocimiento de los acuerdos de San Andrés.

El 7 de septiembre de 1997 una caravana de casi dos mil personas entre las que se hallaba una veintena de comunicadores con la obligación de moverse en avanzada para poder cubrir la marcha por delante, partió por la mañana de la coleta ciudad rumbo al istmo de Tehuantepec. Arribando con el atardecer a Juchitán de Zaragoza, los 1111 delegados zapatistas realizaron un mitin en la plaza central, frente a las nutridas bases de organizaciones istmeñas como la

UCIZONI, la COCEI, la UCIRI³⁸ y el PRD local. Tras el acto la comandancia fue hospedada en la casa de la cultura por el primer municipio COCEI-perredista del país. Para los enviados del CVIO-*Comunalidad*, el hospedaje, la acreditación y la cobertura del mitin en primer plano se facilitó gracias al contacto establecido previamente en Oaxaca con Lenin De Gyves, joven comunicador juchiteco y miembro de la COCEI.

El nueve de septiembre representantes de las diversas organizaciones istmeñas se sumaron a una creciente caravana que partió rumbo a la ciudad de Oaxaca. La ponchadura de llanta de un autobús en que viajaban delegados zapatistas, retrasó la llegada a la capital oaxaqueña, donde una pertinaz llovizna dificultaría el control del tráfico vehicular, el descenso y marcha de la delegación zapatista, así como la cobertura de los medios. Con todo, los delegados zapatistas caminaron al monumento a Emiliano Zapata seguidos por los representantes de organizaciones indígenas y civiles de Chiapas, Oaxaca y Veracruz que se habían sumado a la caravana, y de ahí a la céntrica Plaza de la Danza, facilitada por el gobierno municipal panista tras la gestión de la Comisión Oaxaqueña³⁹. Al finalizar el acto político en la Plaza de la Danza, los mil ciento once delegados zapatistas fueron alojados en la Casa de la Iglesia Oaxaqueña de los Pobres y el Centro Episcopal, espacios gestionados por el comité de hospedaje y alimentación. Esa misma noche, todos los miembros del CVIO se reunieron para conocer algunos pormenores de la travesía, revisar tanto los registros de Francisco Luna como los de un par de conocidos del CVIO que grabaron por su cuenta. Tonatiuh Díaz, miembro de *Comunalidad*, fue designado para calificar las imágenes y comenzar los primeros cortes de edición. Los rollos fotográficos se quedaron bajo el resguardo del CVIO hasta que concluyera la marcha.

El día 10 por la mañana, un convoy de al menos 100 vehículos entre autobuses, redilas, camionetas y autos, a los que sumarían otros vehículos de organizaciones y comunidades oaxaqueñas, partieron de la

³⁸ UCIZONI: Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo; COCEI: Confederación Obrera, Campesina y Estudiantil del Istmo; UCIRI: Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo

³⁹ Esta gestión fue responsabilidad del Comité de concertación política de la Comisión Oaxaqueña, aprovechando el hecho de que por primera vez el municipio de Oaxaca era controlado por un presidente no-priísta.

ciudad capital rumbo a Acatlán Puebla donde los delegados se detuvieron unos minutos para saludar a la gente de esta población mixteca y continuar hasta Tepoztlán, Morelos, donde recibirían los bastones de mando y pernoctarían por última vez antes de entrar al Distrito Federal. El día siguiente la kilométrica caravana, que para entonces contaba con mas de 200 vehículos, entró por Milpa Alta y hasta Xochimilco, donde múltiples organizaciones indígenas, campesinas, urbanas y civiles del centro de México, realizaron un acto de bienvenida y hospedaron a los delegados y representantes indígenas de la marcha. La mañana del 12 de septiembre de 1997, la marcha motorizada se trasladó al pie del Chapultepec, donde los contingentes indígenas y civiles provenientes del occidente y norte de México ya esperaban a los delegados del sur. Desde ahí y a pie, los delegados del EZLN, del CNI e indígenas de todo el país, junto a miles de representantes de la sociedad civil nacional e internacional, tomaron el zócalo capitalino para exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y la desmilitarización de Chiapas.

A partir de esa noche, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, al pie de la pirámide de Cuicuilco, se convirtió en alojamiento de la delegación zapatista y de los líderes indígenas del CNI que en conjunto encabezaron a partir del día 13 y hasta el 17 de septiembre, la Segunda Asamblea General del Congreso Nacional Indígena⁴⁰. Una vez terminada la asamblea, Francisco Luna y quien escribe regresamos a la ciudad de Oaxaca, donde se procedió a la edición final de todos los registros en video llegados al CVIO⁴¹ y al revelado e impresión de fotografías.

La edición final de los registros en video estuvo a cargo de Tonatiuh Díaz, miembro de *Comunalidad*, A.C. quien contó con el apoyo técnico del CVIO. El revelado e impresión de las fotografías estuvo a cargo de quien escribe, apoyado por el Centro Fotográfico Manuel Álvarez Bravo, cuyo consejo directivo preside el pintor juchiteco Francisco Toledo. Resultado de estos trabajos fueron la edición del

⁴⁰ Para mayor información sobre ésta y otras actividades del Congreso Nacional Indígena pude consultarse la revista *Ce-Acatl*, órgano informativo del CNI, en www.ceacatl.laneta.org.mx

⁴¹ Aparte de los registros de Francisco Luna, fueron entregadas al CVIO grabaciones realizadas independientemente por Antonio Díaz de León, del CNI, Héctor Lorenzo de la OMVIAC y Alicia Estrada, de la UNAM entre otros.

video *Sobre la Marcha*, un documental de 45 minutos que junto a una selección de imágenes fotográficas fueron difundidos en diferentes comunidades indígenas: a nivel estatal por la *Comisión Oaxaqueña* y a nivel nacional por *Ce-Acatl*, órgano informativo del Congreso Nacional Indígena. El CVIO en su momento, y ahora también *Ojo de Agua*, han facilitado el documental a quien lo solicite.

5.3.2 La Marcha del Color de la Tierra

Tras la masacre de Acteal a fines de 1997, el rompimiento del diálogo entre el EZLN y el gobierno federal mexicano fue definitivo y más tenso que nunca. Desde entonces el CCRI-EZLN⁴² se replegó en una estrategia de resistencia silenciosa y paciente que dijo más que palabras...

Dos años y medio después, la derrota del pri-gobierno en las elecciones presidenciales y del D.F. parecieron abrir una nueva coyuntura en el panorama político nacional y un relativo ambiente de optimismo social. Probablemente estas fueron algunas de las condiciones que la comandancia zapatista tomó en cuenta para salir de su repliegue y proponer una vez más a los pueblos indios de México y a la sociedad civil nacional e internacional, la realización de una gran demostración civil a favor de los derechos indígenas.

La que fue dada en llamarse *Marcha del Color de la Tierra*, estaría encabezada esta vez por el mismo CCRI-EZLN y partiría de las montañas del sureste mexicano para luego de recorrer 12 estados de la República y dialogar con la sociedad civil, llegar al Congreso de la Unión en el DF y exigir el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas mexicanos.

A pesar de que habían pasado muchos meses sin pronunciamiento alguno del EZLN, como en los llamados anteriores el CNI se adhirió de inmediato a la propuesta zapatista, junto al resto de la sociedad civil nacional e internacional. Oaxaca no sería la excepción.

Convocados en esta ocasión por la *Unión Campesina Oaxaqueña* (UCO) y por *Servicios del Pueblo Mixe* (SER), representantes de casi 30 organizaciones oaxaqueñas que habían participado en la organización de las consultas ciudadanas y de la *Marcha de los 1111*, atendieron el

⁴² Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

llamamiento del EZLN y del CNI para coordinarse en lo que se denominaría *Foro Oaxaqueño por los Derechos Indígenas* (FODI). La misión del *Foro* sería, como en la *Marcha de los 1111*, coordinar y facilitar la logística, vialidad, seguridad y comunicación de la caravana zapatista durante su paso por el estado, aunque en esta ocasión habría algunas variantes debido a la enorme responsabilidad que implicaba la presencia del CCRI del EZLN y a que la coordinación general de comunicación, logística y seguridad de la comandancia estaría encabezada por el Centro de Información Zapatista (CIZ).

El *Foro* se constituye como resultado y parte de un proceso de organización de organizaciones que ya venía desde la primera consulta del EZ en 1996, que funcionó muy bien durante la marcha de los 1111 y que había detonado algunas iniciativas a largo plazo como el Frente Zapatista, que en Oaxaca de plano no pegó (...) Entonces no fue algo nuevo coordinarse, pero sí mucho más complejo porque ahora se trataba de la comandancia general del EZ y esto implicaba muchísimo más medidas de seguridad y coordinación con la gente que a nivel nacional estaba encargada de la organización, avanzada y comunicación de la caravana.⁴³

Como en los llamados anteriores, el *Foro Oaxaqueño* se coordinó mediante la designación de varios comités, responsabilizados de tareas específicas, requeridas para facilitar la logística, la gestión política con las autoridades locales, el tránsito vial y sobre todo la seguridad de la comandancia zapatista. A diferencia de la *Marcha de los 1111*, cuando se formó una sola comisión para labores de prensa, comunicación interna y cobertura de la marcha, en esta ocasión se formaron dos comités diferentes al interior del FODI. Uno, el "Comité de Prensa", estaría encargado de coordinarse internamente con el "Comité de Seguridad y Logística" y externamente con el Centro de Información Zapatista (CIZ). El Comité de prensa se aseguraría de tener bajo control los espacios, acreditaciones y restricciones para la prensa nacional e internacional, así como facilitar información, fotografías y registros en video del paso de la marcha por Oaxaca, a los medios que dentro de las redes reconocidas por el CIZ y el CNI, así lo solicitaran. En el comité de prensa colaboraron Severino Hipólito,

⁴³ Entrevista con Aline Castellanos. Diciembre de 2002

joven zapoteco; Tonatiuh Díaz comunicador de la UAM-Xochimilco y Guillermo Monteforte. Los tres, exmiembros del CVIO y posteriormente de *Ojo de Agua Comunicación* ⁴⁴, colaborarían junto a representantes de la LIMEDDH, de la Sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación y de *Binnigulazaa, A.C.*

Por otra parte también se conformó un "Comité de Medios" el cual tendría la misión de cubrir mediáticamente la travesía de la marcha en territorio Oaxaqueño, facilitando sus registros audiovisuales y fotográficos al comité de prensa para que éste se encargara de distribuirlos entre los medios locales y nacionales. Los registros audiovisuales quedarían a cargo de Juan José García, director aún del CVIO y de Clara Morales, comunicadora tuxtepecana y colaboradora en *Ojo de Agua*. La cobertura fotográfica por otra parte, estaría a cargo de Juan de Dios Gómez, periodista zapoteco-mixteco, y fundador de *Binnigulazaa, S.C.*, así como de quien escribe.

Igualmente, el comité de medios del FODI tendría la responsabilidad de coordinarse con los representantes del Proyecto de Medios en Chiapas (PMCH) y del colectivo *Indymedia*, quienes vendrían haciendo video y fotografía desde Chiapas.

Como se vio en el apartado anterior, el PMCH asumió un camino independiente del CVIO a partir del año 2000, cuando fue instalado en San Cristóbal de las Casas un *Centro de Medios*. No obstante, el contacto entre Halkin, Vázquez, Monteforte y García se mantuvo constante y continuo, al igual que el de Carlos Efraín y Hermenegildo Flores con TAMIX y con el CVIO. De tal manera, luego del llamado zapatista para la realización de la *Marcha del Color de la Tierra*, la coordinación entre el PMCH, el CVIO y *Ojo de Agua* para facilitar la cobertura y difusión alternativa de la marcha, no resultó una dificultad. Es menester sin embargo, detenerse un poco en lo que a *Indymedia* se refiere, pues este colectivo vino a ser un elemento que enriqueció la experiencia colectiva e intercultural de los miembros del PMCH y del propio CVIO.

Los *Independent Media Centers (Indymedia - IMC)* o Centros Independientes de Medios, son una alternativa comunicacional generada en 1999, en Seattle, Washington, por varios comunicadores activistas y

⁴⁴ Mayor información sobre Ojo de Agua: Apartado 5.4

organizaciones de medios estadounidenses. La finalidad del IMC-Seattle, fue la de cubrir verazmente la represión contra las protestas civiles contra la reunión de la Organización Mundial de Comercio que se llevó a cabo en dicha ciudad norteamericana; algo que los medios convencionales estadounidenses no hicieron. El Centro Independiente de Medios de Seattle ha funcionado desde entonces como una fuente alternativa de información que a través de su sitio en internet⁴⁵ facilita reportes, fotos, video y audios constantemente actualizados de manera voluntaria por periodistas y comunicadores alternativos y en contra de las políticas neoliberales.

El funcionamiento descentralizado, autónomo y horizontal del IMC-Seattle estimuló a activistas especializados en NTIC de todo el mundo, aunque principalmente en los Estados Unidos, a establecer Centros de Medios independientes (CMI) en su lugar e origen. Así, fuera de la Unión Americana la red alternativa de *Indymedia* ha venido extendiéndose en varios continentes, gracias a una singular dinámica de trabajo.⁴⁶

De por sí ya había mucha gente que trabajaba para medios independientes de prensa escrita, televisión o radio, pero no de multimedia o internet. Seattle eran las primeras manifestaciones bien multitudinarias desde los 70 y las tecnologías de comunicación se prestaron para usarlas a favor de la protesta(...) la idea es que los Centros Independientes de Medios sean redes horizontales e incluyentes donde se trabaja por consenso, independientemente de la nacionalidad o lengua que hables. No hay coordinadores en el sentido vertical, sino funciones específicas para que cada centro opere como equipo independiente, ya sea en Chiapas, en Praga, en Seattle o en el DF. Cada *centro* es independiente y se organiza como puede pero sin perder el sentido de colectividad ni el contacto permanente con los otros *centros* de la red.⁴⁷

A principios del año 2000 un grupo de jóvenes estadounidenses y mexicanos instalaron un Centro Independiente de Medios en San Cristóbal de las Casas (IMC-CH, por sus siglas en inglés) con un equipo de cuatro personas equipadas con potentes computadoras portátiles y gran

⁴⁵ www.seattle.indymedia.org

⁴⁶ Actualmente existen mas de 60 CMI en los cinco continentes del planeta

⁴⁷ Entrevista con Tim Russo. Junio de 2002.

experiencia en el manejo del sistema cibernético HTML. El IMC-Chiapas respondía así, como en su momento la OMVIAC y el PMCH, al llamado del EZLN para establecer redes alternativas y autónomas de comunicación, a favor del movimiento antiliberal.

No resulta difícil imaginar que al establecerse en San Cristóbal de las Casas, el colectivo de Indymedia entró rápidamente en contacto con el equipo "externo" del PMCH, a fin de iniciar una relación de apoyo mutuo

Somos un colectivo de mujeres y hombres que estamos conformando una red de comunicación, con el objetivo de difundir la lucha que emprenden las comunidades indígenas de Chiapas, así como las distintas resistencias que se desarrollan en otros lugares del país y del mundo (...) estamos en Chiapas como respuesta directa a la llamada del EZLN para crear redes alternativas de medios de comunicación y pretendemos funcionar como un centro de información en video, audio, foto y escritos para su difusión en las comunidades indígenas, así como a nivel nacional e internacional (...) sin el apoyo para hacer buenos contactos del Proyecto de Medios en Chiapas, quizá no hubiéramos avanzado tan rápido en la cobertura de lo que pasa en la zona de conflicto o en la marcha que después se hizo en 2001.⁴⁸

De tal suerte, al tiempo que el Centro de Medios del PMCH facilitó las conexiones para el trabajo del IMC-CH, éstos apoyaron al *Proyecto* con asesorías para perfeccionar su respectivo sitio web, además de "subir" información, fotos, fragmentos de los videos realizados y ligas cibernéticas para mostrarlos en la página global de *Indymedia*⁴⁹.

Así las cosas, el llamado del EZLN y del CNI a fines del 2000 para realizar la *Marcha del Color de la Tierra* representó una oportunidad para que la mancuerna hasta entonces lograda entre el PMCH y el IMC-CH, ampliara su alcance e incluyera a los viejos conocidos del CVIO y de *Ojo de Agua*.

Una vez tomada la decisión de cubrir la marcha junto a *Indymedia*, Francisco Vázquez se comunicó con Juan José García y con Guillermo Monteforte a fin de coordinar la cobertura de la Marcha en Oaxaca y conocer las posibilidades del CVIO y de *Ojo de Agua* para facilitar sus

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ www.indymedia.com

instalaciones y el material audiovisual recopilado durante el paso de la marcha por el estado. A diferencia de la Marcha de los 1111, en esta ocasión la cobertura del FODI se limitaría al paso de la marcha por Oaxaca.

Así las cosas, el trayecto de la comandancia zapatista desde sus lugares de origen hasta cada uno de los *Aguascalientes*, fue tarea exclusiva de cinco videoastas chiapanecos del PMCH (uno seleccionado por cada *Aguascalientes*). A partir de aquí y hasta no regresar de vuelta, al grupo "interno" del PMCH se sumarían los miembros del equipo "externo" (Vázquez, Flores, Efraín y Solórzano). En San Cristóbal de las Casas, al grupo conjunto del PMCH se sumaría el grupo de Indymedia, conformado por seis miembros (dos estadounidenses -uno de origen escocés y otro asiático-, un holandés, un inglés y dos mexicanas, una de Baja California y otra del DF), cada uno de los cuales tendría una labor específica, complementaria a las del PMCH.

Simultáneamente, en Oaxaca el Comité de Medios del FODI salió de la ciudad capital en compañía de dos representantes de la LIMEDDH, con rumbo a Juchitán, donde habrían de encontrarse con su contraparte istmeña, la cual facilitaría las acreditaciones del grupo y de los compañeros del colectivo PMCH-Indymedia. Asimismo, los miembros juchitecos del *Foro Oaxaqueño* informaron al *Comité de Medios* que de acuerdo al Centro de Información Zapatista, por medidas de seguridad no habría posibilidad alguna de entrevistas con la comandancia del EZLN ni posibilidades de acercarse a menos de cinco metros durante los eventos, como medida de seguridad luego de algunas amenazas anónimas de muerte, vertidas contra la comandancia zapatista al inicio de la marcha.

La mañana del 25 de febrero, una vez comunicadas las nuevas condiciones de seguridad a la oficina de Oaxaca para que los comités de prensa y seguridad tomaran las medidas necesarias, el comité de medios (al que se habían sumado dos jóvenes juchitecos), partió a la escarpada Reserva de la Biosfera *La Sepultura*⁵⁰, situada en la frontera entre Chiapas y Oaxaca, para encontrarse con la caravana zapatista que venía desde Tuxtla Gutiérrez.

⁵⁰ *La Sepultura* es una Reserva de la Biosfera que comprende virginales selvas caducifolias y bosques espinosos.

Los helicópteros de la PFP y de Televisa anunciaron que la caravana se acercaba. Los primeros vehículos en aparecer en la sinuosa carretera fueron tres camiones de la PFP repletos de policías habilitados por el gobierno federal para "asegurar" la integridad de la comandancia zapatista tras las mencionadas amenazas de muerte. Unos minutos después aparecieron los vehículos de avanzada logística del FZLN y del CIZ, principal referente para todos los medios de comunicación que siguieron la caravana. Avistado el CIZ, el vehículo del Comité de Medios del FODI esperó hasta avisar lo que parecía el autobús que transportaba al CCRI, para insertarse en el convoy a una distancia suficientemente adecuada para hacer los registros correspondientes.

Una vez fuera de *La Sepultura* y ya en la planicie istmeña, la comandancia zapatista sorprendió a todos al detenerse por unos minutos en un paraje no muy lejano a Juchitán, donde un contingente de comunidades y organizaciones zoques y mixes convocadas por la UCIZONI⁵¹ los saludaba. Aquí el comandante "David" y el subcomandante "Marcos" dirigieron sus primeras palabras de solidaridad con la lucha indígena oaxaqueña. Aunque la mayoría del Comité de Medios del FODI terminó apoyando la valla de seguridad improvisada por la UCIZONI, algunos pudieron cubrir en video y fotografía el improvisado evento mientras la mayoría de medios se había perdido en su carrera por alcanzar un buen lugar en Juchitán.

Al atardecer, en una atiborrada plaza central juchiteca, los miembros del *Comité de Medios* y del colectivo *PMCH-Indymedia* se encontraron durante el acto político zapatista. Esa misma noche, mientras la comandancia del EZLN era hospedada por las autoridades COCEI-PRD en la Casa de la Cultura Juchiteca; el colectivo FODI-PMCH-Indy se hospedó en la casa de dos profesores zapotecos, simpatizantes del movimiento indígena nacional y conocidos del CVIO. Más que pernoctar, la casa de estos profesores albergó un trabajo colectivo que se extendió hasta entrada la madrugada: los representantes de la LIMEDDH y de *Indy* redactaron reportes de prensa en español, inglés y francés, Juan José García, Carlos Efraín y los cinco representantes de los *Aguascalientes* zapatistas revisaron y seleccionaron los mejores

⁵¹ Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo.

registros de video hechos hasta ese momento, mientras Vázquez, el representante de *Binnigulazaa* y quien escribe revelaron los rollos fotográficos y seleccionaron las mejores fotos. El resto de especialistas en NTIC de *Indymedia*, se encargarían de "subir" al satélite el discurso de la comandancia zapatista, los reportes periodísticos y algunas imágenes fotográficas y en video.

En Oaxaca como seguramente en otros lados del mundo, la Comisión de Prensa "bajaría" esta información de la página central de *Inymedia* para luego distribuirla, vía fax o internet, entre las comunidades y organizaciones indígenas del estado, así como entre los medios de comunicación locales y regionales.

La mañana del 26 de febrero, mientras la pausada salida de la comandancia zapatista y de toda la caravana "del color dela Tierra" fue cubierta en Juchitán y Tehuantepec por miembros de la UCIZONI y el COCEI (participantes a su vez del *Foro Oaxaqueño*) el colectivo de comunicadores del FODI-PMCH-*Indymedia*, se adelantó a la ciudad de Oaxaca para reunirse con la Comisión de Prensa, conocer a detalle los dispositivos de seguridad determinados a partir de las sugerencias del CIZ, facilitar la acreditación del colectivo y el permiso excepcional para instalar una cámara de video frente al templete donde habría de emitir su discurso la comandancia zapatista.

Una vez aseguradas estas facilidades, el grupo de comunicadores se dividió en tres grupos: uno, encabezado por Guillermo Monteforte (*Ojo de Agua*) y Tim Russo (IMC-CH), llevaron el equipo portátil de *Indy* a las instalaciones del CVIO, donde se instalaría esa noche para trabajar. Otro grupo, constituido por los videoastas del PMCH y los fotógrafos del FODI, retornaron a los límites de la ciudad para alcanzar a cubrir la llegada y entrada de la comandancia zapatista a la capital del estado. Para el momento en que la comandancia zapatista llegó al centro de la ciudad y subió al estrado instalado frente a la catedral oaxaqueña, otro grupo, formado por Juan José García (del CVIO), Clara Morales y Severino Hipólito (de *Ojo de Agua*), se encontraban perfectamente instalados tanto en el templete común para los medios, como en el centro de la valla de seguridad, en una posición de registro excepcionalmente envidiable. Así, el grupo que salió a cubrir la llegada del convoy y que se quedó atorado en medio de la

multitud congregada en el centro de la ciudad, fue relevado por el Comité de Medios del FODI. Asimismo, los fotógrafos designados por el *Foro* tampoco tuvieron dificultad para cubrir el evento desde la fuerte valla de seguridad esgrimida por el FODI y encabezada por el personal de la Sección 22 del SNTE.

De esta manera, el discurso de los representantes indígenas de Oaxaca, de algunos integrantes del CNI, de dos comandantes y un subcomandante zapatista, fueron perfectamente cubiertos por los comunicadores del colectivo FODI-PMCH-*Indy*, al grado que una vez que la comandancia del EZLN abordó su autobús para enfilarse a la Casa de la Iglesia de los Pobres de Oaxaca (lugar donde se hospedaría la delegación zapatista), no pocos representantes de medios locales, nacionales e internacionales solicitaron parte del material audiovisual registrado por este colectivo. A todos ellos se les informó que sería a través del Comité de Prensa o del sitio web de *Indymedia* como podrían obtener ese material.

Durante la noche y hasta bien entrada la madrugada, las instalaciones del CVIO sirvieron de hospedaje y centro de operaciones para un grupo de aproximadamente 25 comunicadores indígenas, mestizos y extranjeros, divididos en diferentes grupos de trabajo. Unos encabezados por Francisco Vázquez, se llevaron a revelar las fotografías a laboratorios comerciales de la ciudad para posteriormente digitalizarlas en el equipo de *Indymedia*. Otros encabezados por Aline Castellanos (de la LIMEDDH) y Luz Martínez (de *Indy-Chiapas*), se enfocaron a escribir informes de prensa y crónicas sobre el recorrido de la marcha y el acto realizado un par de horas antes. Otro grupo, encabezado por los compas enviados por los *aguascalientes* zapatistas y por Juan José García, se dedicaron a revisar y seleccionar las imágenes en video registradas, mismas que posteriormente editarían Hermenegildo Flores (de TAMIX-PMCH) y Tonatiuh Díaz (de *Comunalidad*) en cortas secuencias especialmente pensadas para mostrarse en internet.

Conforme fueron produciéndose los materiales (textos, fotografías digitalizadas y fragmentos editados de video), el Comité de Prensa del FODI, encabezado por Clara Morales (de *Ojo de Agua*), se encargó de difundirlos vía fax o internet a los diferentes medios locales y regionales. Asimismo, el grupo especializado en NTIC del IMC-CH,

encabezados por Tim Russo, se encargó de traducir estos materiales a lenguaje html para luego "subirlos" al satélite e instalarlos en los sitios web de *Ojo de Agua*, del PMCH y de *Indymedia*. El trabajo, como en las últimas tres noches, terminó hasta bien entrada la madrugada.

Es notable sin embargo, que en medio de tal ajetreo tres de los cinco indígenas chiapanecos enviados desde los *Aguascalientes* parecieran fuera de lugar, sin saber qué hacer. Quien escribe les preguntó sobre su percepción del trabajo realizado y ellos manifestaron sentirse abrumados luego de que habiendo cumplido su misión de camarógrafos, la habilidad técnica de los especialistas de *Indymedia*, algunos de los cuales ni siquiera hablaban español, agobiaron su ánimo de cooperación. Para Paco Vázquez, coordinador del PMCH, esta actitud reflejó que

La marcha fue una carrera de desgaste en la que prácticamente los que tenían mas saliva tragaban más pinole. Hubo algunos compas (de los *Aguascalientes*) que se cargaron de energía motivacional al ver todo el movimiento, y fueron muy participativos con las grabaciones y revisión de video y de fotos (...) Al final de la marcha no solo se llevaban muy bien con la gente de *Indymedia*, sino con periodistas extranjeros. Estos compas regresaron a las comunidades bien motivados y con bastantes tablas para futuros trabajos. Pero a los otros tres compas el ritmo de la marcha de plano les paso por encima. Se agobiaron ante tanto movimiento y trabajo, que al principio hasta se enfermaron y al final ya nomás se quedaban trabados, mirando y sin poder ayudar en mucho.⁵²

El 27 de febrero el colectivo de trabajo se dividió: La gente del PMCH y de *Indymedia* siguieron la caravana rumbo a Orizaba; unos, con la idea de continuar grabando video para luego mostrarlo editado en los *Aguascalientes*, los otros, para seguir subiendo videos, fotos e información recopilada en cada lugar, a su sitio web. Los miembros del FODI por su parte, tuvieron una reunión evaluatoria en la Iglesia de los Pobres, donde se determinó que dadas las necesidades, responsabilidades y compromisos internos de cada organización -entre éstas la crisis económica y operativa del CVIO⁵³ - solo una pequeña

⁵² Entrevista con Francisco Vázquez. Junio de 2002

⁵³ Sobre la crisis del CVIO se habla en detalle en el apartado 5.4

comisión de comunicación alcanzaría la *Marcha* en Querétaro para acompañarla hasta Nurío, Michoacán, donde el CCRI-EZLN participaría en la Tercera Asamblea General del CNI, y de ahí hasta el DF. Esta comisión, integrada por Clara Morales (de Ojos de Agua) como reportera y fotógrafa, Juan José García (del CVIO) en la cámara de video, y Tonatiuh Díaz (ex *Comunidades*) como encargado de sonido, tendrían la misión de enviar al comité de prensa reportes por fax o correo electrónico -y de ser posible fotos digitalizadas-, para que el *Foro* a su vez lo distribuyera entre las comunidades y organizaciones del estado. Al finalizar la marcha, esta labor arrojó información y fotografías suficientes para imprimir un documento relatorio de la *Marcha* zapatista, pero sobre todo de la Tercera Asamblea del CNI, el cual sería distribuido por el FODI, entre organizaciones y comunidades indígenas de todo el estado de Oaxaca.

Los registros en video hechos por Juan José y Tonatiuh fueron facilitados al equipo de *Indy* cuando fue necesario (ahí estaban los videoastas del PMCH) pero sobre todo se guardaron pensando en la edición de un video que finalmente no pudo editarse en el CVIO, debido a la crisis económica por la éste pasaba, y a la dilución del *Foro* mismo.

Yo creo que el *Foro* no se pudo sostener más allá de la coyuntura zapatista porque ya desde la *Marcha* de los 1111 se había visto que cada organización tenía sus propios asuntos y compromisos que atender y que la unión era solo temporal. Pero además porque ciertas diferencias de visión y método entre algunas organizaciones del *Foro*, también se acentuaron durante esta marcha (...) Pero el *Foro* también sirvió para afianzar relaciones entre otras organizaciones que ya se conocían desde la *marcha* de los 1111 y que después de la *marcha* del color de la tierra han venido desarrollando proyectos conjuntos.⁵⁴

Así las cosas, la mayoría de imágenes grabadas por el comité de medios del FODI se quedaron guardadas entre el CVIO y *Ojo de Agua*, y no se pudieron editar debido a que 2001 representó la salida definitiva de Juan José García y el deslinde definitivo de *Ojo de Agua* del Centro. Solo una parte (la facilitada en algún momento para que *Indy* la subiera

⁵⁴ Entrevista con Aline Castellanos. Diciembre del 2002.

a su sitio) fue editada junto a los registros del PMCH y del IMC-CH por *Big Noise*, organización contactada por la *Mexico Solidarity Network*. "La Histórica Marcha de Todos los Colores de la Tierra" como llamaron al video, es un documental que muestra todo el recorrido del CCRI-EZLN, desde Chiapas el 24 de febrero hasta su histórica entrada al zócalo de la ciudad de México el 11 de Marzo, junto a miles de personas y luego de haber pasado por 12 estados de la república. El video incluye la participación de los comandantes zapatistas en el Congreso de la Unión, aunque muy poco sobre las discusiones y resoluciones de Nurío.⁵⁵

5.4 LA CRISIS OFICIAL DEL CVIO Y SU CONTINUIDAD ALTERNA

Como puede deducirse fácilmente, el período presidencial de Ernesto Zedillo (1994-2000), se caracterizó por su cerrazón e intolerancia hacia las demandas del movimiento indígena nacional, contrarias a los dogmas neoliberales tan fielmente seguidos por Salinas y Zedillo. El hostigamiento y persecución soterrada del ejército federal mexicano en las zonas de influencia zapatista y en todas aquellas otras donde el movimiento nacional indígena diera muestras de autonomía fue descarada, infame y cínica, alimentando una tensa situación política que a nivel nacional permeó prácticamente cualquier relación gobierno-pueblos indígenas.

En este contexto, las cada vez más raquíticas instituciones gubernamentales relacionadas con el bienestar social y particularmente con los pueblos indígenas, reflejaron la exacerbada política neoliberal de Zedillo al reducir y descentralizar presupuestos destinados a proyectos "no productivos", especialmente aquellos vinculados a organizaciones o movimientos poco leales al gobierno. En el caso del INI, tras la entrada de Zedillo a la presidencia, el antropólogo Arturo Warman fue sustituido en la dirección del instituto por Guillermo Espinosa, abogado anteriormente encargado de la Subdirección de Asuntos Jurídicos del mismo Nacional Indigenista. Especialista en la situación jurídica de las regiones y organizaciones indígenas del país, Espinosa determinó reducir paulatinamente el presupuesto destinado a las radios

⁵⁵ Este video puede checharse parcialmente o comprarse directamente en www.freespeech.org o en www.indymedia.org

indigenistas y al PTMA, al tiempo que el recurso fue cada vez más condicionado. Un caso muy claro de lo anterior fue el despido a finales de 1994, del entonces director de Radio Guelatao "La Voz de la Sierra", Aldo González, quien hizo evidente el uso de la radiodifusora para transmitir información sobre las negociaciones de San Andrés entre el gobierno federal y el EZLN, y a las que fue invitado en calidad de asesor zapatista.

Después del levantamiento zapatista el pueblo no quería que la radio siguiera controlada por el INI, básicamente por la cuestión de la información: si pertenece a la institución siempre hay censura y manipulación (...) Evidentemente al instituto le parece muy peligroso que los indios tengamos control directo y total de los medios, le preocupa mucho que las radios o los centros de video puedan ser usados en su contra. Durante años el INI ha permanecido indefinido ante esta cuestión y dudo que vaya a definirse. Por lo pronto a muchos compañeros indígenas, nos han quitado la posibilidad de usar instalaciones públicas que deberían servir para el beneficio de nuestras comunidades.⁵⁶

En el caso del CVIO la situación fue similar. La crisis económica nacional, la agudización del conflicto entre el gobierno federal y el movimiento indígena nacional, la estrechez de la visión oficial para resolver tal crisis y la consecuente reactivación de la vieja discordia burocrática entre las oficinas centrales y la delegación estatal del INI, terminarían por ahogar el proceso alternativo desarrollado en el CVIO desde 1994.

La drástica reducción presupuestal sufrida por el CVIO a finales de 1998 fue interpretada por muchos como una especie de censura política hacia el *centro*. Ya desde 1996 había versiones de que la Subdirección de Imagen y Sonido (SIS) revisaba en secreto junto a la delegación estatal, la relación de organizaciones apoyadas por el CVIO a fin de verificar el perfil político que ahí se estaba generando. Sin embargo, para Monteforte esto no pasaba de las "típicas grillas de corredor" pues a niveles más altos de decisión, nunca hubo motivos para ejercer presión, pues el apoyo que el CVIO brindó a organizaciones indígenas y campesinas para la realización y post-

⁵⁶ Entrevista con Aldo González. Octubre de 2002.

producción de videos de difusión o solidaridad con el movimiento zapatista, nunca dejó de lado la normatividad institucional cuyo principal objetivo no era juzgar ideológicamente los usos que los individuos, comunidades y organizaciones indígenas dieran a la tecnología video:

Yo creo que la censura no fue la principal razón por la que el centro de video comenzó a derrumbarse. Creo que esto más bien se debió a la falta de visión de quienes tomaban decisiones en el INI (...) En el INI siempre se vio al *centro* como algo interesante pero al que no sabían como entrarle y por lo tanto peligroso desde el punto centralista. Por ende, tampoco permitieron su plena autonomía administrativa por temor a que se les saliera de las manos (...) o como dijera el dicho "ni pichaban, ni cachaban ni dejaban batear (...) Esto no significa que había intenciones maquiavélicas para oprimir a las organizaciones solidarias con los zapatistas o algo así, pero sí habla de lo estrecho e incluso miope que pueden ser las instituciones gubernamentales, que siempre tratan de imponer su visión oficial (...) Fue la miopía institucional, más que la censura política, lo que afectó mortalmente al centro de video.⁵⁷

Como haya sido, en todo caso el CVIO se mantuvo trabajando e incrementando el número de comunidades indígenas interesadas en la realización de talleres, asesorías y muestras itinerantes de video. De tal forma que la alternatividad del CVIO no dejó mucho pretexto para las sospechas políticas o para las críticas laborales durante los primeros cinco años del *centro*. Sin embargo, tras el relevo de Monteforte en la dirección del mismo a mediados de 1998, la agudización de la crisis económica mexicana facilitó al gobierno neoliberal de Zedillo un pretexto para deslindarse de su principal responsabilidad y cancelar un gran número de programas y proyectos de razón social mediante la oportuna bandera de la descentralización administrativa. La decisión incluyó al INI y por ende al PTMA y al CVIO.

El PTMA fue declarado concluido mientras que el viejo conflicto entre las oficinas centrales y la delegación estatal del INI por el control del CVIO se agudizó ante la inminente descentralización administrativa de 1999. A partir de ésta, los recursos financieros

⁵⁷ Entrevista II con Guillermo Monteforte. Diciembre de 2002.

entregados a la delegación oaxaqueña por las oficinas centrales del INI fueron reducidos en su monto total y peor aún, dejaron de llegar etiquetados para el uso expedito de tal o cual proyecto. En otras palabras, los recursos que antes se entregaban claramente designados al CVIO, empezaron a ser entregados en bruto junto con el resto del presupuesto estatal para que fuera la delegación en Oaxaca, la que definiera las partidas presupuestarias de acuerdo a sus propios criterios y prioridades.

Si bien durante 1999 el entonces delegado del INI en Oaxaca, Jesús Silva, mostró cierta sensibilidad para cumplir compromisos de capacitación y difusión adquiridos de antemano por el CVIO con organizaciones indígenas, Juan José García no pudo evitar que el drástico recorte presupuestal redujera al mínimo la realización de talleres de capacitación y priorizara el apoyo para actividades de edición y postproducción de videos iniciados en talleres anteriores. La preocupación derivada de estas nuevas condiciones se refleja en un reporte evaluatorio de finales de 1999, donde Juan José busca exaltar ante la delegación estatal, la importancia que el *Centro* tiene a nivel nacional, subrayando la imposibilidad de mantener ese nivel con tan bajo presupuesto.

Como lo demuestran los datos anexados(...) puede afirmarse que el Centro de Video ha logrado incrementar la conciencia indígena sobre la importancia de la comunicación audiovisual para el desarrollo de muchas y variados proyectos en comunidades a nivel regional y nacional (...) Esto se refleja en la creciente demanda de talleres, apoyos para la difusión de información relevante y asesorías para diferentes proyectos de comunicación, además de un acelerado aumento de producciones y sobre todo un marcado mejoramiento de la calidad de producciones indígenas reconocidas en diferentes muestras de video estatales, nacionales e internacionales (...) Todas estas demandas, que antes pudieron satisfacerse, ahora han llegado más allá de lo que el *Centro* ha podido responder por la reducción del presupuesto (...) Tampoco se logró el acercamiento institucional con las delegaciones de Tabasco, Veracruz, Chiapas, Guerrero y Puebla, tal y como se había planeado, aunque si se logró una relación directa con algunas organizaciones indígenas de estos estados, las

cuales podrían aumentar en la medida de nuestros presupuestos.⁵⁸

Desafortunadamente las intenciones de continuar priorizando las demandas comunitarias se vieron frustradas con el nombramiento de Javier Sandoval como nuevo delegado del INI de Oaxaca, a partir del año 2000. A diferencia de Silva, la estrecha visión de Sandoval hizo a un lado los compromisos de capacitación y seguimiento adquiridos por el *Centro* con organizaciones y comunidades de toda la región sur y sureste del país, percibiendo al CVIO de manera muy limitada, como mera infraestructura de producción y difusión, más o menos al servicio de la delegación.

Salgado era un tipo aparentemente muy abierto, pero con una visión bastante limitada y prejuiciosa del potencial que tenía el centro de video, no veía todo el trabajo que había atrás de éste ni las muchas experiencias locales, regionales y nacionales de trascendencia internacional que habían surgido de iniciativas del *centro* (...) Y entonces el problema fue que ya no bastaba con negociar semestral ni trimestralmente los recursos, sino mensualmente porque si no nos cancelaban actividades comprometidas un par de meses atrás "por falta de recursos" (...) esto fue verdaderamente desgastante porque además de tratarse del dinero, no podías planear mucho con la gente (...) si yo me quedé dos años más fue porque aun había varios compromisos de postproducción que completar con las comunidades⁵⁹

De esta manera, la nueva reducción presupuestal durante el 2000 obligó a que el *Centro* suspendiera definitivamente todas sus actividades de capacitación para limitarse a actividades de post-producción, muestras y copiados de la videoteca, y facilitación de apoyos técnicos para el registro y edición de eventos oficiales. Peor aún, la crisis financiera ocasionada por la estrechez de la delegación estatal del INI en Oaxaca, obligó a cancelar definitivamente la plaza laboral que luego de seis años ininterrumpidos había venido ocupando Sergio Julián Caballero, por no considerarla estrictamente necesaria. Como consecuencia de su despido, Sergio migró a los EE.UU. en busca de una "nueva" oportunidad para él y su familia.

⁵⁸ Reporte evaluativo del CVIO. Abril 1999. (mimeo)

⁵⁹ Entrevista con Juan José García. Agosto de 2002.

Yo sentí muy feo cuando tuve que salir del Centro, luego de tantos años. Primero había sido mi esposa y ahora yo. La bronca era que ya iba a nacer mi segunda hijita y estábamos metidos en la construcción de nuestra casa. En Ojo de Agua no había mucha chamba que digamos y por eso no me quedó otra que irme con mi carnal a Oregon, a ver si el jale en la cosecha de manzana me daba algo de dinero... La cosa en Oregon no funcionó pero si una pequeña beca que desde acá me buscó Guillermo para que me especializara en el diseño de páginas web, que es lo que ahora hago en Ojo de Agua.⁶⁰

La agudización de la crisis financiera en el CVIO, se ve reflejada en uno de los últimos reportes entregados por Juan José a la delegación estatal, a mediados del 2000, en el que se advierte la magnitud del problema y sus posibles consecuencias.

El centro de video esta dedicando prácticamente todo su tiempo a realizar actividades de comunicación institucional para la delegación Oaxaca, que desvían las pocas energías y recursos que deberían estar dirigidos al apoyo de proyectos de comunicación indígena (...) El acceso a fondos reservados para el programa son cada vez más retardados y escasos (porque hay) confusiones administrativas sobre cuánto dinero debería destinarse sin menoscabo al CVIO (...) Problemas graves en la compensación de sueldos para los trabajadores, debido a cuestiones normativas nunca resueltas y súbitamente improvisadas (...) Después de muchos malabarismos administrativos, se logró que los trabajadores "nada mas" sufrieran un recorte de 10% en los pagos que esperábamos. El problema normativo sin embargo, se queda sin resolver y se sigue improvisando (...) La poca claridad respecto a las responsabilidades en esto, tanto de la Delegación en Oaxaca como de la Subdirección de Imagen y Sonido del INI, ha generado un ambiente de incertidumbre que gravemente daña el ánimo de los trabajadores, voluntarios, prestadores de servicio social y organizaciones indígenas que colaboran con el CVIO, con lo que se advierte un serio peligro sobre el proceso realizado durante los últimos cinco años."⁶¹

Tales advertencias no cambiaron la estrecha percepción de Sandoval, quien continuó limitando el funcionamiento del CVIO a mero maquilador de videos oficiales. A finales del 2000 Juan José García quiso

⁶⁰ Entrevista con Sergio Julián Caballero. Noviembre de 2002

⁶¹ Reporte evaluatorio del CVIO. Mayo de 2000.

renunciar al CVIO, pero su renuncia no fue aceptada. A cambio le ofrecieron un aumento del 10% a su raquítrico salario de dos mil pesos mensuales, además de prometer solucionar de alguna forma el déficit presupuestal del CVIO. Juan José aceptó firmar el contrato por un año más con la esperanza de que tales promesas fueran realidad, y pensando en su compromiso personal con las comunidades.

La realidad como puede suponerse, no fue así. Al igual que en 2001 el presupuesto tuvo que discutirse mensualmente y finalmente apenas alcanzó para sostener al inmueble (renta, energía eléctrica, teléfono...), los raquítricos sueldos de las dos plazas asignadas y un mínimo de gastos de operación y consumibles. Las actividades del otrora Centro Nacional de Video Indígena hubieran quedado tristemente reducidas al mero préstamo de equipo para grabar, editar y post-producir eventos y proyectos de la delegación, si para entonces *Ojo de Agua Comunicación* (organización no gubernamental fundada por Monteforte a finales de 1998), no hubiera buscado invertir sus incipientes ganancias en la realización de acciones complementarias a las del CVIO. Gracias a *Ojo de Agua* el Centro pudo cumplir durante el año 2000 con demandas muy concretas de algunas organizaciones del estado y con la realización de la muestra "Voces y Rostros de América", la cual sería difundida durante 2001 en muchas comunidades indígenas de Oaxaca, en varias ciudades del interior y en un par de foros internacionales. Con todo, la crisis presupuestal afectó irreversiblemente el importante proceso de acompañamiento y asesoría que el centro había venido desarrollando durante años con organizaciones indígenas de Chiapas, Veracruz y Guerrero, a donde no se pudo volver desde 1999. Sumado a lo anterior, algunos de los proyectos de video indígena aparentemente más avanzados entraron en conflictos internos que el CVIO no pudo acompañar para resolver.

Entre estos conflictos, uno de los principales fue el rechazo comunitario a las becas otorgadas individualmente a los encargados de hacer video o a los responsables de la gestión y representación cultural en las comunidades; algo que el afamado videoasta brasileño, Vincent Carelli, ha dado en llamar "los defectos de la dictadura

comunitaria indígena"⁶². Tal fue el caso de los procesos de apropiación sucedidos en la región Huave, con las hermanas Palafox, quienes tuvieron que suspender su trabajo como vídeo astas en virtud de que no pudieron explicar en sus comunidades (dominadas por asambleas de puros hombres) el origen, objetivos e intencionalidad de los cuantiosos recursos obtenidos. Caso similar fue el de los jóvenes vídeo astas de Tamazulapam Mixe, quienes habiendo participado en el CVIO, en la OMVIAC y en el PMCH, así como en foros internacionales, fueron obligados en su comunidad a renunciar a sus becas.

En la comunidad las cosas son muy diferentes que acá afuera. Los valores y reglas comunitarias son lo más importante (...) Al principio veían bien lo del video porque como no les costaba nada. Pero luego, cuando nos dieron dos becas de Mac Arthur y Ford durante el 2000 y compramos puro equipo profesional y bueno, teníamos dinero para mantenernos y dedicarnos de lleno a la producción de videos; pues esto ya no le gustó a la gente porque no entendían que de repente tuviéramos un montón de dinero para comprar máquinas bien caras y para mantenernos "sin trabajar" (...) En las asambleas comunales no nos dejaron hablar por ser tan jóvenes y por no haber cumplido con cargos comunales, que son los que te dan autoridad moral en el pueblo (...) Las autoridades no pudieron entender esto de las fundaciones internacionales y lo del proceso de transferencia tecnológica, lo único que veían era que unos cuantos se estaban haciendo de mucho más dinero que los demás y eso definitivamente va en contra de las leyes tradicionales de la comunidad (...) Unos tuvimos que renunciar a las becas para no ser expulsados de la comunidad. Otros como Efraín, de plano ya no regresaron al pueblo y siguen trabajando con el PMCH pero ahora en Guerrero (...) Entonces las ideas y conceptos que afuera se tienen del video indígena, a veces son muy diferentes a las que se tienen adentro de las comunidades.⁶³

En otros casos el impacto ha sido peor, pues ha llegado a pensarse que los vídeoastas son una especie de "coyotes" internos que explotan la imagen de la comunidad para obtener beneficios económicos fuera de ésta y a nivel personal. Este fue el caso de Eucario Angeles, líder fundador del *Grupo Solidario Quiatoni* y cuyos videos acerca de tradiciones casi extintas en su comunidad le valieron viajes al extranjero y la

⁶² Charla con Vincent Carelli. Basilea, Suiza. Abril de 2003

⁶³ Entrevista con Hermenegildo Flores. Octubre de 2002.

obtención de dos grandes becas en menos de cuatro años. Ese dinero, destinado a financiar la formación vídeo asta de un par de mujeres de la organización, a comprar cámaras y a producir dos videos, sirvió igualmente para que Eucario terminara de construir su casa en la ciudad de Oaxaca, donde decidió residir para estar más cerca de las instancias de política cultural del estado. Esta situación, le ha valido a Eucario fuertes críticas por parte de la asamblea de su pueblo e incluso del propio *Grupo Solidario*, quienes han puesto en tela de juicio su verdadera representatividad como gestor cultural y sus verdaderas intenciones al obtener tanto dinero.

Los problemas enfrentados por estos videoastas y gestores interculturales no pudieron contar con la asesoría del CVIO debido a la falta de recursos para trasladarse a las comunidades y entablar reuniones con las autoridades locales como solía hacerse en el pasado para dirimir malentendidos.

Por si fuera poco, la casa donde el CVIO había venido funcionando durante los últimos siete años fue vendida; motivo que afianzó aun más la posición de la delegación estatal para cerrar definitivamente el CVIO. Ante este panorama Juan José García no tuvo opción más que dedicarse por completo a finales de 2001, a inventariar y empaquetar todo el equipo, mobiliario y videoteca del CVIO para luego trasladarlo a las bodegas del INI en Tlacolula, donde permanecerían guardados hasta que se encontrara un nuevo espacio y se designara a un nuevo director del *Centro*.

Entre enero y abril de 2002, Juan José García alterna su tiempo entre las oficinas de la delegación del INI, donde poco a poco se entrega de todo lo inventariado y almacenado en Tlacolula, y la pequeña oficina de *Ojo de Agua*, a donde es cada vez más invitado para integrarse. En mayo de 2002, Juan José entrega formal y definitivamente el puesto de director del CVIO, asumido durante los últimos cuatro años.

Dos meses después de ello, el CVIO continuaba "empaquetado" en Tlacolula debido al intempestivo cambio de delegado en Oaxaca. Huberto Aldaz fue nombrado director general del INI tras la renuncia política de Marcos Matías Alonso, y en su lugar quedó de manera interina Armando Guzmán, quien finalmente determinó rentar una oficina enfrente de la delegación estatal para reinstalar el CVIO. La responsabilidad de esta

reapertura caería en una sola persona (¿para qué más?) cuyo sueldo de tres mil pesos mensuales lo obligaría a reactivar técnicamente el centro, mantener continuamente informada a la delegación estatal de cualquier solicitud externa de atención pero eso sí, atender directamente las instrucciones y necesidades audiovisuales propias de la delegación. Esto, al menos en teoría, porque a la fecha mucho del equipo traído desde Tlacolula aun no se ha desempacado debido a la falta de personal y a la inviabilidad de los nuevos planes de reactivación. Desde que fuera "reabierto" en julio del 2002, tres han sido los diferentes "directores" impuestos por la delegación estatal, ninguno de los cuales ha podido, ni querido, durar lo suficiente como para desempacar por si solo todo el equipo, materiales, procesos y compromisos de trabajo guardados en el CVIO...

A catorce años de haberse iniciado el PTMA y nueve de haberse fundado el CVIO y a docenas de producciones audiovisuales y experiencias de comunicación indígena e intercultural gestadas alrededor de dichos espacios institucionales, Guillermo Monteforte se muestra inconforme con los logros cualitativos obtenidos:

A la distancia, siento que la marca concreta que dejó el programa de transferencia fue mínima. Yo creo que si fuéramos a medir el impacto permanente que el programa dejó de manera directa entre los individuos y organizaciones con las que en algún momento se vinculó, sería muy poco. Si vemos por ejemplo cuantos videoastas indígenas que se formaron en el centro de video siguen trabajando, o qué tanto se está manejando el video en las comunidades de manera autónoma, o que tantos proyectos de video se están dando sin que estén gestionados desde fuera; veremos que es muy poco (...) entonces eso me hace pensar que el CVIO fue útil en su momento, coadyuvó enormemente a que muchas comunidades se dieran cuenta de la importancia de contar con información sobre las cosas que les interesan y a que otras se sumaran al movimiento nacional indígena, pero de alguna manera no pudo dejar en éstas los catalizadores suficientes para que el video indígena y en general la generación de alternativas indígenas de comunicación se fueran desarrollando por sí solas ⁶⁴

Por su parte, Juan José García no termina de entender porque han sido tan pocos los procesos de video indígena que han sobrevivido hasta la

⁶⁴ Ídem

fecha. Para el exdirector del CVIO y actual coordinador de *Ojo de Agua Comunicación*, el problema central no ha sido resolver la transferencia de infraestructura tecnológica, como originalmente pensaba la OMVIAC, ya que el acceso a equipo de video se ha vuelto muy común y cada vez son más las personas de comunidades indígenas que en la primera oportunidad se compran cámaras de video y fotografía o llevan a reparar sus viejas cámaras. La censura oficial contra el movimiento indígena nacional tampoco parece haber sido el principal obstáculo para el afianzamiento y desarrollo del video indígena en México. Desde la perspectiva de este pionero internacional e intercultural de la comunicación alternativa, el principal problema con el video indígena en México tiene que ver con ciertas características de la naturaleza humana.

Si algo o alguien fuera de un grupo social llega y dice: "oigan hagan un video para que lo pasemos en un festival o para que se ganen una beca", pues órale, lo hacemos; igual y hasta era una idea que ya existía pero faltaba algo que la detonara. Pero si la propuesta viene del interior del grupo y sin recompensa o beneficio a corto plazo, pues como que lo dejamos para luego, no? (...) Todos sabemos que en las comunidades indígenas hay interés y cierta conciencia sobre la importancia del video, pero no lo priorizan porque hay muchas otras necesidades e intereses aparentemente más importantes a corto plazo, y si no hay una razón o estímulo que convenza a todos de hacer un video ahora y no mañana, pues lo dejamos para mañana (...) Entonces desde el momento en que el centro de video deja de hacer talleres, deja de hacer muestras itinerantes y reuniones, como que entonces se pierde la vigencia concreta y práctica de hacer videos en las comunidades.

⁶⁵

Con todo, la generación de nuevas iniciativas de comunicación alternativa a partir de lo que fue el CVIO, aun no termina. Tras la crisis y renuncia obligada al CVIO, Juan José aceptó la oferta de Guillermo Monteforte para sumarse de tiempo completo a *Ojo de Agua Comunicación, S.C* (OAC). Fundada originalmente en septiembre de 1998 bajo el nombre de COMIN (Comunicación Indígena, S.C.) y renombrada un año después, esta organización no gubernamental buscó ser una opción para necesidades de producción que el CVIO no había cubierto hasta

⁶⁵ Entrevista con Juan José García. Agosto de 2002.

entonces en las comunidades, por haberse dedicado más a la capacitación y acompañamiento de procesos individuales.

Originalmente, en el *centro de video* buscábamos que todas las organizaciones que se nos acercaban aprendieran y se apropiaran de la tecnología vídeo; y esto terminó siendo un error (...) Por ejemplo, llegaba la necesidad de hacer algún video para cursos de capacitación sobre café orgánico y nosotros les decíamos "pues háganlo ustedes, aprópiense del video". Ahora nos damos cuenta que esto fue una especie de imposición porque a veces esas organizaciones no tenían ni el tiempo ni el interés de aprender esta sofisticada tecnología, sino que solo necesitaban un video para apoyar otros proyectos de mayor relevancia en la comunidad (...) Esto nos llevó a pensar que entonces sí hacía falta una entidad conciente y no lucrativa, enfocada a atender las necesidades audiovisuales de las organizaciones que no quisieran meterse en el manejo directo del video o el internet. Y este es uno de los motivos, entre otros, que dan razón de ser a *Ojo de Agua*.⁶⁶

Esta organización no gubernamental había sido registrada a finales de 1998 por el mismo Monteforte, a su salida del CVIO, y durante los dos últimos años había venido sumado varios conocidos del centro: Sergio Julián Caballero, quien tras su regreso de los Estados Unidos se especializó en el internet y diseños de páginas web; Clara Morales, quien tras su participación en última marcha zapatista se avocó a cuestiones de planeación logística y producción; Severino Hipólito, zapoteco del valle que luego de ser camarógrafo optó por encargarse de la administración contable; Roberto Olivares, mestizo oaxaqueño egresado de la Universidad Iberoamericana, especializado en cuestiones de realización, edición y post-producción, al igual que Juan José García. Para Guillermo Monteforte, principal gestor y coordinador de la S.C. *Ojo de Agua* es consecuencia natural del proceso generado al interior del CVIO, pero no busca ser su reemplazo.

Ojo de Agua es sin duda una especie de ramificación del centro de video, algo que retoñó y se nutrió de él para agarrar un camino paralelo al del centro. Este vínculo nos nutrió a todos porque al tiempo que buscamos apoyar al centro con nuestros recursos, el centro nos ayudó a

⁶⁶ Entrevista II con Guillermo Monteforte. Diciembre de 2002

despegar nuestro propio camino, por lo menos mientras Juan estaba en la dirección. Cuando él salió, ya no hubo razón de seguir impulsando al centro porque ya no había vestigios de nuestro trabajo, ahora ya estábamos en una nueva alternativa, más difícil pero más autónoma (...) Sin embargo esta estrecha relación para nada significó que Ojo de Agua fuera a ser el reemplazo no gubernamental del centro de video. Desde el principio ésta era una posibilidad pero me di cuenta que no, que cada uno debería tener su propio espacio y podrían convivir y que complementarnos muy bien.⁶⁷

Pareciera así que la estrategia original de conformar una red nacional y no gubernamental de comunicadores indígenas que pudieran apropiarse del video como tecnociencia, se fue reduciendo, transformando y concretando a un grupo de personas que además de haber participado en la OMVIAC, el PMCH y el FODI nunca dejaron de apoyar el proyecto alternativo del CVIO. Todos ellos, en una suerte de simbiosis social terminaron constituyendo lo que hoy es *Ojo de Agua Comunicación, S.C.*

A final de cuentas un grupo muy concreto de trabajo se empezó a formar a partir de actividades mucho más concretas, dejando en claro quienes eran los que realmente estábamos comprometidos con la idea de formar un colectivo alternativo de trabajo en comunicación y en beneficio de las comunidades (...) Entonces esta suma de voluntades y de energías para cooperar y comprometerse con el proceso de apropiación y uso alternativo ya no solo del video, sino también de la radio, el internet, la informática y otras tecnologías de información, se sintetizó y cristalizó en lo que hoy es *Ojo de Agua Comunicación*.⁶⁸

Actualmente *Ojo de Agua* se ha propuesto diferentes planes y proyectos, algunos realizados por solidaridad y sin afán de lucro, otros apoyados por fundaciones nacionales e internacionales y unos más financiados por instancias de gobierno estatales y nacionales. Esto no ha significado de manera alguna que la gente en *Ojo de Agua* se haya olvidado de los procesos indígenas de apropiación tecnológica -no ya de mera transferencia estructural- que siguen avanzando en Oaxaca, México y el resto del mundo; solo pareciera que ahora saben que dicha apropiación

⁶⁷ Ídem.

⁶⁸ Entrevista con Juan José García. Octubre de 2002.

debe nacer de iniciativas no gubernamentales y de preferencia, originadas desde dentro de las comunidades.

Aquí hay una cuestión de importancia ética. Si de verdad queremos apoyar procesos autónomos donde las comunidades determinen el tipo y alcance de los medios requeridos para generar sus propios videos, su propia comunicación; debemos entender que eso difícilmente surgirá desde fuera, (...) Esto nos lleva a pensar en la formación de alguna organización que retomando la confianza ganada durante estos años en el *centro*, seguir apoyando de manera independiente los propios procesos de comunicación que las comunidades hayan logrado mantener alo largo de todo este tiempo.⁶⁹

En este sentido, todos en *Ojo de Agua* esperan que durante el 2003 no solo haya trabajo de producción suficiente para la sobrevivencia de las familias mantenidas por la S.C., sino que también puedan conseguirse fondos para que realizar sistemáticamente talleres, campañas de información y reuniones de reflexión conjunta, en donde los pocos videoastas indígenas que permanecen activos en México, puedan discutir porqué se atorán sus diferentes procesos y cómo podrían reactivarlos de manera autónoma, ahora que el CVIO ha dejado de ser una alternativa comunicacional.

⁶⁹ Entrevista II. Guillermo Moneforte. Diciembre de 2002.

CONCLUSIONES

Sin duda, una de las principales características de la sociedad mundial y particularmente de la mexicana a principios del siglo XXI es su perfil multicultural. Desdichadamente estos son también tiempos de imposición hegemónica (diplomática, económica o militar) por parte del gran capital trasnacional y de su principal defensor, los Estados Unidos; tiempos en los que la manipulación ideológica y la homogenización cultural a través de los medios de comunicación masiva ha resultado clave. De aquí, la importancia de imaginar e impulsar alternativas interculturales de comunicación.

En este orden de ideas cabe decir que una de las herencias históricas de la que los mexicanos debemos librarnos es la distorsión con que vemos nuestra propia realidad a partir de modelos culturales impuestos por los diversos regímenes que se han sucedido en el poder desde la Conquista y hasta la fecha (claro está, con sus honrosas excepciones). Durante siglos el mundo indígena, raíz cultural de nuestra identidad como mexicanos, ha sido negado, discriminado o destruido. Actualmente el Estado Mexicano solo reconoce la diversidad cultural del país en el papel, no en los hechos. El recelo y unilateralismo con que en los últimos dos lustros han reaccionado los poderes de la República (Ejecutivo, Legislativo y Judicial) ante las legítimas demandas de los pueblos indígenas por el reconocimiento constitucional de sus derechos culturales y políticos, así como la maquiavélica y desinformante labor de la mayoría de medios masivos en el país, así lo demuestran. Pareciera impostergable en consecuencia, generar y afianzar alternativas comunicacionales que permitan no solo a los pueblos indígenas sino en general a todos los sectores marginados de la sociedad civil mexicana y mundial, tener cauces legítimos y legales para expresarse y florecer.

Alcanzar esa meta sin embargo, no es tarea fácil ni sencilla pues implica transformar nuestras actuales normas de convivencia y por lo tanto, nuestros valores y actitudes cotidianas con las que "vemos" a los "otros", a los que son diferentes a nosotros; cuestión por demás difícil si pensamos que se trata de desmontar todo un andamiaje

ideológico arraigado en el imaginario colectivo durante cinco siglos de dominación y enajenación colonialista.

Con todo, la exaltación y resurgimiento del movimiento indígena mexicano en los últimos diez años, y su inserción en el movimiento mundial contra el neoliberalismo capitalista demuestran que la generación de estrategias interculturales de resistencia a favor de globalidades alternas no es imposible. La apropiación y eficaz uso que de la tecnología internet y de la tecnología video hizo el Ejército Zapatista de Liberación Nacional para mantener y legitimar su alzamiento desde 1994, marcó sin duda un parteaguas en el proceso de resistencia indígena y popular en México a través de lo que aquí hemos denominado *tecnociencia*, es decir, mediante el uso de las NTIC como herramientas para reposicionar en tiempo y espacio demandas político-culturales marginadas, mas allá del ámbito local.

En este contexto el Programa de Transferencia de Medios Audiovisuales a comunidades y organizaciones indígenas (PTMA) y mas concretamente el Centro de Video Indígena de Oaxaca (CVIO), son pieza clave para comprender dicho proceso, por lo menos entre organizaciones indígenas del sur y el sureste mexicano.

La revisión del trabajo realizado por el PTMA-CVIO entre 1989 y 2001 nos permite afirmar que no obstante su genealogía oficial, el trabajo de acompañamiento realizado por el CVIO buscó siempre el fortalecimiento de identidades culturales autónomas. Una labor completamente diferente a la perspectiva unidireccional y etnocentrista con que durante años manejo el Archivo Etnográfico Audiovisual del INI, y a partir de la cual las organizaciones indígenas tuvieran la posibilidad de plantarse en calidad de sujetos protagonistas (ya no como objetos de análisis), frente a instancias nacionales e internacionales de financiamiento y representación política.

Más aún, la visión alternativa e intercultural del CVIO buscó potencializar las experiencias locales de apropiación en el contexto de dinámicas más amplias de trabajo comunicacional, algunas de las cuales retomamos aquí como casos de estudio. La revisión de la OMVIAC, del PMCH y de la cobertura que se hizo en 1997 y 2001 se hizo de las marchas zapatistas que atravesaron el estado de Oaxaca arrojó igualmente varias conclusiones. Una de ellas fue la importancia que la gestión

intercultural tiene como estrategia para tender puentes y alternativas de comunicación, a partir del reconocimiento y apoyo mutuo entre activistas de diferente bagaje sociocultural y representatividad a nivel local y externo.

En este sentido, los esfuerzos realizados a nivel local por activistas indígenas como Crisanto Manzano (zapoteco de Tanetze), Teofila Palafox (huave de San Mateo del Mar), Juan José García (zapoteco de Guelatao), los hermanos Sandoval (drikis de la mixteca), Hermenegildo Flores y Carlos Efraín (mixes de Tamazulapam) o los compas tzeltales, tojolabales, choles y tzotziles participantes en el PMCH, no hubieran alcanzado las dimensiones obtenidas sin el apoyo de las gestiones reivindicativas realizadas por activistas "externos" como Guillermo Monteforte, Alex Halkin, Francisco Vázquez o Tim Russo, entre muchos otros colaboradores no-indígenas que en algún momento nos vinculamos al CVIO. La combinación de esfuerzos, el diálogo franco y el reconocimiento mutuo entre gestores y activistas de diferente bagaje sociocultural, resultaron fundamentales no solo para el impulso de los casos revisados, sino incluso para el funcionamiento alternativo que caracterizó al CVIO durante años.

La revisión de los casos de estudio demostró por otra parte, que las dinámicas interculturales de trabajo resultaron mucho más complicadas que las dinámicas bilaterales realizadas en su momento, entre el CVIO y cada una de las organizaciones indígenas vinculadas al PTMA (Casa de la Cultura Driki, Video-Tamix, Comunalidad, Pueblos Unidos del Rincón, Mojuy Mandel, etc). A diferencia de estas últimas, las iniciativas interculturales de trabajo tomadas como casos de estudio se complicaron, transformaron e incluso se frustraron (como en el caso de la OMVIAC) debido a que la interacción, convivencia y diálogo entre videoastas y comunicadores de diferente origen étnico y sociocultural implica factores de riesgo que no pudieron preverse en la medida que las condiciones y coyunturas en que cada caso se gestó, dejaron poco margen para la reflexión premeditada.

La OMVIAC por ejemplo, buscó en sus inicios ser una red nacional de videoastas indígenas a partir de los tiempos del PTMA y del CVIO, confiando en la bonanza de recursos y en el ánimo y conciencia de sus integrantes originales. Desafortunadamente el plan resultó demasiado

idealista y poco efectivo cuando se topó con una realidad que implicaba factores logísticos y socioeconómicos no contemplados. Cuestiones cotidianas como la falta de teléfonos propios (de computadoras e internet ni hablar, pues en muchas comunidades ni siquiera hay energía eléctrica) o la imperiosa necesidad de atender actividades agrícolas y responsabilidades comunitarias antes que hacer videos, sumió a los miembros de la OMVIAC en un estado de abulia colectiva, una especie de letargo que duró casi dos años y que impidió que la red nacional de videoastas indígenas cuajara como originalmente se había pensado.

La iniciativa, planeada desde fuera, resultó entonces demasiado ambiciosa (en el mejor sentido del término), o mejor dicho, poco realista en tanto que las condiciones estructurales e infraestructurales en muchas comunidades indígenas del país aún no son las idóneas para facilitar a sus representantes el tiempo, esfuerzo y nivel de representatividad que requiere una organización de talla nacional. Como lo han reconocido sus miembros fundadores, el proceso mismo de fundación y desarrollo de la OMVIAC además de "pecar" de democrático, perdió de vista los ritmos y dinámicas comunitarias, confiando en poder detonar procesos desde fuera, un poco a la fuerza y antes de tiempo.

En lo que concierne al *Proyecto de Medios en Chiapas (PMCH)*, el objetivo inicial de responder al llamado del EZLN para formar redes interculturales e internacionales de comunicación en solidaridad con el movimiento indígena nacional y en el marco de una resistencia global contra el neoliberalismo, se fue transformando en la medida que los miembros del proyecto (internos y externos) se fueron dando cuenta que un proceso de transferencia y apropiación tecnológica es algo bastante complicado que puede tardar mucho sin generar beneficios concretos, y que depende mucho de las relaciones que puedan establecerse con gente fuera de Chiapas e incluso de México. En este último sentido todo parece indicar que los coordinadores "externos" del proyecto fueron subordinando paulatinamente -y muy probablemente sin pretenderlo- los ritmos, prioridades y expectativas autonómicas de las comunidades zapatistas a los ritmos, prioridades y expectativas de la gestión financiera del proyecto en los Estados Unidos. Luego de cinco años de trabajo y quince videos producidos, las autoridades de los municipios

rebeldes han llamado la atención de la coordinación externa del PMCH para que éstos se percaten de que el momento de iniciar la transferencia administrativa e infraestructural del proyecto ha llegado. Esta demanda, completamente legítima e incluso necesaria, implica sin embargo factores ciertamente más complejos que la mera cesión del equipo y fondos temporales con que el Centro de Medios de San Cristóbal se sostiene. La necesidad de consolidar una estrategia económica que permita la viabilidad y continuidad futura del proyecto, es un problema que actualmente se está discutiendo al interior del grupo y del que aún no se sabe su desenlace.

Por otra parte la cobertura de las marchas zapatistas que cruzaron por territorio oaxaqueño en septiembre de 1997 y en febrero-marzo de 2001, fueron igualmente ejercicios interculturales de trabajo en red, los cuales no trascendieron la temporalidad de la coyuntura. El Foro Oaxaqueño por los Derechos Indígenas (FODI) por ejemplo, había sido resultado de un largo esfuerzo horizontal por congregarse al mayor número de organizaciones civiles del estado alrededor de los llamamientos zapatistas para manifestarse por el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas. Desafortunadamente el FODI no pasó de ser una oportunidad para afianzar vínculos entre organizaciones que ya habían trabajado juntas anteriormente, algunas incluso (como SER u OIDDHO) pasaron a formar parte del consejo consultivo del Congreso Nacional Indígena; pero como proyecto de frente común a nivel estatal, el Foro Oaxaqueño por los Derechos Indígenas (FODI) se desvaneció una vez que la coyuntura generada por las marchas zapatistas concluyó. Los representantes de las organizaciones aglutinadas en el FODI, fueron incapaces de concertar y conciliar posiciones e intereses políticos particulares para continuar realizando acciones conjuntas a nivel estatal, más allá de los llamados del EZLN.

Como podrá observarse, en todos los casos expuestos (como probablemente en cualquier otro caso que involucre representaciones socioculturales de diferente índole) un factor de riesgo no controlado fue la preponderancia de la gestión "externa" como estrategia para el fortalecimiento de los procesos "internos"; esto es, dar en un momento dado mayor importancia a las condicionantes externas del proyecto

(planeación, gestiones políticas y financiamientos principalmente) que a los propios procesos internos de las comunidades u organizaciones indígenas. Este visión reflejaría una malinterpretación o subestimación (si no es que incluso marginación) de los ritmos, lógicas y dinámicas locales. La falta de realismo en la planeación externa de la OMVIAC, por ejemplo, la subordinación en el PMCH de los procesos locales frente a la gestión financiera en los EUA, el agobio durante las marchas zapatistas de los compas indígenas ante el ritmo de trabajo y conocimiento técnico de la gente de Indymedia, o la incapacidad de las organizaciones integrantes del FODI para conciliar intereses políticos particulares en pos de un frente unido; son ejemplos de las contradicciones generadas por visiones que en un momento dado priorizan las condicionantes externas del proyecto, sobre las internas.

De manera análoga, los premios, becas y apoyos financieros (estatales, nacionales e internacionales) otorgados a videoastas indígenas formados en el CVIO para consolidar su formación audiovisual, han llegado a tener un impacto negativo en las comunidades de origen, cuando no han sido suficientemente ventilados al interior de las mismas. Casos como el de Teofila Palafox, de la organización huave *Mojuy Mandel*, el de los jóvenes de *Video-Tamix* (Tamazulapan Mixes) o el de Eucario Angeles, del *Grupo Solidario Quiatoni* entre varios otros, reflejan algunos de los problemas que los comunicadores indígenas han tenido para explicar ante las asambleas de sus pueblos el repentino "enriquecimiento" del que han sido objeto gracias a las becas otorgadas por fundaciones internacionales. La explicación ante una asamblea comunitaria de lo que es una beca y una fundación internacional, o peor aún, de los verdaderos motivos de dichas becas y fundaciones, son asuntos sin duda inasibles para quienes vivimos fuera de una comunidad indígena. Otros casos menos extremos pero en el mismo sentido han sido los de Crisanto Manzano de Tanetze, de Emigdio Julián Caballero de Huitepec y del propio Juan José García, de Guelatao, quienes tuvieron que dejar temporalmente el CVIO para cumplir con sus obligaciones comunitarias bajo el riesgo de ser cuestionados durante las asambleas.

Este tipo de situaciones nos llevan a creer que si bien los apoyos financieros y la difusión del video indígena videos en foros nacionales o internacionales resultan importantes, no son por mucho el

mayor beneficio que la apropiación indígena de las NTIC puede traer a los pueblos. De pensar así se estaría corriendo el riesgo de promover al video indígena como una especie de "producto alternativo" para satisfacer las necesidades filantrópicas de sectores políticos de izquierda en sociedades urbanas y no-indígenas. En todo caso, la generación de alternativas comunicacionales debería priorizar el uso de las NTIC como herramientas de comunicación al servicio de proyectos entendidos y avalados por la colectividad involucrada (llámese comunidad, ejido, organización, sindicato...) y no solamente por un pequeño grupo de individuos cuya representatividad puede ser o no, completa y auténtica.

Los errores detectados en los casos revisados sugieren también la importancia de conocer a detalle y profundidad las dinámicas y niveles de organización y comunicación existentes al interior de una comunidades indígena interesada en apropiarse de alguna NTIC, antes de iniciar el proceso de transferencia. Y es que más allá de idealismos sobre la "causa indígena" es menester subrayar que no todas las comunidades u organizaciones perciben las cosas de la misma manera ni se hallan exentas de conflictos internos que de conocerse, a la postre pueden resultar contraproducentes.

Resultaría ingenuo por lo tanto, considerar que con la simple donación de cámaras de video en una comunidad indígena o en un ejido campesino, y la realización de un taller de capacitación básica dirigida a unos cuantos individuos; se puede hablar de alternativas comunicacionales consolidadas.

Sin embargo la experiencia del CVIO y de los casos de estudio mencionados nos permiten afirmar que no obstante las dificultades, errores y obstáculos encontrados, el trabajo desempeñado por el CVIO colaboró sustancialmente en lo que el maestro Bonfil Batalla definió como transmisión de los nuevos significados históricos de los pueblos indígenas de México (o al menos de Oaxaca) dentro del marco de una globalización que si bien es irreversible, puede ser alternativa en tanto logre afianzar los puentes interculturales esbozados en el análisis aquí planteado. De acuerdo a esto, la transmisión colectiva de significados históricos no podría suceder si los individuos de una sociedad dada no se comunicaran entre sí para compartir sus

experiencias, logros y errores, y reforzar así los vínculos sociales internos que les permitan construir "una identidad colectiva propia y contrastante respecto a otras identidades colectivas"¹.

Sin duda alguna, muchos de los videos producidos por el Centro de Video Indígena de Oaxaca, por el Proyecto de Medios en Chiapas o por la Organización Mexicana de Videoastas Indígenas, A.C. así como los documentales realizados alrededor de las marchas zapatistas, no sólo han servido para reforzar las identidades colectivas locales de no pocas comunidades de Oaxaca y Chiapas, sino también para establecer puentes interculturales entre estos pueblos originarios y la sociedad civil mexicana e internacional.

Asimismo, algunos de los procesos de apropiación tecnológica que en materia de comunicación audiovisual han venido protagonizando diversas organizaciones indígenas del país durante los últimos lustros, representan verdaderos gérmenes de comunicación alternativa en la medida que buscan alejarse de los modelos centralistas tanto comerciales como oficialistas.

En cualquier caso, de lo que sí podemos estar seguros es que las políticas de representación defendidas por el movimiento indígena en México se hallan intrínsecamente vinculadas a redes transnacionales de activismo reivindicatorio y se están expandiendo mediante el uso de las NTIC. También podemos estar seguros de que cualquier intento alternativo de comunicación por parte de sectores socioculturales marginales, tiene que pasar insoslayablemente por un proceso de reflexión, consulta y evaluación colectiva permanente, el cual esté directamente vinculado a las necesidades, demandas y proyectos avalados por dicha colectividad. Cuando esto no sucede y el uso de las NTIC funciona de manera centralizada, individualizada o vertical (no digamos ya comercial), no obstante provenga de un realizador indígena, obrero o campesino, difícilmente podremos hablar de alternativa comunicacional alguna.

En este sentido cabe ponderar la labor de seguimiento y asesoría que *Ojo de Agua* (la ONG formada por Juan José García, Guillermo Monteforte, Crisanto Manzano, Sergio Julián Caballero, Severino Hipólito y Tonatiuh Díaz entre otros) ha mantenido informalmente con

¹ Bonfil, 1991. Pág. 10

muchas de las organizaciones involucradas desde 1989 con el PTMA y posteriormente con el CVIO. Es destacable porque a pesar de que la miopía institucional del INI determinó la crisis y cierre del CVIO a finales de 2001, un buen número de individuos y organizaciones indígenas formados en el mismo continuaron trabajando con el video de manera más o menos independiente y ahora comienzan a informarse sobre la tecnología internet. Si bien la mayoría de estos casos aún distan de ser ejemplos a seguir, la relación y el contacto de trabajo con *Ojo de Agua* se perfila como la fase natural -aunque diferente- que el proceso de transferencia y apropiación tecnológica de las organizaciones indígenas de Oaxaca habrían de seguir. De manera similar el contacto con el PMCH y con Indymedia tampoco se ha perdido, por el contrario, ahora fluye más libremente aunque por el momento sólo sea a nivel de intercambio de contactos e información, no tanto de proyectos comunes de trabajo. Finalmente tampoco se descarta la posibilidad de reactivar la OMVIAC, aunque eso sí, de una manera mas realista y pragmática.

Vale recalcar por último, que la experiencia intercultural del CVIO y de los casos de estudio abordados en el contexto del movimiento indígena nacional, más que representar modelos o fórmulas de comunicación alternativa consolidadas, reflejan los principales obstáculos e inercias a superar en el futuro para la consolidación de verdaderas alternativas interculturales de comunicación. Queda claro que la generación de éstas no se reduce a la mera transferencia de equipo y habilidades técnicas, ni a la buena voluntad y convivencia entre activistas de diferente sustrato sociocultural. En realidad se trata de procesos dilatados en el tiempo y complejos en cuanto a dinámicas de evolución, en los cuales el diálogo intercultural resulta un factor clave aunque difícil de asimilar por los diferentes gestores y representantes socioculturales implicados.

En estos tiempos de globalización y de violenta imposición hegemónica por parte del capitalismo neoliberal, resulta mas claro que nunca que la trama de relaciones sociales a nivel mundial pasa o es determinado por las redes de información y comunicación. No es descabellado afirmar entonces, que una nación bien informada y en la que existe un diálogo entre los diversos sectores socioculturales que la componen, es una sociedad democrática que puede resistir los embates homogenizadores del

gran capital trasnacional. Por ello resulta impostergable implementar redes alternativas e interculturales de comunicación que permitan a los sectores marginados por las políticas neoliberales, representarse por sí mismos ante el nuevo panorama mundial. El objetivo central de estas redes, sería la de propugnar y propiciar que sean los propios indígenas los sujetos protagónicos que determinen propuestas en materia de desarrollo económico, político, cultural y social, prerequisite que constituye la base para asegurar una evolución nacional y mundial sin desigualdades económicas e injusticias sociales.

Como quiera que sea, lo importante en todo caso sería preguntarse de qué manera los puentes interculturales generados a través de estas redes alternativas de comunicación incidirán en la evolución de las identidades colectivas, no solo de los pueblos indígenas mexicanos, sino de la comunidad internacional dentro del marco de una globalización alterna y una multiculturalidad que sin duda caracterizan al mundo del siglo XXI.

En este sentido, la experiencia iniciada en 1989 por el PTMA, continuada desde 1994 y hasta 2001 por el CVIO, y actualmente mantenida discretamente e informalmente por *Ojo de Agua Comunicación*, nos da motivos suficientes para creer que el fortalecimiento de estos puentes y alternativas de comunicación intercultural, por lo menos en el caso de Oaxaca, sigue su marcha. El seguimiento de este proceso, que aún dista de concluir, es un asunto que sin duda no debe perderse de vista.

FUENTES DE INFORMACIÓN

BIBLIOGRAFÍA

- **Barabas y Bartolomé.** Los protagonistas de las alternativas autonómicas
En "Configuraciones étnicas en Oaxaca". INI-INAH. México, 1998
- **Basch y Schiller.** Postcolonial predicaments and deterritorialized states
Langhorne. Pennsylvania, E.U., 1994
- **Becerril, Alberto.** El cine etnográfico en los 40 años del INI
"Pobreza: un tema mundial impostergable". CLAD-FCE-PNUD. Caracas, 1988
- **Berlin, Isahia.** Nacionalismo" en contra de la corriente
FCE. México, 1992
- **Bebbington, Andrew.** Liberation, environment and social movements
Routledge. Londres, 1996
- **Benedict Anderson.** Reflects on the origins of nacionalism
Ed. Verso. Londres, 1985
- **Bonfil Batalla, Guillermo.** México Profundo
SEP-CIESAS. México, 1987
- **Bonfil Batalla, G.** Utopía y revolución: el pensamiento de los indios en América Latina
Ed. Nueva Imagen. México, 1988
- **Bonfil Batalla, G.** Pensar nuestra cultura
Alianza Editorial. México, 1991
- **Carelli, Vincent.** Video nas Aldeias. Os índios com sua imagem
Brasil, 1989. Mimeo
- **Castells, Manuel.** The rise of the Network Society"
Blackwell Publishers. Cambridge, 1996
- **Colombres, Adolfo.** Cine Antropología y Colonialismo
E. Del Sol-CLACSO. Argentina, 1996
- **Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.** Artículo Cuarto. Porrúa. México, 2002
- **Cortés, Fernando.** Desigualdad en la distribución del ingreso en Oaxaca
Ponencia del XXVII aniversario de la Facultad de Sociología de la UABJO. Oaxaca, 2001
- **Chassen-López, F.** An insurgent reading of mexican history
University of Kentucky. Lexington. EUA., 2001
- **Chomsky, Noam.** La sociedad global, educación, mercado y democrcia
Colombres, Adolfo. Compilador. Cine Antropología y Colonialismo
E. Del Sol-CLACSO. Argentina, 1996

- **Dussel, D.** *Ética de la liberación en la edad de la globalización*
Trotta. México, 1998
- **Escobar, Arturo.** *Reflections on globalism and subaltern strategies of local resistance*
Political Geography. Sacramento, CA. 2001
- **Estrada, Alicia.** *La tecnología video y la comunalidad: El caso de Yalalag, Oaxaca*
Tesis de licenciatura en C. de la Comunicación, UNAM. México, 2001.
- **EZLN.** *Crónicas intergalácticas.*
Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. Serpiente Sobre Ruedas. Chiapas, 1996
- **Favre, Henry.** *El indigenismo mexicano*
Fondo de Cultura Económica. México, DF. 1999
- **Fernández Christlieb, F.** *Los medios de comunicación masiva en México*
Ed. Juan Pablos. México, 1985
- **Florescano, Enrique.** *Memoria Indígena.*
Ed. Taurus. México, 1997
- **Froheling, Oliver.** *Internauts and guerrilleros*
Virtual Geographies. Routledge. N.Y., 1999
- **Galindo, Jesús.** *Metodología y cultura*
Ed. Pensar la Cultura. Conaculta. México, 1991
- **García Riera, Emilio.** *Historia del cine mexicano*
SEP-CONAFE. México, 1986.
- **Gellner, Ernest.** *Naciones y nacionalismos*
Ed. Alianza. México, 1988
- **Geertz, Clifford.** *Ensayos sobre la interpretación de las culturas*
Paidós. Barcelona, 1994
- **Gijsbers, Wim.** *Usos y costumbres de la población indígena de Oaxaca*
Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A.C. México, 1998
- **Ginsburg, Fred.** *Indigenous media and cultural activism*
Rutgers University Press. New Brunswick, 1997
- **Hale, Charles.** *Cultural Politics of Identity in Latin America*
Annual Review of Anthropology. EUA, 1997
- **Haraway, D.J.** *Technoscience and feminism*
Routledge. Nueva York, 1997
- **Held, D., Goldblatt, D.** 1999. *Global transformations: Politics, Economics and Culture.*
Blackwell Publishers. Cambridge, Inglaterra. 1999.
- **Hernández Navarro, Luis.** *México: Constitución y derecho indígena*
Agencia Latinoamericana de Información. URL: <http://alainet.org>

- **Hernández Díaz, Jorge.** Etnicidad, nacionalismo y poder
Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. México, 1994
- **INI-1978.** Bases para la Acción Institucional 1977-1982
Dirección de Planeación y Desarrollo. Instituto Nacional Indigenista.
México, 1978
- **INI-1982.** Manual de Organización del Archivo Etnográfico Audiovisual
Archivo Etnográfico Audiovisual. INI. México, 1982
- **INI-1983.** Plan de Acción 1982-1988
Dirección de Planeación y Desarrollo. INI. México, 1983
- **INI-1989.** Políticas y Tareas Indigenistas 1989-1994
Dirección de Planeación y Desarrollo. INI. México, 1989
- **INI-1990.** Cuadernos del INI, no. 2: "Hacia un video indio"
Archivo Etnográfico Audiovisual. INI. México, 1990
- **Kimlika, Will.** Liberalism, community and culture.
University Press. Oxford, 1991
- **Kearney, Michael.** The local and the global: Anthropology of globalization and transnationalism
University of California. Annual Reviews Inc. EUA, 1996
- **Kearney, M. and Varese, S.** Latinamerica's Indigenous Peoples: Identities and forms of resistance
Westview Press. Boulder, CO. EUA, 1995
- **Labra, Armando.** El problema social en México 1983-1994 (mimeo)
Ponencia del Foro de Consulta sobre Desarrollo Social. Veracruz, 1995
- **Langton, M.** Herd it on the Radio, saw it on TV
Australian Film Commission for Aboriginal People. Sydney, 1995
- **Leyva Solano, X.** De las Cañadas a Europa: Niveles, actores y discursos del movimiento zapatista
Desacatos. Revista de Antropología Social. México, 1999
- **Luhman, Niklas.** Sistemas y lineamientos para una teoría general
UIA-Alianza. México, 1991.
- **Márquez, Alicia.** Los documentales sobre lo indígena en México
Tesis de licenciatura en ciencias de la comunicación. UNAM.
México, 1996
- **McLuhan, Marshall.** Understanding Media: The extensions of man
University of Toronto. Canada, 1964
- **McLuhan, Marshall.** El medio es el mensaje.
Ed. Paidós. Buenos Aires, 1969.
- **Mirabtaf, F.** Flirting with the enemy: Challenges of marginal ngo's
Habitat International. London, 1997
- **Moguel, Julio.** Cinco críticas solidarias a un programa de gobierno
El Cotidiano, año 8, no. 49. UAM-Azcapotzalco. México, 1995

- **Mountz, A., & Wright R.** Daily life in the transnational migrant community of San Agustín, Oaxaca
Ed. Diaspora. San Francisco, CA. 1997
- **Mitchell, K.** Diasporas and the hype of hybridity
Society and Space. Antipode. Cambridge, 1998
- **Mitchell, K.** The transnational discourse
Society and Space. Antipode. Cambridge, 1997
- **Nagengast, C., Stavenhagen, R.** Human rights and Indigenous Workers
Center for U.S.-Mexican Studies. U. of C. in San Diego. EUA, 1999
- **Nolasco, Margarita.** Los medios audiovisuales y la antropología.
Revista antropológicas. IIA. UNAM. México, 1993
- **Olivé, José.** Aproximaciones a una ética de las culturas
Recopilación. 1993 (mimeo)
- **Panikkar, Raimon.** Cultura y Diálogo Intercultural
[Http://www.barcelona2004.orgdialegs/panikkar](http://www.barcelona2004.orgdialegs/panikkar). 1999
- **Paz, Octavio.** El Laberinto de la Soledad
FCE. México, 1959
- **Piñacué, Daniel.** El video como herramienta hacia una cultura de la paz
Fundación Sol y Tierra. Popayán, Colombia. 1993 (mimeo.)
- **Paulson, S. and Calla, P.** Gender and ethnicity in Bolivian Politics
En "Journal of Latin American Anthropology". Routledge. Londres. 2000
- **Radcliffe, S.** State and transnational connections in Latin America
Routledge. Londres, 2001
- **Ramos, Samuel.** El perfil del hombre y la cultura en México
Espasa-Edalpe. México, 1934
- **Rojas Soriano, Raúl.** Guía para realizar investigaciones sociales.
México, UNAM. 1977
- **Romero, Lourdes.** El relato periodístico: entre realidad y ficción
Universidad de Madrid. España, 1996
- **Romero Ugalde, Maricruz.** La Antropología en el Cine Etnográfico
Tesis de Licenciatura. ENAH-INAH-SEP. 1991
- **Sanjinés, Iván.** Testimonio en Mérida" en Hojas de Cine, Vol. I
Fundación Mexicana de Cineastas. SEP-UAM. México, 1998
- **SEDESOL-INI.** Perspectivas para el desarrollo de los pueblos indígenas
Secretaría de Desarrollo Social / Instituto Nacional Indigenista
México, 1989
- **Sierra, Ma. Teresa.** La investigación en antropología jurídica
CONACYT. México, 1997
- **Sreberny-Muhammad, A.** Mass Media and Society
Ed. J. Curran, M. Gurevitch. London, 1991

- **Taylor, Charles.** *Multiculturalismo*
University Press. Princeton, N.J. EUA, 1994
- **Turner, T.** *Implications of uses of film among the Kayapo of Brazil*
Comission on Visual Anthropology. EUA. 1990
- **Van de Fliert, L.** *Indigenous Peoples and International Organizations*
Russel Press Ltd. Nottingham, Inglaterra, 1994
- **Villela, Samuel.** *La antropología visual mexicana*
Revista "Antropológicas". Instituto de Investigaciones Antropológicas.
UNAM. México, 1993
- **Villoro, Luis.** *Aproximaciones a una ética de las culturas.*
FCE. México, 1993
- **Weitlaner, Roberto.** *Religión y magia prehispánica en Guerrero y Oaxaca*
En "Antología Etnográfica de Oaxaca", CIESAS. México, 1994

HEMEROGRAFÍA

- **Canal 22.** *Catálogo de la serie "Video Indígena-Visiones"*
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. SEP. México, 1996
- **Steele, J., Denny, Ch.** *UN urges reform of IMF and World Bank*
Special Report. The Guardian Weekly. Vol.167 / No. 6.
Londres. Agosto 01-07, 2002.
- **Vachon, R.** *"Guswenta" or the intercultural foundations of Peace*
Revista "Inter-Culture".
Instituto Intercultural de Montreal, Canada. 1997

ENTREVISTAS REALIZADAS POR EL AUTOR DE ESTA TESIS

- **Bermúdez, Alfonso.** *Oaxaca, Oaxaca. Julio de 2002*
- Director del semanario "La Hora de Oaxaca"
- **Bautista, Genaro.** *Oaxaca, Oaxaca. Junio de 2002*
- Comunicador nahua de Veracruz
- Miembro fundador y exdirector de la Agencia Internacional de Prensa India (AIPIN)
- **Carelli, Vincent.** *Basilea, Suiza. Abril de 2003*
- Antropólogo y cineasta brasileño
- Activista fundador del proyecto *Video nas Aldeias*
- **Castellanos, Aline.** *Oaxaca, Oaxaca. Diciembre de 2002.*
- Abogada oaxaqueña egresada de la Universidad Benito Juárez de Oaxaca
- Presidenta de la Liga Mexicana para la Defensa de los Derechos Humanos
- Coordinadora del Comité de Comunicación del *Foro Oaxaqueño por los Derechos Indígenas*

- **Díaz, Marcelino.** *Oaxaca, Oaxaca. Junio de 2002*
 - Videoasta nahua de Guerrero
 - Ex dirigente del Consejo Nahua del Alto Balsas
 - Miembro de la AIPIN

- **Díaz, Tonatiuh.** *Oaxaca, Oaxaca. Octubre de 2002*
 - Comunicólogo egresado de la UAM-Xochimilco.
 - Colaborador de *Comunalidad*, CVIO y *Ojo de Agua Comunicación*
 - Capacitador del Proyecto de Medios en Chiapas entre 1998 y 1999
- **Fernández Gárate, Yanet.:** *México, D.F. Julio de 2002*
 - Antropóloga investigadora de la ENAH
 - Responsable de publicaciones en la videoteca del AEA-INI

- **Flores, Hermenegildo.** *Tamazulapan, Mixe. Oaxaca. Octubre de 2002*
 - Miembro de la organización Video-Tamix
 - Videoasta mixe formado en el CVIO durante 1995 y 1996
 - Capacitador del Proyecto de Medios en Chiapas entre 1998 y 2001
 - Becario del Foesca, Pacmyc y MacArthur
 - Secretario del Comisariado en Tamazulapam hasta 2004
 - Asistente de producción audiovisual en "Arcano 14". Cd. de Oaxaca

- **García, Juan José:** *Oaxaca, Oax. Agosto de 2002*
 - Comunicador y videoasta zapoteco
 - Miembro de "Comunalidad, A.C." 1988-1998
 - Director del Centro de Video Indígena - Oaxaca. 1998-2001
 - Capacitador en el Proyecto de Medios en Chiapas. 1998-1999
 - Comité de prensa y comunicación del Foro Oaxaqueño por los Derechos Indígena. 2001
 - Delegado del CNI para cubrir en video la Marcha Zapatista. 2001
 - Miembro de "Ojo de Agua Comunicación, S.C." 2001 a la fecha.

- **González, Aldo.** *Oaxaca, Oax. Octubre de 2002*
 - Activista y comunicador zapoteco
 - Director de XHGLLO : "La Voz de la Sierra Juárez". 1991-1994
 - Asesor del EZLN en los "Diálogos de San Andrés Sacamchén". 1996-1997
 - Presidente Municipal de San Pablo Guelatao, Oaxaca. 1999-2001
 - Dirigente de la Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez de Oaxaca (UNOSJO). 1999 a la fecha

- **Monteforte, Guillermo.** *Oaxaca, Oaxaca. Entrevista I, Mayo de 2002. Entrevista II. Diciembre de 2002*
 - Videoasta italo-canadiense radicado en Mexico desde 1986
 - Colaborador del Archivo Etnopgráfico Audiovisual del INI. 1988-1993
 - Capacitador del PTMA. 1989-1993
 - Director del Centro de Video Indígena de Oaxaca. 1994 y 1998
 - Organizador y capacitador del Proyecto de Medios en Chiapas. 1997-2000
 - Asesor del EZLN en los "Diálogos de San Andrés Sacamchén". 1997
 - Fundador y coordinador de *Ojo de Agua Comunicación*. 1998 a la fecha.

- **Russo, Timothy.** *San Cristóbal de las Casas, Chis. Junio de 2002*
 - Ingeniero en sistemas de origen irlandés-estadunidense
 - Miembro de la red internacional "Indymedia". 1996 a la fecha
 - Fundador y coordinador de Indymedia-Chiapas. 1998 a la fecha
 - Responsable de Indymedia para cubrir la marcha zapatista de 2001.

- **Sandoval, Marcos:** *Oaxaca, Oaxaca. Mayo de 2002*
 - Líder comunitario driki
 - Miembro fundador del Centro Cultural Driki
 - Delegado en Valles Centrales de la Dirección Estatal de Culturas Populares e Indígenas. 1999-2002
 - Director del Museo Nacional de Culturas Populares. 2002 a la fecha

- **Vazquez, Francisco:** *San Cristóbal de las Casas, Chis. Agosto de 2002*
 - Fotógrafo nahua de Milpa Alta, D.F.
 - Miembro de la organización "Vivero comunitario Tepetlapuco"
 - Coordinador del Centro de Medios del PMCH, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. 1999 a la fecha
 - Responsable del PMCH durante la Marcha zapatista