

Universidade de Brasília – UnB

Instituto de Ciências Sociais – ICS

Centro de Pesquisa e Pós-graduação em Estudos Comparados sobre as Américas – Ceppac

Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas

**A Comunicação Alternativa em Oaxaca/México:
Resistência, *Comunalidad* e Autodeterminação**

**Dissertação de Mestrado apresentada para o
Programa de Pós-graduação em Estudos
Comparados sobre as Américas**

Aluna: Clarissa Noronha Melo Tavares

Orientador: Dr. Cristhian Teófilo da Silva

Maio de 2010

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cristhian Teofilo da Silva
(Ceppac/UnB - orientador)

Profa. Dra. Simone Rodrigues Pinto
(Ceppac/UnB)

Prof. Dr. José Antônio Vieira Pimenta
(DAN/UnB)

Aos eternos meninos e meninas da Casa Grande,
que certa vez me ensinaram para que e a quem deve servir a comunicação.

Agradeço a todos que direta ou indiretamente influenciaram na realização deste trabalho:

Ao meu orientador, Cristhian Teófilo da Silva, pelas “iluminações”, além da paciência e o companheirismo.

Aos comunicadores e pesquisadores de Oaxaca que confiaram suas palavras a mim e, em especial, a Roberto Ramirez pela assessoria constante. E ainda no México, a Rosana Magalhães pelo acolhimento, Elena Nava e Melquíades Cruz-Kiado pelo auxílio.

A Gilmar de Carvalho e Glória Diógenes, pelo apoio acadêmico; Agostinho Gósson, pelo exemplo e Ronaldo Salgado, por esse imbróglio que me dá e que nem nome tem.

Aos amigos do Cimi (Conselho Indigenista Missionário) que me expandiram os horizontes e, em especial, a Aida Cruz pelas flores que vejo em você.

Aos amigos de Ceppac: Yara, minha amiga e companheira; Kléber, pelas trocas constantes; Aldo, por nos transformar na turma mais festiva que este Centro já viu; Daniel, pelas risadas sempre em boa hora; Juliana, Leonardo, Ivanise, Marília, Pedro e demais colegas, pelos bons momentos juntos.

A Márcia Blanck, Eduardo d’Albergaria, Carolina Dumaresq, Demetrius Ribeiro, Antônio Fabrício e Fuad Moura, amizades que floresceram nesta terra árida, porém fértil, que é Brasília.

A Joana Brandão e Carolina Gabriele, por me fazerem nunca esquecer quem realmente sou.

Às amigas sociólogas: Camila Holanda, pelo exemplo, pelas conversas inspiradoras e, acima de tudo, pela amizade de sempre; e Isaurora Martins, pelas correções e o incentivo ainda quando tudo ainda não passava de um projeto.

Aos amigos que nem a distância é capaz de torná-los menores. São eles: as minhas trigêmeas Janaína, Giovana e Juliana de Paula; a minha santíssima trindade Ana Cesaltina, Grazielle Albuquerque e Isabelle Moreira Lima; e a trindade que de santíssima tem muito pouco: Cidicley Miranda, Fernando Brito e Thiago-Maia-Ninguém-Dorme.

Às inigualáveis companheiras de aventuras: Ana Elisa Sidrim e Débora Dias.

A Vanda Souto, Renato Roseno e João Alfredo por me adubarem a inquietação e a Ricardo Serra por me ampliar o olhar.

A Danilo Patrício, Márcio Caetano, Artur Costa, Weynes “Anfrísio”, João Menescal e Oswaldinho pelo Quixeramobim que há em mim.

A toda minha família, que sempre me apoiou, e em especial aos meus avós pela lembrança, o afeto e o gostinho de infância que me trazem.

À tia Irene, tio João, Mariana, João Neto e Pedro, apenas por existirem na minha vida.

Aos meus irmãos, Tavares Neto e Tiago Aauto, pelo carinho, a convivência e o aprendizado compartilhado.

Aos meus pais, Maria Socorro e Francisco Tavares, pelo amor incondicional, a confiança e o exemplo que sempre foram.

Ao meu grande companheiro nesta jornada acadêmica e na jornada da vida, descendo o rio Negro ou sobrevoando o rio Xingu, Thiago Garcia.

A todo o Sanatório, porque ele é geral!

Este trabalho nada valeria se não pudesse ser compartilhado com vocês.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	
1. Apresentação do tema de investigação	8
2. Metodologia	10
3. Estrutura da dissertação	12
<u>CAPÍTULO I: A COMUNICAÇÃO EM OAXACA: O PODER DAS MÍDIAS</u>	15
E A CONTRUÇÃO IDENTITÁRIA NO MÉXICO	
1.1. A construção imagética dos “índios” mexicanos e de suas identidades	16
<i>1.1.1. O indigenismo mexicano como regulador das identidades étnicas</i>	19
<i>1.1.2. A identidade étnica ressignificada pela ação da sociedade civil</i>	24
1.2. Da comunicação nas sociedades modernas à comunicação <i>alternativa</i> em Oaxaca	33
<i>1.2.1. A comunicação comunitária/popular</i>	36
<i>1.2.2. O poder simbólico e o papel político da mídia</i>	38
<i>1.2.3. A comunicação no México: processos e determinações das rádios comunitárias indígenas</i>	42
1.3. Oaxaca e a comunicação <i>alternativa</i>	49
<i>1.3.1. Como é fazer comunicação alternativa em Oaxaca?</i>	53
<i>1.3.1.1. Radio Jënpoj – ou Radio Comunitaria Ayuujk</i>	53
<i>1.3.1.2. Radio Comunitaria Totopo</i>	55
<i>1.3.1.3. Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa</i>	59
<i>1.3.1.4. Espacio de Comunicación del Istmo</i>	62
<i>1.3.1.5. Radio Ditzá Lubë</i>	63
<i>1.3.1.6. Radio Nánj Ni'in</i>	64
<i>1.3.1.7. Radio Zaachila</i>	66
<i>1.3.1.8. Sítio eletrônico Oaxaca Libre</i>	67
<i>1.3.1.9. Sítio eletrônico Revolucionemos Oaxaca</i>	70

<u>CAPÍTULO II: A COMUNICAÇÃO JUNTO ÀS LUTAS INDÍGENAS E POPULARES</u>	73
2.1. A comunicação atrelada à participação popular	74
2.2. O embate de 2006: resistência em rede	78
2.2.1. <i>A história se repete: a criação de novos meios depois de 2006</i>	83
2.3. Quem são os “comunicadores urbanos” de Oaxaca?	86
2.4. De que tratam os “comunicadores urbanos”?	94
2.4.1. <i>Resistência</i>	94
2.4.2. <i>Autonomia e autodeterminação</i>	99
2.5. Pré-conclusões sobre os discursos dos “comunicadores urbanos”	105
<u>CAPÍTULO III: A IDENTIDADE COMUNAL NAS PRÁTICAS DE COMUNICAÇÃO</u>	107
3.1. Comunidade: um caminho para se chegar a algo “propriamente indígena”	108
3.1.1. <i>A língua, o “povo” e a identidade</i>	114
3.2. A <i>Comunalidad</i> : um exercício próprio de democracia	118
3.2.1. <i>A comunicação e os elementos da comunalidad (território, poder, trabalho e festas comunais)</i>	122
3.2.1.1. <i>O território comunal</i>	122
3.2.1.1.1. <i>O território e a comunicação comunitária</i>	124
3.2.1.2. <i>O poder comunal</i>	127
3.2.1.2.1. <i>Sob o poder do PRI</i>	128
3.2.1.2.2. <i>O reconhecimento de um ator político indígena: os “Usos y Costumbres”</i>	132
3.2.1.2.3. <i>A assembleia comunal</i>	135
3.2.1.2.4. <i>Comunicação comunal: uma decisão comunitária</i>	139
3.2.1.3. <i>O trabalho comunal</i>	141
3.2.1.3.1. <i>Escala hierárquica dos cargos públicos</i>	143
3.2.1.3.2. <i>O Tequio e a Gozona</i>	145
3.2.1.4. <i>As festas comunais</i>	149

<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS</u>	155
<u>FONTES BIBLIOGRÁFICAS</u>	160
<u>ANEXOS</u>	170

INTRODUÇÃO

A Comunicação Alternativa em Oaxaca/México:

Resistência, *Comunalidad* e Autodeterminação

1. Apresentação do tema de investigação

A presente pesquisa tem como tema central de investigação a utilização de meios *alternativos*¹ de comunicação por comunicadores que atuam em diferentes regiões do estado de Oaxaca, no México. O que se irá observar neste trabalho é a maneira como os meios interagem e podem contribuir para reforçar propósitos próprios das comunidades ou regiões onde estão inseridos, levando-nos a refletir sobre como um meio de comunicação pode auxiliar nos processos contra-hegemônicos de afirmação identitária, cultural, ideológica e política de grupos étnicos.

O que direcionou inicialmente a investigação foi a pré-concepção de que a pesquisa trataria de uma interseção entre comunicação e povos “indígenas” e, nesse sentido, a escolha em pesquisar tal região baseou-se no fato de Oaxaca combinar dois fatores primordiais para a observação do tema proposto: ser o estado com maior população indígena e a mais variada composição de grupos lingüísticos do país, ao mesmo tempo em que concentra diversas e numerosas experiências no campo da comunicação *alternativa*, que passaram a ter maior visibilidade após uma mobilização popular ocorrida em 2006².

¹ Esta é uma categoria que traduz a autorrepresentação dos interlocutores sobre suas atuações enquanto produtores de “contra-informação”. É uma categoria cunhada a partir de suas falas e designa meios não comerciais, que podem ou não ter licença estatal para funcionar, o que engloba um sem-número de meios chamados comunitários, independentes, livres, populares, autônomos, indígenas, participativos, marginais, radicais etc. John Dowing (2002) (*apud* PELUZZO, 2005) denomina esses meios de “mídia radical”, que no seu entender engloba uma variedade de formatos, como a dança, o vestuário, a música, o rádio, o teatro de rua, o vídeo, o jornal, a canção, o broche, cartuns satíricos e experiências comunicativas na internet. Ele entende que ela expressa uma visão alternativa às políticas, prioridades e perspectivas hegemônicas. Nesta pesquisa, aludimos às atividades ligadas à produção em rádio e internet.

² O ano de 2006 foi marcante para Oaxaca e para boa parte dos comunicadores ouvidos nesta pesquisa. Foi quando houve uma grande manifestação popular em algumas cidades do estado, mas principalmente na capital, e a maior parte da população juntou-se aos manifestantes rebelando-se contra o governador Ulises Ortiz. O confronto resultou num período de extrema violência estatal contra a população e no surgimento de diversos meios *alternativos* de comunicação.

Porém, ao longo da pesquisa de campo, os entrevistados foram revelando que este sentido de “ser indígena” em Oaxaca é mais multidimensional, multidirecional e multitemporal do que havia sido pré-estabelecido. Como num jogo de quebra-cabeças, foi preciso ir, durante o período em campo e posteriormente no processo de escrita, juntando cada peça para compreender que o objeto seria mais complexo e identitariamente diverso.

Foi preciso deixar de lado as pré-concepções e desarmar-se para a experiência. Entender que, no que se refere ao sentido de “ser indígena”, ter a terra e o território como elementos centrais, a comunidade como base da organização e crenças, tradições e mitos próprios são conceitos universais das filosofias “indígenas”, mas que as interpretações e formas de vivenciar (ou não) as identidades indígenas são diversas.

Mas, afinal, o que significa ser “indígena” em Oaxaca? Essa foi uma interrogação, dentre tantas outras, que acompanhou esta investigação. Nas comunidades a pergunta pareceu óbvia e sua resposta saltava aos olhos, ouvidos e boca. Mas e nos centros urbanos? A obviedade seria pensar que todos, ou a esmagadora maioria, se consideram “indígenas” já que são oriundos das comunidades indígenas ou filhos de migrantes destas comunidades. Mas nem sempre o óbvio correspondeu à realidade. Assim a pergunta “o que é ser indígena?” deu lugar à observação de outros processos identitários e de identificação. Considerar todos que vivem naquela região como “indígena” pelo fato de a grande maioria ser oriunda de comunidades indígenas nos levaria a simplificar a complexidade do contexto encontrado.

Nesse sentido, a pergunta de pesquisa torna-se **que atuação (política, cultural, social etc.) os oaxaquenhos conseguem realizar com auxílio da comunicação *alternativa*?** O que se verá é que a atuação destes comunicadores servirá, em certa medida, de lente de aumento na tentativa de enxergar **o que acontece, nesse momento, na região de Oaxaca que é capaz de mobilizar tantas mídias *alternativas***, aceitando-se, assim, o desafio proposto por Thompson (2009) de pensar a comunicação em relação aos contextos sociais nos quais os indivíduos produzem e recebem as formas simbólicas mediadas.

2. METODOLOGIA

Para a realização da presente pesquisa foram considerados como dados: 1) entrevistas com comunicadores e também pesquisadores e profissionais diretamente ligados às questões relacionadas aos meios de comunicação *alternativos* em Oaxaca; 2) observação do espaço e da dinâmica de funcionamento de algumas rádios aqui retratadas; 3) documentos, textos e outros materiais produzidos por terceiros, pelos próprios comunicadores ou divulgados pelos meios em que atuam; e 4) referências bibliográficas. Diante deste universo de dados, vale observar que para um mesmo conteúdo o leitor poderá encontrar mais de uma fonte a referenciá-la.

Com relação aos dados empíricos, o primeiro aspecto que se deve ressaltar é que a fonte primordial em que se baseia esta pesquisa são os discursos dos comunicadores (captados por meio de entrevistas e conversas informais) e, nesse sentido, alertamos para o fato de não tomarmos as considerações obtidas a partir destes dados como a regra do que ocorre em Oaxaca. A realidade é, sem dúvida, mais complexa e conflituosa.

Tampouco as visões aqui retratadas dão conta de abarcar o emaranhado de pensamentos que divergem da visão do “discurso oficial”. São considerações que dizem respeito ao grupo em que se inserem os entrevistados, ou seja, à rede de comunicadores *alternativos* de Oaxaca. A ausência de visões contrastivas à opinião destes comunicadores deu-se, em grande medida, à impossibilidade de coleta destes dados em campo e até mesmo em referências bibliográficas por fatores diversos e, dentre eles, o fator tempo. Nesse sentido, ressalta-se que a visão em certa medida “romantizada” das ideologias comunitárias apresentadas no decorrer desta pesquisa não reflete uma opinião, defesa ou “partidarização” por parte da autora.

O contato inicial com os comunicadores foi feito a partir de dois deles (Melquíades Cruz-Kiado e Roberto Ramirez) com os quais se manteve contato prévio por Internet. Eles indicaram pessoas a serem ouvidas e estabeleceram um primeiro contato entre pesquisadora e entrevistados. Neste sentido, é preciso observar que este foi o primeiro filtro na escolha dos entrevistados. Obviamente que as pessoas com as quais se manteve contato estavam ligadas à rede de comunicadores *alternativos* e compartilhavam ideologias, visões de mundo e formas de pensar, o que não foi percebido neste trabalho como um desvio metodológico, mas como um recorte consciente do objeto a ser estudado. Assim, torna-se claro que este trabalho reflete a

visão de um grupo de comunicadores ligados ideologicamente que utilizam a comunicação com o sentido de produzir contra-informação. Este é o fator que une todos os entrevistados que tiveram seus discursos analisados aqui e que define o recorte do objeto, ou seja, a escolha dos meios de comunicação.

As entrevistas retratadas neste trabalho foram realizadas ao vivo, gravadas e, em alguns casos, dados foram posteriormente checados com os próprios entrevistados por e-mail. As falas dos entrevistados foram traduzidas para o português - ao contrário das citações bibliográficas que foram mantidas em espanhol - por serem (as falas) repletas de vícios de linguagem, regionalismos e gírias que dificultariam a compreensão se colocadas em versão original.

A pesquisa de campo compreendeu um período de 40 dias no México, dos quais 30 foram passados em Oaxaca. Além da capital, Oaxaca de Juárez, outras três regiões foram visitadas: Serra Mixe (município de Santa María Tlahuitoltepec, em visita à *Radio Jënpoj*), Serra Triqui (na comunidade San Andrés Chicauaxtla, visitando a *Radio Nánj Ni'in*) e Istmo de Oaxaca (nos municípios de Juchitán de Zaragoza e San Blas Atempa, visitando as rádios *Totopo e Di'xazaa Atempa*).

As outras entrevistas - por impossibilidade de locomoção, desencontro de agendas ou desconfiança de comunicadores - foram realizadas na capital, havendo o deslocamento do entrevistado e não da entrevistadora, o que, em certa medida, reduziu os dados com relação a estes meios e a estes comunicadores (pois não foi visto o espaço em que atuam; não se teve contato, ainda que mínimo, com a comunidade ou com outros membros que realizam a comunicação etc.).

Além de comunicadores, foram ouvidos pesquisadores e membros de quatro instituições de apoio à projetos comunicacionais *alternativos* em Oaxaca (*Servicios para una educación alternativa, Universidad de la Tierra, Ojo de Agua Comunicación e Servicios del Pueblo Mixe*), que não são citados diretamente, mas que elucidaram caminhos para várias questões presentes neste trabalho. No total, foram realizadas 16 entrevistas, sendo 12 com comunicadores atuantes em nove diferentes meios de comunicação (dos quais seis são rádios nas comunidades ou em cidades do interior; dois são sítios na Internet; e um refere-se a uma rede que articula diferentes meios no Istmo) e quatro com dirigentes das organizações de apoio.

Abaixo, seguem as indicações mais detalhadas das entrevistas divididas pelo meio de comunicação ou organização a que se referem:

1. *Radio Jënpoj* (“Vientos de fuego”), Santa María Tlahuitoltepec, serra Mixe – Sócrates Vásquez García, 31 anos. Entrevista realizada em 09/08/2009.
2. Sítio eletrônico *Revolucionemos Oaxaca*, Oaxaca de Juárez – Yésika Cruz Martines, 24, e Citlalli Mendez, 25. Entrevista realizada em 13/08/2009.
3. *Radio Nánj Nĩ’in* (“La voz de la palabra completa”), comunidade San Andrés Chicauaxtla, município de Putla de Guerrero, serra Triqui – Ulices García Sandoval, 34, e Nezahualcoytl García Sandoval, 28. Entrevista realizada em 16/08/2009.
4. *Radio Ditzá Lubë* (“A palavra no ar”), comunidade San Juan Yagita, município de Ixtlán de Juárez, serra Zapoteco – Oscar Morales. Entrevista realizada em 16/08/2009.
5. Sítio eletrônico *Oaxaca Libre*, Oaxaca de Juárez – Melquíades Cruz-Kiado, 27. Entrevista realizada em 17/08/2009.
6. Organização social *Servicios para una educación alternativa (Educa)* – Miguel Angel Vázquez. Entrevista realizada em 19/08/2009.
7. Organização social *Universidad de la Tierra (Unitierra)* – Gustavo Esteban. Entrevista realizada em 19/08/2009.
8. Organização social *Ojo de Agua Comunicación* – Clara Morales. Entrevista realizada em 21/08/2009.
9. Organização social *Servicios del Pueblo Mixe* – Hugo Aguilar. Entrevista realizada em 21/08/2009.
10. Comunicador independente - Roberto Ramirez, 27 anos. Entrevista realizada em 22/08/2009.
11. *Radio Totopo*, Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca – Carlos Sanches, 31 anos, entrevista realizada em 25/08/2009, e Wilbert Degollado Hidalgo, 25 anos, entrevista realizada em 31/08/2009.

12. *Radio Di'xazaa Atempa*, San Blas Atempa, região do Istmo de Oaxaca – Maira Jimenes, 31 anos. Entrevista realizada em 26/08/2009.

13. *Espacio de Comunicación del Istmo* – Wilbert Degollado Hidalgo, 25 anos. Entrevista realizada em 31/08/2009.

14. *Radio Zaachila* (“Nuvem Criadora”) – Nizaguie Vasquez Cerero, 25 anos. Entrevista realizada em 01/09/2009.

É válido ainda ressaltar sobre a pesquisa de campo alguns fatores que influenciaram seus resultados. O principal deles é a questão de se pesquisar a realidade de outro país, que compreende um campo desconhecido: as barreiras da língua, as diferenças conceituais e culturais são elementos que devem ser considerados. Estar em um território desconhecido e ter que ganhar a confiança dos entrevistados para que falassem de si e de seus projetos revelou-se um exercício de paciência, respeito e superação. Soma-se a isso a dificuldade de acesso a comunidades, o reduzido período em campo e necessidade de apreensão de uma realidade muito mais ampla do que a inicialmente proposta a fim de tornar as considerações aqui expostas acessíveis ao leitor que não conhece a realidade de Oaxaca.

3. ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

A dissertação encontra-se dividida em três capítulos centrais, mais introdução e conclusão. Conta ainda com sumário, anexos, bibliografia.

No primeiro capítulo serão abordados os conceitos necessários à compreensão do objeto de pesquisa dissertativa. Por meio de revisão bibliográfica, será discutida a construção da imagem e da categoria “índios” no México a fim de compreender a questão identitária em Oaxaca. Em paralelo, serão contextualizados os aspectos referentes aos processos comunicacionais: a influência da mídia nas sociedades modernas, seu poder simbólico e papel político, as características da comunicação comunitária/popular (designada neste trabalho como *alternativa*) e os processos comunicacionais no México/Oaxaca. Compreenderá ainda uma breve

contextualização dos meios e comunicadores pesquisados, com o objetivo de que o leitor possa ir se familiarizando com os interlocutores citados ao longo de todo trabalho.

O segundo capítulo é destinado à abordagem da relação entre o surgimento de meios *alternativos* e a ação da sociedade civil. Serão tratadas as experiências dos comunicadores situados nos centros urbanos de Oaxaca (estejam eles na capital ou em cidades do interior), suas ligações com a atmosfera contestatória em que estão inseridos e os temas mais relevantes de que tratam os meios em que atuam. Diante da questão identitária levantada por esta pesquisa, serão ainda abordadas, neste capítulo, questões relativas às identificações de tais comunicadores e seu autorreconhecimento (ou não) com a categoria “povos indígenas”.

No terceiro capítulo serão conceituados os temas propostos pelos radialistas das comunidades (ou *pueblos* como designam os habitantes locais) situados nas áreas rurais de Oaxaca. Nesse sentido, serão abordadas as especificidades presentes nestas comunidades e de que forma os comunicadores e seus meios se inserem na vida comunitária e com que objetivos utilizam esta ferramenta de comunicação moderna. Assim, para entender a ação da comunicação nas comunidades, foi preciso entender o que são, como se organizam, o que pensam essas comunidades.

O trabalho deve ser analisado de maneira consciente quanto à ausência de muitas das especificidades que não estarão no foco da pesquisa, assim como as ausências de informações sobre todas as regiões de Oaxaca, visto que as informações coletadas representam uma amostragem de algumas realidades regionais.

CAPÍTULO I

A COMUNICAÇÃO EM OAXACA: O PODER DAS MÍDIAS E A CONTRUÇÃO IDENTITÁRIA NO MÉXICO

No México, obedecendo ao padrão dos países latino-americanos de forma geral, as populações indígenas não estão acostumadas a ver reproduzidas nos espaços midiáticos massivos suas vozes, crenças, culturas, cosmovisões, formas de pensar. Isso porque, ao longo dos séculos, esses povos foram perseguidos e coagidos a negar suas reais identidades em prol do ideal da mestiçagem. Com a globalização e seu padrão de uniformização pautado nas relações assimétricas (Santos, 2000), as elites encontraram nos meios de comunicação de massas um excelente canal de replicação destas ideologias “nacionais”.

No entanto, a globalização, em certa medida, chegou para todos. Diante da facilidade de acesso a novas tecnologias, da circulação de informações e da possibilidade de aquisição e manutenção de equipamentos a baixo custo eclodiram, por todos os continentes, meios de comunicação denominados comunitários, livres, autônomos, populares etc. Se, por um lado, o poder das mídias massivas nunca esteve tão forte como hoje, por outro, a possibilidade de contra-informar jamais se fez de maneira tão acessível.

O contexto ascende a discussão sobre como (e se) é possível apropriar-se de instrumentos da globalização para agir em sentido contrário aos seus pressupostos: é possível utilizar os próprios meios que visam uniformizar padrões para afirmar a pluralidade identitária? E nesse sentido: que poder possuem os meios de comunicação para construir, desconstruir e reconstruir valores, identidades e ideais?

Na busca por elucidar estes e outros questionamentos presentes à investigação será tratado, neste primeiro capítulo, o significado da comunicação na sociedade contemporânea, abordando a sua dimensão simbólica e seu papel político e como ela atua no sentido de reelaborar a vida social. Paralelamente, será desenvolvido um aparato teórico sobre a construção das identidades étnicas no México e ainda abordada a forma como a comunicação midiática foi sendo inserida nas comunidades indígenas.

Estes dois temas - comunicação e identidade - estarão conectados ao longo da dissertação.

1.1. A construção imagética dos “índios” mexicanos e de suas identidades

Em consonância com o objetivo da pesquisa de investigar de que forma a comunicação realizada pelos meios *alternativos* em Oaxaca atua junto à afirmação das identidades étnicas, faz-se imprescindível conceituar e contextualizar a construção destas identidades no México, formadas inicialmente a partir das imagens constituídas pela cultura ocidental sobre os povos originários e seus descendentes.

No México e, por conseguinte, em Oaxaca, a questão da identidade étnica remonta ao processo de colonização, período em que se deu o início da construção discursiva e imagética dos chamados “índios³” no imaginário e na ideologia nacional. A “descoberta”, pelos europeus, de novas culturas e formas de organização social inspirou os relatos de seus viajantes, produção que se consolidou como o primeiro juízo voltado à concepção de uma representação caricatural dos habitantes ameríndios e que influenciou as bases do pensamento e da política indigenista no país, da relação entre Estado e povos indígenas e a reelaboração identitária destes povos.

Inicialmente o “novo” mundo foi visto de forma ambígua: ao mesmo tempo terreno do edenismo e do canibalismo, da utopia e da distopia. Da mesma forma, seus habitantes foram pensados como seres duplos, pertencentes tanto à esfera da humanidade como da animalidade, ao universo da cultura e da natureza, ingênuos e também sanguinários (ALVES, 2008).

Das representações cunhadas durante o período colonial, nenhuma se encravou de forma tão espetacular no imaginário da sociedade da época e (das sociedades seguintes) como a denominação dada por Colombo⁴ aos habitantes do “novo” mundo: os “índios”. Reduzir os diversos povos das Américas a um rótulo único e universal foi uma estratégia tão bem sucedida que perdura há mais de 500 anos. Mesmo com a descoberta de que Colombo não havia chegado

³ A terminologia índios está entre aspas para distinguir a compreensão do termo enquanto construção genérica de uma identidade voltada a uma classe inumerável de diferentes povos encontrados pelos colonizadores no México, em particular, e nas Américas, de forma geral.

⁴ As primeiras descrições de Colombo registraram os habitantes das Américas como índios por acreditar que as embarcações teriam chegado às Índias. Niña, Pinta e Santa Maria eram as duas caravelas e uma nau que partiram do porto espanhol de Palos no dia 3 de agosto de 1492.

as Índias como pensava, o termo “índio” continuou a designar os originários ameríndios e este foi o pontapé inicial da construção de uma imagem a respeito destes povos que se mantêm, apesar de reconstituída e ressignificada, no decorrer dos períodos históricos.

Assim como Colombo, Bartolomé de las Casas (2008) produziu vastas representações sobre os “índios”. Por vezes, tentava convencer as autoridades espanholas da sua bondade e subserviência, criando uma imagem de seres frágeis e desprotegidos e, ao mesmo tempo, pontuava a incapacidade dos índios para certas tarefas.

[...] mui humildes, mui pacientes, mui pacíficas e amantes da paz, sem contendidas, sem perturbações, sem querelas, sem questões, sem ira, sem ódio e de forma alguma desejosos de vingança. São também umas gentes mui delicadas e ternas; sua compleição é pequena e não podem suportar trabalhos; e morrem logo de qualquer doença que seja (LAS CASAS, 2008: 26).

Ainda que estas não tenham sido descrições específicas ou exclusivas dos povos do México⁵, elas generalizavam as características dos povos originários americanos e com a construção da categoria étnica “índios”, já durante o processo de conquista, os colonizadores iniciaram a delimitação de uma fronteira que distinguia os “índios” dos europeus. Este processo serviu para delimitar as relações de exploração e dominação, em que os indígenas eram caracterizados como seres infiéis e inferiores que deveriam trabalhar para os “conquistadores”.

Teófilo da Silva (2008) demonstra, ao analisar os relatos de Colombo e Las Casas, como as formas de representações e definições do “índio” americano serviram e continuam a servir a diferentes modalidades de poder e dominação. Sobre os relatos de Colombo, aponta que os povos originários tiveram que ser pensados antes de serem tornados ‘úteis’ à Conquista e “este pensamento se deu por intermédio de categorias prévias que ‘enquadraram’ os ‘índios’ como seres subumanos, predispostos à servidão e à aniquilação” (TEÓFILO DA SILVA, 2008: 14). Afirma que Las Casas, ainda que tenha produzido uma ampla obra de crítica ao genocídio

⁵ Em sua primeira viagem, Colombo chegou nas Bahamas; na segunda desembarcou nas Antilhas; na terceira em Trindade e na quarta e última chegou à costa do Panamá. Já o trecho escolhido de Bartolomé faz referência às “Índias Ocidentais”, de forma geral.

indígena pelos europeus, não apresentou, na sua representação sobre os “índios”, alternativas às representações presentes no mito europeu do descobrimento, no qual os constituía como seres selvagens e inferiores.

Seguindo a mesma linha, as descrições de Hernan Cortez⁶ apontam a qualidade superlativa das aptidões táticas e bélicas dos reduzidos espanhóis diante dos milhares de indígenas que encontrou no México, reforçando a ideia de superioridade européia. Por meio de sua narração é possível reconstruir, em certa medida, a grandiosidade que foram estas civilizações⁷, mas, ainda assim, a inferioridade das populações nativas seria evidente e reconhecida pelos próprios indígenas ao se curvarem ao poder da realeza espanhola: “Há nesta província 500 mil pessoas, sendo vizinha de uma província chamada Guazincango, a qual, como Tascaltecal, se tornou súdita de vossa alteza” (CORTEZ, 2008: 45).

Desta maneira, as representações sobre o território e os habitantes americanos resultantes dos relatos dos primeiros contatos entre civilizações e culturas que formavam o “velho” e o “novo” mundos constituíram as bases que fundamentaram o ideário sobre as populações indígenas e influenciaram a formação da identidade indígena única elaborada pelo olhar e pelas concepções externas aos povos ameríndios (e por muito tempo a negação das reais identidades étnicas). Tais concepções trabalharam, desde o primeiro momento, a ideia das populações originárias como uma “raça⁸” subalterna, com comportamentos exóticos e desenvolvimento inferior aos habitantes do continente europeu.

⁶ Os relatos de Hernan Cortez (2008) apresentaram o genocídio praticado contra os indígenas mexicanos e a destruição dos impérios maia e asteca.

⁷ “A cidade é tão grande e de tanta admiração, que o muito que dela poderia dizer pode parecer incrível, porque é muito maior e mais forte que Granada. Tem bons edifícios com muita gente e melhor abastecida de coisas da terra do que Granada. (...) Há nesta cidade um mercado em que cotidianamente chegam mais de trinta mil almas vendendo e comprando. Há ali tudo, vestido, calçado, comidas, jóias de ouro e prata, pedras preciosas tão bem elaboradas que podem ser expostas em qualquer mercado do mundo (...) A ordem que essa gente conseguiu consiste em governar quase como Veneza, Gênova ou Pisa” (CORTEZ, 2008: 45).

⁸ Quijano (2005) afirma que com o processo de colonização na América Latina, houve a criação de um novo sistema de dominação social que teve como elemento fundador a ideia de “raça”. “Esta é a primeira categoria social da modernidade. (...) Foi um produto mental e social específico daquele processo de destruição de um mundo histórico e de estabelecimento de uma nova ordem, de um novo padrão de poder, e emergiu como um modo de naturalização das novas relações de poder impostas aos sobreviventes desse mundo em destruição: a ideia de que os dominados são o que são, não como vítimas de um conflito de poder, mas sim enquanto inferiores em sua natureza material e, por isso, em sua capacidade de produção histórico-cultural. Essa ideia de raça foi tão profunda e continuamente imposta nos séculos seguintes e sobre o conjunto da espécie que, para muitos, desafortunadamente para gente demais, ficou associada não só à materialidade das relações sociais, mas à materialidade das próprias pessoas.” (Quijano, 2005: 11).

Em analogia ao processo de construção do Oriente pelo Ocidente (SAID, 2007), em que o Oriente é compreendido como alteridade que ajudou a definir o Ocidente pelo contraste considerando tudo o que não fosse próprio como “outro” (SAID, 2007: 28), nas Américas os “índios” passaram a ocupar a categoria do “outro interno”. A imagem dos “outros internos” das nações americanas foi construída de esforço humano, sendo parte afirmação, parte identificação do Outro (a Europa) (SAID, 2007). Assim, a América foi, para os europeus uma terra de libertação e promessa, o encontro com uma nova Europa e a *Nueva España*⁹, para os espanhóis, a possibilidade de criar uma nova sociedade a partir das utopias do humanismo (MONTEMAYOR, 2008).

A construção da identidade indígena a partir das ideias e dos ideais europeus induziu, dentre outros aspectos, ao reducionismo de forjar uma identidade coletiva para multidões de indivíduos que na realidade são muito diferentes uns dos outros.

También así se empobrece la diversidad social de los pueblos originarios del continente americano. El término ‘indígena’ no alcanza a identificar a ninguno de los pueblos singulares que resisten desde hace 500 años en estas tierras. La palabra ‘índio’ agrega a esta no diferenciación social la confusión de un remoto pasado en el que Europa se negaba a reconocer no solo una nueva tierra, sino a sus pobladores (MONTEMAYOR, 2008: 31-32).

1.1.1. O indigenismo mexicano como regulador das identidades étnicas

No México, o outro interno (ou seja, as populações indígenas) é elemento fundador da identidade nacional, mas, na visão do indigenismo e do pensamento oficial, possui lugar reservado no passado. Parte das suntuosas construções deixadas por civilizações ancestrais é preservada e aberta à visita dos milhões de turistas que visitam o país. Elas guardam e reforçam a imagem do índio arqueológico, um dos criadores da identidade nacional, que deixou

⁹ Durante o período colonial (1521-1810), o México era conhecido como *Nueva España* e seu território incluía o que é hoje o México, as ilhas espanholas das Caraíbas, a América Central até a Costa Rica e uma área que atualmente é o sudoeste dos Estados Unidos.

heranças para as gerações subsequentes, mas cuja cultura “original” já não existe. Este pensamento persiste apesar de as populações indígenas constituírem até hoje não uma minoria, mas uma grande massa, ainda que silenciosa.

Lo indio queda como un pasado expropiado a los indios, que se asume como patrimonio común de todos los mexicanos, aunque esa adopción no tenga ningún contenido profundo y se convierta sólo en un vago orgullo ideológico por lo que hicieran “nuestros” antepasados. De las culturas indias hoy, pasado el fervor nacionalista de las primeras décadas, queda una visión folclórica y una sensación multiforme de malestar por cuanto significa de atraso y pobreza y, sobre todo, por la percepción no admitida de que ahí, en el México profundo, se niega cotidianamente al México imaginario (BATALLA, 2005: 186).

Nas fases seguintes ao período colonial, os métodos indigenistas agiram no sentido de forçar a invenção de uma segunda categoria, a de mestiço, por meio da qual a identidade indígena deixaria de existir e os índios seriam integrados à “sociedade nacional”. Durante todo o século XIX foi exercida uma política de erradicação dos povos indígenas pautada pelo desejo de “branquear” o país. Desta forma, a concepção de uma nova nação mexicana dá-se com a adoção de uma fórmula que torne o país culturalmente homogêneo.

O espírito europeu da época dominava a convicção de que um Estado é a expressão de um povo que tem a mesma cultura e mesma língua, como produto de uma história comum. A diversidade cultural foi sempre compreendida como um obstáculo para a ideologia dominante que só concebe o futuro (o desenvolvimento, o progresso etc.) dentro do curso da civilização ocidental. Sobrou às civilizações originárias dar-se por mortas ou morrer o quanto antes, porque sua condição, segundo este olhar, é de indiscutível inferioridade e não admite futuro próprio (BATALLA, 2005).

No século seguinte, “período de construção nacional” (STAVENHAGEN, 2005: 2), as populações indígenas passaram a ser enxergadas pelo prisma das ideias e dos projetos de modernização do México, cujo objetivo principal era, mais uma vez, o desaparecimento destas populações por meio de sua assimilação e transformação em habitantes mestiços. Um dos

desdobramentos mais importantes da Revolução Mexicana (1910) foi o desenvolvimento de uma identidade nacional baseada na ideologia de mestiçagem, liderada pelas elites políticas e intelectuais do país que desejavam impulsionar o projeto de reconstrução da nação mexicana nos moldes da civilização ocidental, o que Batalla (2005) vem a denominar de “México imaginário”:

En síntesis, el proyecto nacional en que desembocó la Revolución Mexicana niega también la civilización mesoamericana. Es un proyecto sustitutivo que no se propone el desarrollo de la cultura real de las mayorías, sino su desaparición, como único camino para que se generalice la cultura del Mexico imaginario. Es un proyecto en el que se afirma ideológicamente el mestizaje, pero que en la realidad se afilia totalmente a una sola de las vertientes de civilización: la occidental (BATALLA, 2005: 186).

Em oposição ao “México imaginário” estava o “México profundo” formado por aqueles que se encontravam arraigados na forma de vida mesoamericana e que não compartilhavam do projeto ocidental ou o assumiam desde uma perspectiva cultural diferenciada.

É nesse período que se funda a raiz do indigenismo moderno mexicano motivado pelas idéias do antropólogo Manuel Gamio¹⁰ que concebia “a incorporação cultural do índio como objetivo fundamental da política indigenista” (PEÑA, 2006: 471). Para Gamio, o ideal mexicano seria um país mestiço, produzido através de um processo de fusão e a educação foi um dos caminhos para atingir tal objetivo, através da qual se pretendia realizar uma verdadeira “cruzada civilizatória” e promover uma homogeneização política, cultural e ideológica no país¹¹.

¹⁰ Manuel Gamio publicou em 1916 o livro “*Forjando patria*”, que inspirou a antropologia no país durante muito tempo.

¹¹ Foi instituída a Secretaria de Educação Pública (SEP) e instituições escolares como instrumentos oficiais de integração dos povos indígenas à nação mexicana. Estas instituições e seus professores desempenharam importantes papéis como agentes de homogeneização cultural e de construção de uma ideologia nacionalista baseada na mestiçagem (ALVES, 2008). A política educacional pós-revolucionária procurou garantir a todos os mexicanos o acesso à educação escolar, o que pode ser comprovado com a publicação do artigo 3º da Constituição de 1917: “*Todo individuo tiene derecho a recibir educación. El Estado - federación, estados, Distrito Federal y municipios -, impartirá educación preescolar, primaria y secundaria. La educación preescolar, primaria y la secundaria conforman la educación básica obligatoria. La educación que imparta el Estado tenderá a desarrollar armónicamente todas las facultades del ser humano y fomentará en él, a la vez, el amor a la Patria y la conciencia de la solidaridad internacional, en la independencia y en la justicia.*” (art. 3º - Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos).

Mais uma vez, atua no tema da integração dos índios a suposição de uma superioridade cultural e moral dos crioulos (como elite política e econômica herdeira do colonialismo) que, por meio do cruzamento de “raças”, se não fosse capaz de igualar as condições entre indígenas e “mexicanos” ao menos livraria os povos originários da sua condição de atraso e obscuridade. O principal componente da ideologia nacional mexicana é a ideia que tornou a Europa hegemônica dentro e fora da Europa: a de uma identidade superior a todos os povos e culturas não-ocidentais (SAID, 2007). Assim se constrói uma barreira física e simbólica que divide, de um lado, as populações européias e seus descendentes, os “civilizados”, e, de outros, os povos indígenas e seus ancestrais, os “bárbaros”.

A ideologia de que os “bárbaros” – que para os gregos eram aqueles que não falam a sua língua e para os romanos os que se encontravam fora da lei, do direito, da ordem, da cidade (ZEA, 2005) – se opõem aos “civilizados” permeia o imaginário coletivo ocidental desde a Idade Média. A dicotomia “civilização X barbárie” é, ao longo dos tempos, constituída e reconstituída como signo de poder e dependência, de centro e periferia, onde é natural a existência de povos dominantes e povos destinados a serem dominados por serem “bárbaros”, isto é, por não serem a cópia exata de seus dominadores (*idem op. cit.*). No caso dos povos indígenas mexicanos, esse discurso foi apropriado quando conveniente e trasladado à “classificação” dos índios como seres “selvagens” e, por isso, “bárbaros” a serem “domesticados” e educados.

No período de 1923 a 1950, a ação educacional dirigida aos povos indígenas se fundamentou em concepções assimilacionistas (*incorporación del índio a la civilización*) e na proibição de signos de identidade, especialmente do uso das línguas indígenas, nos processos escolarizados ou semi-escolarizados de educação (ALVES, 2008). Em 1948, é criado o Instituto Nacional Indigenista (INI) e a nova política indigenista é formulada com base nestes conceitos de aculturação. Trata-se de “mexicanizar” o índio que deveria deixar de ser o que era para se assimilar à nação mexicana como mais um cidadão, produzido pelo indigenismo (KORSBAEK e RENTERÍA, 2007: 206).

Num segundo momento, a política indigenista mexicana repudia a coerção, rompe com o positivismo social da época e propõe o relativismo cultural como princípio para a formação de

um Estado-nação sólido e unido. O processo de mexicanização do índio é conduzido, a partir de então, por políticas e programas que se dizem norteados pelo respeito à cultura e à dignidade da pessoa humana, mas que no fundo possuem a mesma concepção integracionista (BELTRÁN *apud* ALVES, 2008).

Nesta fase da política indigenista a questão étnica deveria ser entendida no contexto das relações de dominação entre a sociedade mestiça e a sociedade indígena e no contexto do desenvolvimento das relações capitalistas de produção que continuavam a promover a exploração dos indígenas. As culturas indígenas haviam se convertido em símbolo da exclusão e o INI deveria combater essa situação. No entanto, a linha adotada seguia os conceitos do indigenismo praticado em períodos anteriores. “Não se devia menosprezar os valores da cultura indígena, mas o processo de formação da nação exigia a aculturação de toda a sociedade” (PEÑA, 2006: 473).

Em 1976, o indigenismo passa por uma fase de “transição” e vive um período que Alves (2008) denomina “indigenismo participativo”. Inspirados pelas ações iniciais da sociedade civil, teóricos indigenistas e indianistas salientam a necessidade de o Estado promover o fortalecimento dos grupos étnicos, por meio de conceitos como o de participação e etnodesenvolvimento de autogestão (ALVES, 2008). Porém, o indigenismo em geral representou, e seguirá representando, um aspecto da linguagem simbólica da sociedade ocidental e dominante, necessário para, pelo menos, perceber e tratar uma realidade sócio-histórica alheia a si mesma (BARTOLOMÉ e ROBINSON, 1981).

A institucionalização do indigenismo mexicano foi um caminho para a manutenção de toda uma gama de concepções, (pré)conceitos, ideologias e idealizações formuladas ao longo dos séculos e que se consolidam com a invenção de uma identidade étnica que não é própria dos povos indígenas, mas sim construída a partir de referenciais externos a eles. Assim, pouco mudou com o surgimento de outra etapa do indigenismo mexicano, o “neoindigenismo”, quando em 2003 o INI é destituído, após 55 anos de existência, e em seu lugar é criada a “Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas - CDI”.

O governo mudou as siglas da instituição indigenista, pensando que a mudança de nome significaria uma mudança de política. O que se viu, foi que ficaram para trás as boas intenções e

a ação governamental continuou com suas formas paternalistas e assistencialistas que sempre caracterizaram o indigenismo no país. “La CDI es igual que la vieja INI, como la llaman los indígenas, pues en esencia es una institución indigenista.” (KORSBAEK e RENTERÍA 2007: 213).

Como afirma Batalla (2005), a linguagem e a roupagem teórica das políticas indigenistas mudaram ao passo dos anos, sofreram atualizações e refinamentos, mas se manterá sempre a concepção do indigenismo como teoria e prática políticas desenhadas e instrumentalizadas por não-índios para se chegar à integração dos povos indígenas à nação. As definições do que é “bom” ou “mal” nas culturas indígenas, do que é aproveitável ou não se deve aproveitar, não são questões em que conte a opinião dos próprios povos. É um assunto, como tudo nas políticas indigenistas, em que têm voz os não-índios, os “nacionais”, os que exercem o controle cultural e aspiram generalizá-lo.

Apesar de as concepções sobre os “índios” atravessarem mudanças de épocas, de políticas, de nomes e roupagens, o que se observa é que a postura das dicotomias *dominantes X dominados, civilizados X bárbaros, “índios” X “nacionais”* e toda a carga simbólica que elas e suas variações carregam permanecem e se reestruturam de tempos em tempos. Por outro lado, é preciso observar o panorama que busca romper com estes modelos: a ação dos próprios povos indígenas, quando passam a reivindicar e ressignificar suas identidades étnicas.

1.1.2. A identidade étnica ressignificada pela ação da sociedade civil

É pelos anos 70 que se registra a ação concentrada de ativistas, movimentos, associações e outros grupos organizados de toda ordem contra as ideologias e políticas hegemônicas e eurocêntricas (ou ocidentais) em voga na América Latina de forma generalizada. Nesse momento, a sociedade civil passa a desempenhar papel essencial na redefinição das fronteiras das políticas institucionais e das noções de cidadania, representação, participação e atuação política, o que Avritzer (2002) caracteriza como “terceira onda de democratização”. Em meio a esta movimentação é percebida a atuação dos representantes indígenas e suas reivindicações em torno das questões étnicas: as identidades étnicas ressurgem de maneira ressignificada e a

questão da etnicidade é percebida agora como uma questão política relacionada ao exercício de poder e não somente como uma questão de cunho cultural.

Bartolomé (2002) afirma que a emergência dos movimentos indígenas não se trata de um novo fenômeno identitário provocado pela modernidade, mas sim de uma nova visibilidade a uma presença que havia sido negada pelas perspectivas integracionistas dos Estados. Esses movimentos se organizam em torno de um processo de construção “nacionalitária” que, diferentemente da construção social e política da ideologia do nacionalismo, pode ser compreendido como a busca por construir sujeitos coletivos com uma identidade social compartilhada, baseada em uma construção social própria ou apropriada e que pretendem relacionar-se de modo igualitário com outros conjuntos culturais integrantes de um mesmo Estado-nação. Nesse contexto, destacam-se as mobilizações de comunidades tradicionais que buscam tanto reconstruir a identidade de povos de um mesmo grupo etnolinguístico, como construir alianças interétnicas com a intenção de gerar um incremento da sua presença e força política junto ao Estado.

Batalla (1981) diferencia, nesse sentido, o indigenismo do indianismo (ou indianidade). A indianidade constitui-se a partir de um discurso e de uma ideologia formulada pelos próprios indígenas, de identificação “pan-índia”, oposta ao pensamento ocidental. Parece o início de um novo momento da existência dos povos indígenas na América Latina, que se manifesta pela mobilização política destes diante das suas bases étnicas e se expressa ideologicamente por meio de um pensamento político próprio.

A ação dos ativistas indígenas, unida a de outras esferas da sociedade civil, levou à criação de um espaço de sociabilidade, intercâmbio e cooperação construído de maneira independente ao Estado e ao mercado, mas não apolítico (ALVAREZ, DAGNINO e ESCOBAR, 2000). Ao contrário, proporcionou uma plataforma pela qual foi possível questionar governos e promover reivindicações de mudança social e de democratização (PEÑA, 2006: 468) e, mais ainda: ressignificar as identidades étnicas.

Uma vez que a construção social das identidades sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder (CASTELLS, 2002), a articulação e a combinação das

identidades constituídas pode acabar sendo empregada como uma “identidade de projeto” em que:

Os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar uma transformação de toda a estrutura social. (CASTELLS, 2002: 24).

Os movimentos indígenas mexicanos e latino-americanos ativaram suas “identidades de projeto” e tornaram-se um dos exemplos de movimentos sociais mais vigorosos das últimas três décadas do século XX, justamente por afirmarem “novas” (em verdade velhas) identidades, antes renegadas ou inferiorizadas pelo pensamento e as políticas indigenistas. Dávalos (2005) fala que, entre a enorme variedade de movimentos, os indígenas eclodem com força no contexto das políticas neoliberais que se apresentaram de forma autoritária, violenta e impositiva especialmente para os povos indígenas. Segundo ele, o pensamento neoliberal imprime uma pretensão de universalidade que gera conflitos quando se depara com sociedades que pensam, atuam e vivem de maneira diferenciada. Trata-se assim de um enfrentamento dos povos indígenas a um projeto violento e excludente que quer reduzi-los a uma matriz cultural que lhes é alheia e que os visualiza como inimigos e, mais, como recursos a serem utilizados pelo poder dominante.

Ele afirma que a agressividade do neoliberalismo teve como resposta a explosão de movimentos indígenas cada vez mais fortes, que vêm alterar a pretensão universalizante do projeto moderno, questionar a figura do indivíduo e propor que se reconheça a figura do sujeito comunitário. A contraposição entre os direitos individuais e os direitos coletivos existe, pelo menos, desde a criação dos Estados nacionais latino-americanos que, seguindo o modelo europeu, surgiu com a redação de uma constituição. Esta estabelecia um rol de direitos e garantias individuais, restando aos “índios” o esquecimento e a omissão de qualquer direito que não fosse a possibilidade de aquisição individual. Portanto, aos índios sobrou como direito a possibilidade de integração como indivíduo, como cidadão ou, juridicamente falando, como

sujeito individual de direitos. Ganhava-se em matéria de direitos individuais. Perdia-se no direito comunitário de ser povo (SANTOS, 2002: 78).

Diante das mobilizações de caráter étnico, muitos países da América Latina reformaram seus textos constitucionais e incluíram direitos e reconhecimentos aos povos indígenas. O México foi declarado como país pluricultural em 2001¹², considerando as formas de organização social, política, econômica e cultural dos diversos povos que habitam o território nacional. No estado de Oaxaca, em 30 de agosto de 1995, o Congresso aprovou um decreto para criar um livro suplementar no código eleitoral do Estado (Código de Instituições Políticas e Procedimentos Eleitorais de Oaxaca – CIPPEO), que faz referência aos procedimentos consuetudinários das comunidades indígenas para as nomeações de suas autoridades (tema que será tratado no capítulo III).

As conquistas, ainda que insuficientes para garantir a autonomia buscada pelas comunidades indígenas, são frutos de uma eclosão de respostas etnopolíticas surgidas no México (e em toda a América Latina), nas últimas décadas, contra as posições no plano econômico, político, ambiental e cultural que ameaçam a vida das comunidades indígenas. Entre os muitos exemplos, Bartolomé (1996) cita o caso do “Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas”, criado em 1990, no estado de Guerrero, para fazer frente às ameaças de realocação da população devido a construção de uma represa, assim como o da “Unión de Comuneros Emiliano Zapata”, que surgiu em 1979 como resultado de lutas dos Purhépechas de Michoacán contra os pecuaristas mestiços. Também têm se destacado de maneira peculiar as organizações etnopolíticas que lutam por autonomia regional. No estado de Oaxaca, há o caso da “Confederación Obrero Campesina Estudiantil del Istmo”, surgida em meados dos anos 70 e que aglutinou parte dos Zapotecos Binnizá num projeto de resgate de terras comunais e recuperação cultural do povo, e mais recentemente, em 2006, a “Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca” (APPO) que, formada inicialmente por mais de 340 organizações de diversas naturezas,

¹² Desde 1992, México se reconhece como uma Nação pluricultural e, em 2001, a Reforma Constitucional considerou a aceitação de direitos dos povos indígenas. O Artigo 2º da Constituição Política dos Estados Unidos Mexicanos diz: “*La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. (reformado mediante decreto publicado en el diario oficial de la federación el 14 de agosto del 2001).*”

ocupou as ruas da capital durante uma reivindicação de professores naquele ano e acabou incorporando questões etnopolíticas às suas demandas.

Na mesma linha de confronto com o pensamento hegemônico nacionalista/ocidental e de reclames por demandas econômicas, políticas e culturais surgiu o mais conhecido movimento com reivindicações étnicas da atualidade, o “Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, que se tornou público em 1994, no estado de Chiapas. Dele participam também não-indígenas e indígenas que foram expulsos de suas terras, o que permitiu “proyectar la cuestión étnica en México a su verdadera dimensión política” (BARTOLOMÉ, 1995: 13).

Os movimentos indígenas têm sido uma voz importante para processar a noção de autonomia e livre determinação no esquema do Estado-nação. O desafio é transformar um estado autoritário, excludente, violento, em um estado pluralista, tolerante, participativo, democrático tanto em suas leis, como (e principalmente) em suas decisões.

A noção do colonialismo interno¹³ que demarcou o lugar dos povos indígenas nas sociedades americanas – como inferior, não-civilizado, atrasado etc. – criou a noção de uma hierarquia entre índios e não-índios. Por um lado, essa hierarquia restringiu a participação dos indígenas enquanto sociedades etnicamente diferenciadas, pois não lhes era permitido participar da sociedade nacional em pé de igualdade. Esse pensamento colonial constituiu, durante todos esses anos, a base do pensamento estatal e justificou também as políticas indigenistas, fundamentadas nas noções de hierarquia e evolução (de que os indígenas deveriam ser alçados ao estágio civilizado), assimilação e integração. Mas, ao mesmo tempo, esse pensamento colonial foi responsável pela criação de espaços que, contraditoriamente, tornaram possível a manutenção das especificidades étnicas, por meio da exclusão. Dessa forma, muitos povos indígenas conseguiram manter sua identidade diferenciada e, no período mais recente, passaram a ressignificá-la e utilizá-la como instrumento de luta dentro do movimento social indígena.

En verdad los “indios” de México nunca han sido los indios de México. Son pueblos que han tenido nombres precisos desde el siglo XV hasta nuestros días (o, debemos decir: desde muchos siglos antes del siglo XV hasta nuestros días): son los purépechas,

¹³ Para mais informações sobre o conceito de colonialismo interno, ver Wright Mills (1963) e González Casanova (2007).

tzotziles, chinantecos, mayas, nahuas, tojolabales, mazatecos, rarámuris, tenek, binizá, ayuk, ódames, seris, mayos, yaquis, kiliwas, mazahuas, tantos otros.” (MONTEMAYOR, 2008: 32).

Santos (2008) fala que as identidades sofreram um processo de descontextualização – decorrente de um colapso do paradigma da modernidade com suas propostas hegemônicas de identidades/subjetividades, que priorizaram o individual frente ao coletivo e o universal frente ao contextual – e de recontextualização – com a reemergência da etnicidade, do racismo, do sexismo, da religiosidade. Para ele, as identidades não são rígidas, nem imutáveis. “São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação.[...] Identidades são, pois, identificações em curso.” (SANTOS, 2008: 135).

Para Cardoso de Oliveira (1976), a noção de identidade contém duas dimensões: a pessoal (ou individual) e a social (ou coletiva), que estão interconectadas em diferentes níveis de realização. O individual é onde a identidade pessoal é objeto de investigação da Psicologia e o coletivo onde a identidade social se edifica e se realiza. No estudo da identidade social, afirma que esta envolve a noção de grupo, particularmente a de grupo social, sem, contudo, ser descartada da identidade pessoal.

As identidades pessoal e social supõem um código de categorias destinado a orientar o desenvolvimento das relações sociais. Para esta investigação, nos interessa os estudos de Cardoso de Oliveira sobre a identidade étnica, vista como um caso particular de identidade social. Nas elaborações de Cardoso de Oliveira (2003) sobre as relações interétnicas, ele afirma que este código de categorias tende a se expressar como um sistema de “oposições” ou contrastes. “Melhor poderemos dar conta do processo de identificação étnica se elaborarmos a noção de ‘identidade contrastiva’.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003: 120).

Assegura que a identidade étnica é definida pela identidade contrastiva, o que implica a afirmação de uma pessoa ou um grupo como meio de diferenciação em relação a outra pessoa ou grupo com o qual se defronta. Assim a identidade étnica surge por oposição e não se afirma isoladamente, mas “negando” a outra identidade.

O processo de identificação étnica teria duas “propriedades estruturais”: a) o caráter contrastivo da identidade étnica e seu forte teor de “oposição” com vistas à afirmação individual ou grupal; b) a manipulação de tal identidade étnica em situações de ambigüidade, quando se apresentam diante do indivíduo ou do grupo alternativas para a “escolha” (de identidades étnicas) à base de critérios de “ganhos e perdas” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003). Segundo ele, a peculiaridade da situação que origina a identidade étnica é a situação de contato interétnico, sobretudo, quando esta tem lugar como fricção interétnica¹⁴.

[...] a sociedade tribal mantém com a sociedade envolvente (nacional ou colonial) relações de oposição histórica e estruturalmente demonstráveis. Nota-se bem que não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação a outras; mas contraditórias, isto é, que a existência de uma tende a negar a da outra. [...] Como se vê, as sociedades em oposição, em fricção, possuem também dinâmicas próprias e suas próprias contradições. Daí entendermos a situação de contato com uma “totalidade sincrética” ou, em outras palavras – como já escrevemos noutro lugar – “enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça”. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1972: 30).

A questão identitária para Hall (2004) gira em torno de uma “crise de identidade” na pós-modernidade. Para ele, assim como para Santos, a identidade cultural – os aspectos culturais que surgem do “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, lingüísticas, religiosas e nacionais – não é fixa, mas algo que está em constante construção e negociação nos diversos espaços ocupados pelos indivíduos. Um mesmo sujeito pode ter várias pertenças, portanto, pode reivindicar para si várias construções identitárias. Para ele, as velhas identidades culturais estão em decadência, fazendo surgir novas, que são descentralizadas, deslocadas ou fragmentadas. Este processo levaria a um enfraquecimento das identidades nacionais (com sua pretensão universalizante) diante das identidades locais, regionais e comunitárias.

¹⁴ O conceito de fricção interétnica é uma “maneira de descrever a situação de contato entre grupos étnicos irreversivelmente vinculados uns aos outros, a despeito das contradições – expressas através de conflitos (manifestos) ou tensões (latentes) – entre si existentes.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003: 120). Cardoso de Oliveira, publicou em 1962, 1964, 1967 e 1972 trabalhos que desenvolveram o tema.

Ao mesmo tempo, presume-se que a cultura não é questão de “originalidade”. Ela está em constante transformação, é reconstituída e ressignificada e dialoga até para se confrontar com os imaginários construídos sobre ela ao longo dos processos históricos.

Ninguno de los pueblos que existían antes de la creación del Estado de Oaxaca conservan la configuración socio-política que tuvieron en el pasado. Ninguno de ellos es lo que era hace 500 o 200 años. Todos se vieron afectados por las condiciones excluyentes y disgregantes del periodo colonial, muchas de las cuales se mantuvieron después de la independencia. Algunos desaparecieron. Los que lograron sobrevivir [...] dieron continuidad histórica a las instituciones de su ancestral civilización mesoamericana, modificándolas y enriqueciéndolas continuamente ante las circunstancias cambiantes, por eso consiguieron subsistir. Una de sus mejores tradiciones ha sido precisamente la de cambiar su tradición, con sus propios métodos, adaptándola a las nuevas circunstancias sin quitarle continuidad. Por ello poseen formas propias de organización económica, social, política y cultural que los distinguen de otros pueblos y culturas, y se manifiestan en las comunidades que los conforman. (LEY DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS DEL ESTADO DE OAXACA, 1998: 8).

A emergência das questões etnopolíticas e culturais levantadas pelos movimentos e ativistas indígenas constitui-se, assim, numa resposta ao estereótipo de “índio” como uma massa homogênea, que remonta ao período colonial e que categoriza as populações indígenas com atributos de inferioridade. Constitui-se também como um contraponto às políticas indigenistas que sempre tiveram como objetivo final, apesar das diferentes roupagens, a integração das diversas etnias por meio de seu extermínio físico e cultural.

Por meio da análise do histórico das relações entre os povos indígenas e o Estado mexicano, é possível verificar que, apesar dos diferentes momentos, ao longo dos séculos, as políticas indigenistas sempre tiveram o mesmo objetivo de manipular as populações indígenas a favor dos interesses do Estado e da sociedade dominante. Para Teófilo da Silva (2008), os discursos indigenistas foram uma maneira de os Estados continuarem a falar em nome dos “índios” independente do que eles venham a pensar de si mesmos. “O discurso indigenista,

enfim, não se apresenta na qualidade de um discurso sobre o ‘índio’, mas um discurso de exploração do ‘índio’ para governos e governantes.” (TEÓFILO DA SILVA, 2008: 29).

Porém, verifica-se com a participação política dos atores indígenas um novo momento no cenário interétnico mexicano. Historicamente o paradigma era a assimilação e a integração por meio da educação escolar e de outras políticas indigenistas de “desenvolvimento”, com transposição identitária de indígenas a camponeses, mestiços etc. em busca de uma cidadania esvaziada de conteúdos étnicos. Hoje, a ação indígena e as lutas dos movimentos indígenas apontam para a construção de uma nova cidadania indígena, onde a etnicidade emerge como instrumento de luta política e de diferenciação dos povos indígenas perante a sociedade regional, nacional, internacional e seus projetos de desenvolvimento.

Desta forma, o aspecto cultural se torna fato político voltado à reconfiguração das identidades étnicas e sua afirmação se volta para fora das comunidades de origem destes povos, fator que lhes fora negado até então. A partir deste laço constitutivo entre cultura e política, a cultura – entendida como concepção de mundo, como conjunto de significados que integram práticas sociais – não pode ser entendida adequadamente sem as considerações das relações de poder embutidas nestas práticas (ALVAREZ, DAGNINO e ESCOBAR, 2000: 17).

O ativismo indígena expressado de diversas maneiras, dentre elas no exercício das práticas de comunicação, pode então ser entendido como aspecto vital da produção cultural e arena crucial para compreensão de como o entrelaçamento do cultural e do político ocorre na prática. Para esta pesquisa, interessa saber como os indígenas, enquanto sujeito de ações políticas desempenhadas por meio das mídias *alternativas*, reforçam e ressignificam sua identidade étnica, apesar das pressões de políticas indigenistas consolidadas nos padrões assimilacionistas e integracionistas de outros tempos.

O surgimento de organizações indígenas e a conquista de seu poder político corroboram com a afirmação de Avritzer (2006), quando diz que o alargamento da participação popular ocorre não somente na interação da sociedade civil organizada com os ambientes públicos oficiais, mas também com outros espaços públicos, construídos ou apropriados por estes novos sujeitos políticos, nos quais se expressam identidades, necessidades e percepções antes renegadas e invisibilizadas. Com a constituição desta nova esfera pública, observa-se a

emergência de uma multiplicidade de novos atores urbanos, novas culturas, novas etnicidades que contrastam com a imagem das nações homoganeamente mestiças construídas pela história.

Dessa maneira, a ação “indianista” somente se torna possível devido a uma combinação de processos, que vão desde o fortalecimento interno das populações indígenas ao alargamento da democracia, que se expressa na criação de espaços públicos e na crescente participação da sociedade civil nos processos de discussão e de tomada de decisões relacionados a diversas questões e às políticas públicas.

Tendo como pano de fundo todas essas questões é que me proponho analisar em que medida os processos de comunicação *alternativa* são agregados às comunidades ou grupos organizados indígenas. Compunham-se enquanto instrumentos possibilitadores de uma maior participação política e social? Atuam na reformulação/afirmação das identidades étnicas? Em que medida? De que forma? São questões cujas respostas não se apresentam de forma tão explícita e que serão interpretadas a partir do discurso dos comunicadores entrevistados durante a pesquisa de campo.

Para uma melhor compreensão desses meios *alternativos*, tratarei de contextualizar, no próximo item, os processos de comunicação e suas evoluções e conceituar de que maneira as mídias podem influenciar os processos sociais e vice-versa.

1.2. Da comunicação nas sociedades modernas à comunicação *alternativa* em Oaxaca

Nas sociedades modernas, a comunicação veio ocupar um espaço central na vida individual e coletiva. O desenvolvimento das indústrias da mídia desde o início do século XIX desaguou num acelerado processo de mudanças das técnicas e ações a que eram direcionadas a comunicação. Surgem os chamados meios de comunicação de massa ou, segundo os americanos, os *mass media*, constituídos por jornais, revistas, emissoras de rádio e televisão e, por outras redes, que inclui, atualmente, a Internet. No século XX, entre os anos 20 e 70,

diversas teorias ligadas aos processos de comunicação¹⁵ foram elaboradas na tentativa de conceituar o voraz processo comunicacional que se anunciava (HOHLFELDT, 1997). Contemporaneamente, vive-se o desenrolar e a influência de três tendências desencadeadas por esse crescimento: a transformação das instituições da mídia em interesses comerciais de grande escala, a globalização da comunicação e o desenvolvimento das formas de comunicação eletronicamente mediadas (THOMPSON, 2009).

Nas últimas décadas, a comunicação pode ser observada como um dos instrumentos mais relevantes do processo de globalização e modernização mundial. As estratégias e os meios de comunicação contribuíram para aproximar regiões, redefinir noções de tempo e espaço, difundir informações. Canclini (1995) aponta que desde os anos cinquenta, a principal via de acesso aos bens culturais, além da escola, são os meios eletrônicos de comunicação. Segundo ele, a proporção de lares com rádio e televisão na América Latina é semelhante e, em alguns casos, maior do que a de lares em que seus membros completaram o primeiro grau.

A comunicação também é agente no processo de transnacionalismo, que complementarmente à globalização é um procedimento cujo universo está mais ligado às esferas da política e da ideologia, enquanto esta última pode ser conceituada como um processo sobretudo histórico-econômico, diretamente relacionado à expansão do capitalismo (RIBEIRO, 2000). Para Ribeiro (2000), a organização de pessoas em comunidades imaginadas (ANDERSON, 1991), suas relações com instituições de poder, a reformulação de identidades e de subjetividades e o reordenamento das relações entre a esfera pública e privada, integram o eixo principal da discussão sobre transnacionalismo.

Dessa forma, é unânime a opinião de estudiosos e do senso comum de que a mídia, em maior ou menor escala, incide sobre a vida das pessoas. Pesquisadores da corrente conhecida, nos Estados Unidos, como *communication research*¹⁶ acreditam na hipótese do agendamento (*agenda setting*) que a mídia realiza ante o receptor. Crêem que, apesar do fluxo contínuo de informação, o receptor, consciente ou inconscientemente, guarda na memória uma série de informações de que, repentinamente, pode lançar mão; que os meios de comunicação

¹⁵ Para saber mais sobre as teorias da comunicação tais como teoria hipodérmica, teorias empíricas de campo e experimentais, teoria funcionalista, teoria estruturalista, teoria crítica (mais conhecida como da Escola de Frankfurt), teorias culturais, *cultural studies*, teorias comunicativas etc. ver Wolf (b) (1992).

¹⁶ Também conhecida como publicística, na Alemanha e na Itália, ou midiologia na França.

influenciam sobre o receptor não a curto prazo, mas a médio e longo prazo; e que os meios de comunicação, embora não sejam capazes de impor o que pensar em relação a um determinado tema (como fala a teoria hipodérmica), são capazes de influenciar sobre o que pensar e falar. Assim, concordamos, até certo ponto, com Hohlfeldt (1997) quando afirma que “a agenda da mídia termina por se constituir também na agenda individual e mesmo na agenda social.” (HOHLFELDT, 1997: 44).

De acordo com essa linha de pensamento, a mídia apresenta certas características capazes de influenciar os temas a serem refletidos socialmente, de ditar comportamentos e de tornar onipresente um acontecimento ao transformá-lo em informação, fazendo-o ultrapassar os espaços inicialmente a ele determinados. É ainda capaz de destacar determinado assunto como algo importante, dando-lhe não apenas relevância, mas também hierarquia (diante dos outros assuntos ocorridos) e significado (HOHLFELDT, 1997). A maneira pela qual a mídia aborda um tema ou acontecimento, apoiando-o, contextualizando-o, assumindo determinada linguagem, tomando cuidados especiais para a sua editoração etc. é significativa para a formação da opinião pública diante do tema em questão.

Com o aprimoramento das tecnologias da informação e comunicação (TICs)¹⁷ essa influência passou a ser mais incisiva. A vinculação de computadores que se comunicam entre si levou à criação de sistemas de informação em rede que vem alterando de maneira radical o acesso à informação e a estrutura da comunicação ao estender o alcance das redes a muitas partes do mundo.

Este processo ocasiona a adoção de um novo modelo informacional distributivo, dinâmico e hipertextual, no sentido de atender aos usuários conectados em redes eletrônicas, de modo não mais linear, mas respeitando sua estrutura cognitiva, suas demandas singulares, independentemente da localização geográfica. Tal dinamicidade pressupõe maior agilidade, precisão, completude, consistência e densidade (TARGINO, 1995).

¹⁷ Para Alemán (2003), as TICs são definidas como “*El conjunto de innovaciones en microelectrónica, computación (hardware y software), telecomunicaciones y optoelectrónica — microprocesadores, semiconductores, fibra óptica que permite el procesamiento y almacenamiento de enorme cantidad de información, junto con su rápida distribución a través de redes de comunicación.*”.

E a Internet é a espinha dorsal da comunicação global mediada por computadores, ou seja, é a rede que liga a maior parte das redes. “A Internet, em suas diversas encarnações e manifestações evolutivas, já é o meio de comunicação interativo universal via computador da Era da Informação” (CASTELLS, 1999: 433). Mas, apesar do crescimento estrondoso há desigualdades importantes na Internet que devem ser consideradas. Segundo Castells (1999), entre 1998 e 2000, os países industrializados, com cerca de 15% da população do planeta, representavam 88% dos usuários da Internet. Na América Latina, 90% dos usuários da Internet provinham de grupos com alta renda.

Passados dez anos, o número de usuários da Internet sem dúvida se multiplicou devido à maior acessibilidade a computadores e recursos para instalação de redes. No entanto, não podemos afirmar que a disparidade regional e social na difusão da Internet tenha desaparecido. Fator que se faz necessário pontuar com clareza nesta pesquisa que tem como fonte comunicadores que utilizam rádio e sítios eletrônicos na Internet como meios para alcançar seus objetivos. Desta forma, é preciso questionar o alcance que têm os sites: a quem eles querem chegar são, de fato, aqueles com quem se comunicam? Eles estabelecem uma rede com que público? Constituem-se em pontes para o público local, regional, nacional ou internacional?

Entendendo que nas sociedades urbanas exista a necessidade da mediação pelos meios de comunicação, observa-se que a comunicação midiaticizada se tornou ainda mais presente com a difusão dos meios *alternativos* fora dos centros urbanos e, dentro deles, para áreas até então à margem do processo de realização midiática massiva (tais como áreas rurais, favelas, bairros distantes do centro etc.). Para esta pesquisa vamos conceituar, especialmente, a comunicação popular ou comunitária, visto que os meios comunitários/populares serão objeto de análise nos capítulos seguintes.

1.2.1. A comunicação comunitária/popular

Por ocorrer uma vulgarização do uso do termo “comunitário”, há visões distorcidas do que ele venha a ser na prática. Ele não se caracteriza como um tipo qualquer de mídia, mas como um processo de comunicação que emerge da ação dos grupos populares. Para Peruzzo (2005) a comunicação comunitária, que vem sendo gestada no contexto dos movimentos

populares, é produzida no âmbito das comunidades e de agrupamentos sociais com identidades e interesses comuns. É sem fins lucrativos e se alicerça nos princípios de comunidade, que se traduzem na participação ativa, horizontal e democrática dos cidadãos; na propriedade coletiva; no sentido de pertença que desenvolve entre os membros; na co-responsabilidade pelos conteúdos emitidos; na gestão partilhada; na capacidade de identificação com a cultura e os interesses locais; no poder de contribuir para a democratização do conhecimento e da cultura. Portanto, é uma comunicação que se compromete, acima de tudo, com os interesses das comunidades (que pode ser entendida como um bairro ou uma região, um povo indígena, um grupo quilombola etc.) e visa contribuir para a ampliação dos direitos e deveres de cidadania.

Dessa forma, a comunicação popular ou comunitária evidencia características próprias, entre elas, o exercício da participação direta, através da qual, faz-se possível aos receptores das mensagens dos meios de comunicação transformar-se também em produtores das mesmas, ou seja, emissores do processo de comunicação. Esses meios têm o potencial de ser, por um lado, canais carregados de conteúdos informacionais e culturais e, por outro, parte de um processo de organização popular. Possibilitam ainda a prática da participação direta nos mecanismos de planeamento, produção e gestão.

Contribuem, portanto, duplamente, para a construção da cidadania. Oferecem um potencial educativo enquanto processo e também pelo conteúdo das mensagens que transmitem. Por seus conteúdos podem dar vazão a socialização do legado do histórico do conhecimento, facilitar a compreensão das relações sociais, dos mecanismos da estrutura do poder (compreender melhor as coisas da política), dos assuntos públicos do país, esclarecer sobre os direitos da pessoa humana e discutir os problemas locais. [...] Podem facilitar a valorização das identidades e raízes culturais. Exemplo: dar espaço para manifestações dos saberes e da cultura da população: da história dos antepassados, das lendas às ervas naturais que curam doenças. Servir de canal de expressão aos artistas do lugar, que dificilmente conseguem penetrar na grande mídia regional e nacional. Informar sobre como prevenir doenças, sobre os direitos do consumidor, acesso a serviços públicos gratuitos (registro de nascimento) e tantos outros assuntos de interesse social. (PERUZZO, 2002: 12).

Obviamente não são todos os meios comunitários que apresentam as características apontadas. Em Oaxaca muitos são os meios ditos “comunitários”, mas que agem em interesse de grupos políticos, econômicos ou religiosos, ou até mesmo com interesses mercadológicos, sem se estabelecer enquanto canal de serviços às comunidades. No entanto, para esta pesquisa o primeiro recorte dado ao objeto foi exatamente a escolha de meios *alternativos* que, em princípio, estivessem de alguma maneira associados a mobilizações coletivas ou comunitárias. Desta forma, por mais que houvesse conhecimento de meios ditos comunitários, mas com atuações de outras naturezas, estes não foram considerados, mesmo consciente do enriquecimento que tais dados poderiam trazer à pesquisa, por limitações de variadas ordens.

Elucidado este aspecto da escolha do objeto, os meios com os quais mantive contato foram observados a partir de certas características do processo comunicacional comunitário enumerados por Peruzzo (2005): 1) a opção política de colocar os meios de comunicação a serviço das reivindicações populares; 2) a transmissão de conteúdos a partir de novas fontes de informações (do cidadão comum e de suas organizações comunitárias); 3) a possibilidade de fazer da comunicação mais do que meios e mensagens, mas realizada como parte de uma dinâmica de organização e mobilização social; 4) o fato de estar imbuída de uma proposta de transformação social e, ao mesmo tempo, de construção de uma sociedade mais justa; e 5) a possibilidade de permitir a participação ativa do cidadão comum como protagonista do processo.

Ainda que os meios pesquisados possam não reunir, na prática, todos os aspectos acima apontados, o que esta pesquisa analisa são os discursos dos comunicadores que transmitem a atmosfera política e ideológica acima relatada. Deixando claro, pois, que o substrato apresentado nos capítulos seguintes parte também da observação, mas essencialmente dos discursos, do que eles produzem, criam, aspiram. Não devendo assim, o leitor, sujeitar a vida real a uma submissão absoluta às intenções e construções discursivas dos comunicadores entrevistados.

1.2.2. O poder simbólico e o papel político da mídia

De forma profunda e irreversível, o desenvolvimento da mídia transformou a natureza da produção e do intercâmbio simbólicos no mundo moderno, tendo em vista o fato de os meios de comunicação possuírem uma dimensão simbólica irredutível: relacionar-se com a produção, o

armazenamento e a circulação de dados que são significativos para os indivíduos que os produzem e que os recebem. A comunicação na modernidade é agente de uma reelaboração do caráter simbólico da vida social, que, através do desenvolvimento dos meios, promove uma reorganização da forma em que a informação e o conteúdo simbólico são produzidos e intercambiados no mundo social e uma reestruturação dos canais pelos quais os indivíduos se relacionam entre si (THOMPSON, 2007: 19).

Ciente do poder que a mídia exerce sobre os indivíduos e as sociedades, as análises nesta dissertação partem do pressuposto de que a comunicação é compreendida como uma forma de reprodução de poderes simbólicos, que para Bourdieu (2007) é o poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo:

[...] poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário. [...] Um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, «uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências». (BOURDIEU, 2007: 9-14).

Para Bourdieu (2007), o poder simbólico resultante da ação dos meios de comunicação de massa é um instrumento de dominação estruturante, produtor de uma cultura dominante e que contribui para a “integração real” da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes) e à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas. Assim, contribui para a legitimação da ordem estabelecida através da instituição e manutenção de hierarquias.

Classificamos a comunicação de massa como reprodutora de um poder simbólico com *valor simbólico* e *valor econômico* (THOMPSON, 2007), o que implica a mercantilização das formas simbólicas, enquanto os meios de comunicação alternativos pretendem agir na direção

oposta ao da mercantilização, contraproduzindo seu poder simbólico com base em outros *valores simbólicos*.

O que trato nesta pesquisa é de investigar se as mídias *alternativas* operadas em Oaxaca são capazes de reproduzir um “contra-poder simbólico” no sentido de romper com o senso de dominação que é próprio ao conceito. Ou seja, a geração de outra forma de poder simbólico que convive e, por vezes, confronta-se ao poder simbólico das grandes mídias.

Alinhada à discussão sobre o poder simbólico na mídia, considero o papel político da comunicação. A crescente relevância deste papel político está ligada à dupla mediação que os meios promovem: a mediação que estabelecem em relação à realidade e a mediação do discurso político (MIGUEL, 2001). A possibilidade de acesso do público a determinados acontecimentos, discursos, ideologias e práticas está condicionada, em grande medida, à sua veiculação pelas mídias, visto que nas sociedades contemporâneas a capacidade de disseminação das representações da realidade social está concentrada nas mídias.

Do conjunto inesgotável de eventos, banais ou extraordinários, que ocorre todos os dias, as mídias elegem um pequeno número que transforma em notícias e concede ampla circulação. Fora do seu círculo direto de relações pessoais e profissionais, o cidadão comum tem acesso primordialmente aos eventos que passaram por este filtro e, sobre tais eventos, tem acesso primordialmente aos aspectos que foram considerados dignos de veiculação. Fica claro, portanto, que o impacto político dos conteúdos que os meios de comunicação difundem não pode ser ignorado. É uma situação que não vale apenas para o material jornalístico: os conteúdos simbólicos presentes na produção artística, cultural e de entretenimento também contribuem para moldar valores e visões de mundo (*idem op. cit.*).

No entanto, veremos, ao longo desta pesquisa, que esta capacidade de disseminação das representações não é monopolizada pelas mídias massivas. As comunidades urbanas e rurais construíram alternativas próprias de se comunicar para além da interação face a face. Os cidadãos também têm acesso a outros eventos, rumores, boatos, informações que não necessariamente foram fornecidos pelas mídias. Tanto é assim que a comunicação também possibilita uma ação política dos comunicadores oaxaqueños através da veiculação de questões consideradas relevantes e de interesse para eles e suas comunidades. O que os comunicadores de

Oaxaca realizam, por meio das mídias em que atuam, é produzir seus próprios discursos, veicular suas visões de mundo, defender o que é próprio de suas culturas e, conseqüentemente, posicionar-se politicamente.

Mas a participação política destes comunicadores não se restringe à veiculação de informações e conteúdos simbólicos. Eles também realizam ações que extrapolam o mundo midiático e se concretizam com a realização de encontros, seminários, visitas às áreas mais distantes das comunidades. Como exemplos, podemos enumerar três eventos, de diferentes naturezas, ocorridos no período em que foi realizada a pesquisa de campo em Oaxaca:

1. A realização do fórum “*Comunidades Indígenas: Autodeterminación y Soberanía Energética*”, realizado em Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, de 21 a 23 de agosto de 2009. Participaram do fórum duas rádios que são objetos desta pesquisa: *Radio Comunitaria Totopo* e *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa*, e mais o coletivo de comunicação *Voces Oaxaquenãs Construyendo Autonomía y Libertad (Vocal)* e a *Radio Comunitaria Huave*. Lá foram discutidas questões sobre: os direitos dos povos indígenas, planejamento territorial participativo, estratégias jurídicas de defesa dos territórios, os efeitos ambientais de megaprojetos nas terras comunais e alternativas à implantação de projeto eólico nestes territórios;

2. A realização do “*Encuentro de Comunicadores Indígenas: Medios, Pueblos y Territorio*”, em Tlahuitoltepec Mixe, região central de Oaxaca, de 6 a 8 de agosto de 2009. Promovida pela *Radio Comunitaria Jënpoj*, participaram seis rádios comunitárias dos estados de Oaxaca e Chiapas, além de duas emissoras de TVs comunitárias, organizações indígenas, comitê, coletivo, rede e agência internacional de comunicação. O evento promoveu discussões sobre o direito à comunicação comunitária indígena em que ficou acordado ser a rádio comunitária um espaço de participação e socialização da comunidade, assim como meio de fortalecimento da língua e cultura do povo. (SEGUNDA DECLARACIÓN DE II'PYXYUKP, 2009);

3. A realização de visitas da equipe da *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa*, em San Blas Atempa, região do Istmo de Oaxaca, às comunidades da área rural (chamada “Agências”)

do município. O ciclo de visitas foi a maneira encontrada pela rádio de estar mais próxima às demandas dos grupos que formam a comunidade:

Planejamos viajar às “agências” porque queremos conversar com as pessoas sobre a rádio e conhecer seu cotidiano. Porque é importante conhecer até onde nos escutam, conhecer essas pessoas, conhecer sua vida cotidiana... porque sempre nos chamam e mandam saudações pela rádio e nos conhecem. Isso vai nos permitir nos aproximarmos um pouco mais da nossa gente e permitir que eles se aproximem da rádio através das entrevistas que vamos passar na rádio. Queremos fazer toda gente parte da rádio. Essa é a vantagem de ser uma rádio comunitária. (MAIRA DESALES JIMENES, da *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa*, em San Blas Atempa, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Dessa forma, a atuação comunicacional deste e de outros comunicadores de Oaxaca torna-se uma atuação também política (o que será tema do segundo capítulo). Para este momento, apresento considerações sobre a comunicação realizada no México e em Oaxaca.

1.2.3. A comunicação no México: processos e determinações das rádios comunitárias indígenas

Os meios de comunicação e as novas tecnologias da informação ajudam a reformular relações e modelos de interação nas cidades, mas também nas comunidades indígenas de Oaxaca. Em muitos casos, as mídias *alternativas*, ao utilizarem seus aparatos e produtos como ferramentas de luta política, enfocam sua atuação mais no processo de sobrevivência cultural do que no produto final em si e reforçam a ideia de que as TICs e as práticas midiáticas são negociadas por grupos culturais em um processo de construção sócio-cultural (SALAZAR, 2002).

Os meios de comunicação indígenas atuam num campo de luta simbólica, onde indivíduos e coletivos indígenas resistem e reinventam seus discursos culturais como forma de fazer frente à lógica dominante. É esta resistência e reinvenção cultural o que tem sido

potencializado na medida em que novos meios tecnológicos, como a rádio, o vídeo e a Internet, passam às mãos das comunidades.

O trabalho de organizações indígenas voltadas à comunicação aparece no México de forma concentrada na década de oitenta. Hoje, o vídeo e os sites na Internet já são apropriados em maior escala, mas é a rádio que possui maior incidência nas comunidades indígenas. Independentemente da tecnologia ou do formato empregados, é possível afirmar que as práticas de comunicação indígenas estão intimamente ligadas a uma série de práticas comprometidas com a mediação e mobilização consciente da cultura.

Os processos comunicacionais nas regiões indígenas do México ocorrem por duas vias: a institucional e a independente. Os projetos inseridos na via institucional recebem apoio governamental por meio da Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas (CDI) e, no caso das emissoras, a permissão para funcionar. Já os independentes, têm seus equipamentos financiados por meios das próprias comunidades ou através de organizações estrangeiras ou nacionais que apóiam o fomento destas experiências. As emissoras independentes não têm a permissão estatal para funcionar, o que acarreta diversos transtornos como ameaças, perseguições e fechamentos das rádios por forças do Estado.

No caso das rádios permissionárias, uma política oficial começou a ser formulada, em 1979, pelo então Instituto Nacional Indigenista – INI (substituído pela CDI, em 2003) com a instalação da primeira rádio *La Voz de la Montaña*¹⁸, em Tlapa de Comonfort, estado de Guerrero. Posteriormente, teve início o Projeto Cultural Radiofônico voltado às zonas indígenas e que possuía entre os seus objetivos o de contribuir com as condições de vidas destas comunidades (CORNEJO, 1992) e com as tarefas de castelhanização bilingue como extensão das políticas educativas (PEREA DE LA CABADA, 1987), por isso, chamadas de rádios culturais.

Segundo Cornejo (1992), entre 1984 e 1985 foram formulados os primeiros delineamentos do projeto radiofônico do INI, que já não mencionava entre os objetivos da rádio a castelhanização nem a educação formal. Ela afirma que é quando se dá o início da ideia das

¹⁸ Inicialmente, a rádio foi montada pela comissão do Río Balsas, da região de Tlapa, que convidou o INI a apoiar a iniciativa. Com a destituição da comissão, a rádio ficou nas mãos do INI e partir daí teve início a reflexão sobre como utilizá-la, o que originou a política de radiodifusoras do instituto desde então (SALAZAR, 2002).

emissoras como ferramentas para a criação e recriação cultural e, em 1987, a radiodifusão indigenista se define a partir de três conceitos básicos: a) cultura, entendida no sentido extensivo do termo, como as atividades do homem em sociedade; b) indigenismo, dentro do qual se assume como elemento central a participação da população indígena na resolução dos seus problemas e nas tomadas de decisões; c) comunicação, que se trata de construir coletivamente as mensagens com base no diálogo.

No entanto, Perea de la Cabada (1987) afirma que os objetivos instituídos pelo INI não foram alcançados e que a rádio cultural era em essência educativa em seu sentido mais formal e agregava uma pequena variante valiosa para o Estado: o apoio para difundir suas políticas institucionais. Segundo o autor, o INI, já em 1982, percebe o papel chave da comunicação nas comunidades indígenas para uma incidência social, cultural e política do órgão estatal nestas comunidades. Assim, de um projeto radiofônico que surgiu com a rádio de Tlapa, a influência do INI foi ampliada para mais cinco unidades: *La Voz de los Mayas*, em Peto, Yucatán; *La Voz de la Mixteca*, em Tlaxiaco, Oaxaca; *La Voz de los Tarascos*, em Cherán, Michoacán; *La Voz de la Tarahumara*, em Guachochi, Chihuahua; e *La Voz de los Chontales*, em Nacajuca, Tabasco.

Cortés e Rodríguez (2003) afirmam que o objetivo do sistema governamental de radiodifusoras era proporcionar a infra-estrutura necessária à promoção da comunicação, informação e difusão das culturas e tradições indígenas, porém possuía um claro caráter exógeno: o governo modelava a prática indigenista e, desde o início das primeiras atuações em matéria de radiodifusão para as comunidades indígenas, esteve sempre presente como agente regedor. Dentro da visão desenvolvimentista, a rádio servia de canal para uma série de ações enquadradas pelos programas de desenvolvimento rural em que se buscava levar aos indígenas competências em matéria de agricultura e criação de gado, assim como favorecer a castelhanização em prol do projeto educacional nacional. “En definitiva, la radio se conformaba como una canal de apoyo para las labores de las instituciones gubernamentales, en una clara actitud ‘integracionista’” (CORTÉS e RODRIGUES, 2003: 4).

Na década de 90, foram revisados os objetivos a serem cumpridos pelas emissoras gestadas pelo INI, processo iniciado diante do reconhecimento, em 1992, da pluriculturalidade da nação mexicana, iniciando, em teoria, novas relações entre Estado e comunidades indígenas.

A reformulação dos objetivos centrou-se no repasse de funções às comunidades indígenas para que estas executassem as ações de gestão e decisão das emissoras (Idem).

Atualmente, o sistema de radiodifusoras é coordenado pela CDI e abrange 20 emissoras comunitárias indígenas com frequência AM e quatro experimentais com frequência FM, em 15 estados, sendo cinco delas em Oaxaca¹⁹.

Cornejo (2005), ainda que reconheça a multiplicidade de desafios a serem enfrentados, afirma que um dos avanços mais destacados destas rádios impulsionadas pelo Estado foi o de reconhecer a pluralidade cultural vigente nos modos de expressão e comunicação dos povos indígenas mexicanos. Por outro lado, os comunicadores independentes fazem críticas às determinações estatais para as rádios permissionárias alegando que se constituem primordialmente em meios para o governo mexicano comunicar a sua agenda às comunidades indígenas. Estas emissoras regulamentadas são obrigadas a transmitir programas de notícias produzidos nacionalmente e que, muitas vezes, não têm relevância em nível local, além de programas políticos dos partidos. Outro problema apontado é que, apesar de a CDI afirmar que 75% do pessoal das emissoras são indígenas, o gerenciamento das rádios, muitas vezes, não está nas mãos de indígenas.

Um estudo feito por Lucila Vargas²⁰ revelou que 80% do quadro da emissora permissionária da *La Voz de la Frontera Sur (XEVFS)*, no estado de Chiapas, é composto por indígenas, mas que as atividades de direção eram desempenhadas pelos *ladinos*²¹. Este aspecto, segundo ela, demonstrava uma clara desigualdade nos aspectos de participação, já que contribuía para a manutenção da hegemonia *ladina* na comunidade ficando os indígenas excluídos dos recursos sociais e de poder relativos que os cargos diretivos outorgados pela rádio (CORTÉS E RODRIGUEZ, 2003). A autora adverte que o indígena interiorizou o estereótipo

¹⁹ De acordo com o site da CDI, há quatro rádios permissionárias em Oaxaca na frequência AM: “La Voz de la Sierra Juárez”, em Guelatao de Juárez; “La Voz de la Chinantla”, em San Lucas Ojitlán; “La Voz de la Costa Chica”, em Santiago Jamiltepec; e “La Voz de la Mixteca”, em Tlaxiaco. Há ainda a “Radio Jënpoj”, que atua em frequência FM e, em 2004, conseguiu concessão estatal para continuar a funcionar.

²⁰ Ela realizou uma pesquisa na rádio *La Voz de la Frontera Sur*, no estado de Chiapas, entre 1989 e 1991. O estudo abarca os momentos de produção, elaboração da programação e os usos dos receptores.

²¹ Segundo Batalla (1979), *ladino* é a denominação dada aos indígenas em processo de assimilação individual à sociedade dominante. Estes foram, em muitos processos da história mexicana, usados como intermediários do Estado na relação com as comunidades indígenas.

negativo sobre ele ao ponto de assumir que os *ladinos*, por sua formação e relações sociais, possuem maiores e melhores capacidades de realizar as tarefas de direção da emissora.

El segundo aspecto que contribuye a la suposición de la inferioridad del pueblo indígena se manifiesta a través de la concepción museológica de sus tradiciones. Este fenómeno se produce, según Lucila Vargas, desde el momento en el que los ladinos podrían estar definiendo las identidades étnicas difundidas en XEVFS, debido a las tareas de dirección que desempeñan en la misma, mediante, por ejemplo, el tratamiento de la música en Radio Las Margaritas. Esto es, los ladinos prohíben la emisión de ciertos géneros populares dentro de la política del INI, como la música ranchera y norteña, porque consideran que puede corromper a los tojolabales. [...] De este modo, se observa una clara actitud paternalista por parte de la comunidad ladina que provoca la normalización de lo indígena desde una visión no indígena, provocando la concepción de lo indígena como una exótica alteridad no vinculada al “nosotros” colectivo. (CORTÉS e RODRIGUEZ, 2003: 7).

No entanto, é possível observar diferenças entre as condições encontradas em emissoras abertas pelo Estado, como *La Voz de la Frontera Sur*, e emissoras com permissão, mas que foram geridas e estruturadas pelas próprias comunidades. É o caso da *Radio Comunitaria Jēnpoj*, que funciona desde 2001 e, em 2004, conseguiu permissão para continuar funcionando. Ela conta com a participação direta de 15 jovens e é dirigida por um membro da comunidade, Sócrates Vásquez García, de 31 anos, que integra o projeto desde a sua fundação. Os jovens procuram abordar na rádio temas de interesse comunitário e integrá-la, cada vez mais, às estruturas comunitárias.

Eugenio Bermejillo, coordenador do *Boca de Polen*, organização de construção de redes que apóia estações de rádio comunitárias, estima que existem de 150 a 200 estações de rádio comunitárias no México e apenas 15 a 20% delas operam sob permissão oficial do governo mexicano. Ele atribui isso à influência que os monopólios e corporações exercem sobre legisladores e oficiais do governo para controlar as bandas de frequência e os mercados de mídia (McELMURRY, 2009). Em Oaxaca, Roberto Ramirez (em entrevista, 2009), que assessora a outra organização de apoio à comunicação, *Ojo de Agua*, estipula um total de 50 rádios

comunitárias apenas em Oaxaca (com e sem permissão estatal), incluindo aí aquelas com propostas de atuação comunitária e as de naturezas diversas (com perfis comerciais, religiosos, políticas etc. e que não têm permissão).

Quando houve a reforma constitucional em 2001, a resolução aprovada pelo Senado não outorgou o direito em matéria de uso e apropriação dos meios de comunicação pelos indígenas como defendia o projeto chamado “*Ley Indígena*”²². Era o Estado quem, novamente, deveria estabelecer as condições para que as comunidades adquirissem e administrassem os meios que as atendessem (CORTÉS e RODRIGUEZ, 2003). Para muitas comunidades, apesar de a reforma constitucional reconhecer o país como pluricultural, ela não contemplou o desejo de autonomia e autorreconhecimento dos povos indígenas do México, inclusive relacionado ao direito à comunicação.

Outra atitude interpretada como desfavorável à autonomia comunicativa das comunidades foram as modificações ocorridas em 2006 na Lei Federal de Telecomunicações e na Lei Federal de Rádio e Televisão do México – chamada de “*Lei Televisa*” em referência a uma das duas grandes empresas de televisão do país – que privilegiaram os interesses dos grandes conglomerados de mídia. As modificações permitiram que os gigantes da mídia mexicana, “TV Azteca” e “Grupo Televisa”, continuassem a dominar a maior parte do espectro radiofônico e televisivo do México, deixando às estações de rádio comunitárias pouco poder de influência e reduzidas possibilidades em conseguir licenças do governo.

Vergonzosamente a hurtadillas y de espaldas a la sociedad que trabajaba en una nueva ley, el gobierno pactó con los empresarios y de manera unilateral emitía las nuevas reglas acordadas en beneficio de lo que los empresarios querían. Este hecho marcó lo que en adelante sería la relación entre el poder mediático y el gobierno federal: el sometimiento de los poderes de Estado ante las demandas, exigencias e intereses de la industria. Cómo péndulo pasamos de un lado a otro, de un Estado autoritario y controlador, a un Estado replegado y ausente que permite que las reglas del mercado

²² Lei referente aos *Acordos de San Andrés*, que são documentos firmados entre o governo mexicano e o Exército Zapatista em que governo compromete-se a modificar a constituição para outorgar direitos aos povos indígenas. Os acordos se referem a mudanças quanto a: 1. Direitos e Cultura Indígena; 2. Democracia e Justiça; 3. Bem-estar e desenvolvimento; 4. Conciliação em Chiapas; 5. Direitos da mulher em Chiapas.

determinen el quehacer de los medios y de la política en general. (CALLEJA e SOLÍS, 2005: 69).

A construção de uma mesa de diálogo entre representante da sociedade civil e do governo para a aprovação de uma nova lei de comunicações gerou expectativas em muitas comunidades interessadas na questão das rádios comunitárias. Após anos de perseguição e da faculdade exclusiva do executivo para outorgar permissões, a possibilidade de uma nova lei era uma esperança, pois muitas comunidades e organizações abriram emissoras em zonas urbanas, indígenas e campesinas por conta própria (idem).

A história das rádios comunitárias está ligada às reivindicações sociais de setores mais empobrecidos, excluídos ou vulneráveis, expostos às situações de discriminação e violência. Essas rádios são produtos de processos autogeridos pelas comunidades que, através da reflexão e discussão, indicam a necessidade de contar com um meio de comunicação e expressão próprio como instrumento de difusão e visualização de sua condição específica.

Todo esse cenário criou o debate em torno da necessidade (ou não) da permissão estatal para emissoras das comunidades indígenas. Apesar de, tanto a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (adotada pelo México em 1991) como a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU (assinada pelo México em 2007) reconhecerem o direito de os povos indígenas terem seus próprios meios de informação, as leis mexicanas perseguem aqueles que não são brindados com a permissão estatal para funcionar.

Para os comunicadores comunitários a questão é delicada. Por um lado reconhecem que são as próprias comunidades as detentoras do poder de outorgar ou não a permissão de funcionamento, seguindo assim o direito à autonomia e autodeterminação dos povos indígenas. Por outro, muitos são os que já se cansaram da condição clandestina aos olhos do Estado e querem evitar problemas de perseguição e fechamento das emissoras por parte de órgãos do governo. A questão está em pleno debate por todos os cantos de Oaxaca e é sempre ponto de pauta nas reuniões, seminários, encontros etc. envolvendo comunicadores *alternativos*.

Poderás ter a permissão, mas se não tens a validação da comunidade, de que te serve? Não é uma rádio comunitária. Quem te dá a validade ante as coisas? A comunidade. Ela é quem te valida. Se te dizem que algo está mal, é porque está mal. Se estamos num Estado de direito, há que se garantir os direitos dos povos indígenas, incluindo à comunicação. (WILBERT DEGOLLADO HIDALGO, do *Espacio de Comunicación del Istmo* e da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

A rádio não tem permissão. [A opinião sobre essa questão] tem influência dos *compas*²³ que estão ajudando na questão técnica e os que têm apoiado com oficinas. Pensamos que não é necessário, que é um direito e que a comunidade, os povos indígenas tem seu próprio direito à comunicação. (OSCAR MORALES, da *Radio Ditzá Lubë*, na comunidade de San Juan Yagita, município de Ixtlán de Juárez, Serra Zapoteca, em entrevista, 2009).

1.3. Oaxaca e a comunicação alternativa

Para compreender com maior exatidão o contexto em que os comunicadores vivem, alimentam suas ações e direcionam os meios que operam, faz-se necessário apresentar alguns dados que caracterizam a região em que se situam.

Para se chegar a Oaxaca por via terrestre desde o Distrito Federal, é preciso percorrer cerca de 480 km de estradas sinuosas talhadas entre montanhas e paisagens áridas. O estado está situado no sudoeste mexicano com uma área de 93.793 km², o que representa 4.8% da superfície do país e o coloca em quinto lugar dentre as 32 entidades federativas do México (31 estados e o Distrito Federal)²⁴. Sua geografia inclui áreas de serras, vales e zona costeira.

Em 2005, a população do estado foi estimada em 3.506.821 habitantes – 10ª posição nacional – dos quais aproximadamente 265 mil viviam na capital, Oaxaca de Juárez. Da

²³ Termo comumente utilizado pelos jovens para designar os companheiros que trabalham nos meios de comunicação comunitários ou que participam do movimento social, ou seja, aqueles que compartilham ideias e ideologias.

²⁴ Os dados gerais deste item são do *Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)* do Estado mexicano.

população total, 47% viviam nas áreas urbanas e 53% na zona rural. Um retrato diferente do que se vê na maior parte do país que tem uma média nacional de distribuição populacional de 76 e 24% , respectivamente.

Oaxaca faz limites ao norte com os estados de Puebla e Veracruz, ao leste com Chiapas, ao oeste com Guerrero e ao sul com o Oceano Pacífico. É o estado com maior população indígena, com um total de 1.091.502 falantes de línguas indígenas, e possui uma das mais variadas composições de grupos linguísticos, com registro de 16 grupos etnolinguísticos, sendo eles: Amuzgo, Chatino, Chinanteco, Chocho, Chontal, Cuicateco, Huave, Ixcateco, Mazateco, Mixe, Mixteco, Náhuatl, Popoluca, Triqui, Zapoteco e Zoque. (HERNÁNDEZ-DÍAZ e MORALES, 2008).

Constam nos dados oficiais que de cada 100 pessoas com idade igual ou superior a cinco anos 35 falam uma língua indígena e cinco destes falantes não falam espanhol, o que fornece uma ideia da complexidade cultural da região. A média nacional de falantes de línguas indígenas está bem abaixo da encontrada em Oaxaca, com sete pessoas para cada grupo de 100.

Quanto à produção agrícola, o estado ocupa o segundo lugar nacional na produção de pastos (18.3%), carne caprina (10.2%) e agave²⁵ (16.4%); e o terceiro na produção de amendoim (15.1%), manga (14.6%) e cana-de-açúcar (7.4%).

No entanto, apesar de possuir uma grande extensão territorial, uma população considerável e ricos recursos naturais, Oaxaca está na 31ª colocação (à frente apenas de Chiapas) quando se refere ao Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)²⁶. Em 2005, os oaxaqueños sem escolarização formal representavam 19.3% dos habitantes, o terceiro pior índice do país, deixando para trás somente os vizinhos Chiapas (21.3%) e Guerrero (19.9%) também com grande número de população indígena.

A categoria produtiva responsável pela maior parcela do Produto Interno Bruto (PIB) estatal é a chamada “*servicios comunales, sociales y personales*” com uma fatia de 27.9%. Também são relevantes os serviços financeiros, as atividades imobiliárias, a indústria

²⁵ Espécie de cacto utilizado na produção de bebidas alcoólicas como licores e mezcal (bebida fermentada típica de Oaxaca).

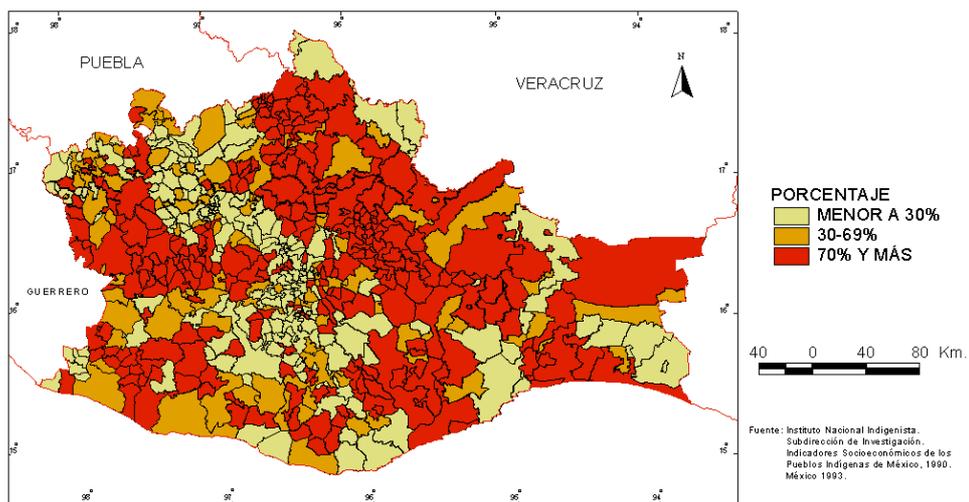
²⁶ Os dados do relatório da Organização das Nações Unidas (ONU), ano 2008, apontam o IDH de 0,7336, em Oaxaca.

manufatureira (de alimentos, bebidas, cigarros) e os diversos comércios que somados abarcam outros 52% dos rendimentos no estado. No entanto, a contribuição de Oaxaca ao PIB nacional é de apenas 1.5%, o que demonstra a limitação econômica do estado.

É ainda o estado da República Mexicana com maior número de municípios. A administração política é composta por 570 municípios, 731 agências municipais, 1.529 agências de polícia municipal e 748 núcleos rurais, também conhecidos como *rancherías* (HERNÁNDEZ-DÍAZ, 2005). O elevado número de municípios faz de grande parte das comunidades ou *pueblos* indígenas um município próprio. As comunidades indígenas sobrevivem, em sua maior parte, de atividades de subsistência como a agricultura e a pesca artesanal. Por outro lado, é sabido que parte do dinheiro que entra nas comunidades é procedente de parentes indígenas que imigraram para outros países, principalmente os Estados Unidos. Oficialmente, em 2005, saíram de Oaxaca 80.810 pessoas para viver em outros estados. Em 2000, 55.839 habitantes de Oaxaca foram viver nos Estados Unidos, o que significa 16 de cada 1.000 moradores.

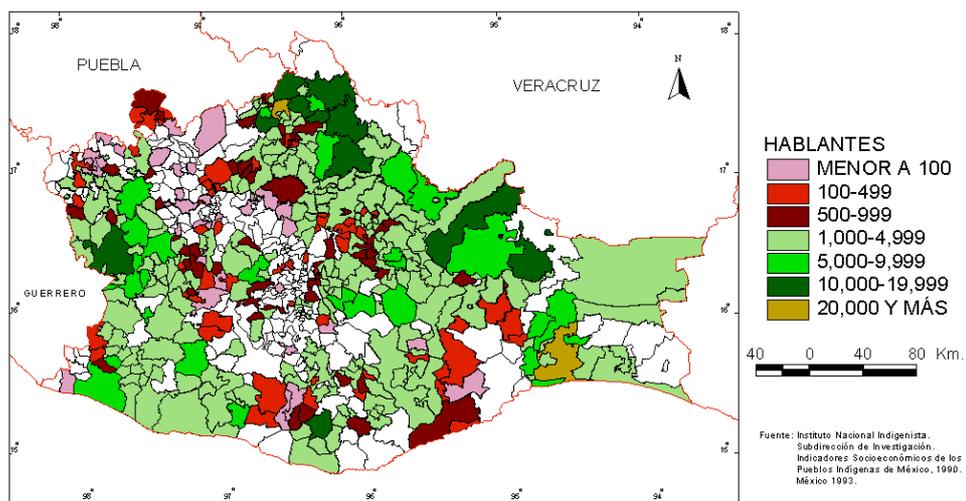
OAXACA

POBLACIÓN INDÍGENA ESTIMADA



OAXACA

HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA EN MUNICIPIOS CON 30% Y MÁS DE POBLACIÓN INDÍGENA



1.3.1. Como é fazer comunicação alternativa em Oaxaca?

Essa foi uma das primeiras questões que me veio à mente quando da definição do objeto da pesquisa. Onde estão esses comunicadores? Consideram-se indígenas? Com que recursos trabalham? São motivados por que tipo de interesses? O que veiculam? Quem são seus ouvintes/leitores?

Diante do que foi colocado e das análises que serão realizadas nos capítulos seguintes, irei apresentar os comunicadores e as comunicadoras ouvidos durante a pesquisa de campo, em Oaxaca, e descrever os meios, localizados em cidades ou em áreas rurais, em que atuam. Esta contextualização inicial tem o objetivo de situar e subsidiar o leitor para as questões levantadas acima e as que serão levantadas posteriormente.

1.3.1.1. Radio Jënpoj – ou Radio Comunitaria Ayuujk

Esta foi a primeira rádio comunitária que conheci em Oaxaca. A visita ocorreu entre os dias 7 e 8 de agosto de 2009, quando se comemorava o 8º aniversário da rádio e, por conseguinte, se realizava o encontro de comunicadores indígenas “*Medios, Pueblos y Territorio*”²⁷. Na rádio *Jënpoj* meu interlocutor foi Sócrates Vásquez García, de 31 anos, diretor da rádio que participa das atividades desde a sua fundação.

A *Radio Jënpoj* (que na língua mixe/ayuujk significa “ventos de fogo”) está localizada no centro do povoado de Santa María Tlahuitoltepec, na serra Mixe, onde vivem aproximadamente 10 mil pessoas. Funciona em um prédio defronte ao espaço onde, semanalmente, se estendem as barracas da principal atividade econômica da comunidade: as *tianguis*, ou feiras livres. Três salas formam a rádio: uma espécie de sala de espera, uma com estúdio e mesa de som e outra que funciona como estúdio secundário com visão para o estúdio principal através de um vidro.

²⁷ Como já dito acima, estiveram presentes no encontro representantes de seis rádios comunitárias dos estados de Oaxaca e Chiapas, além de duas emissoras de TVs comunitárias, organizações indígenas, comitê, coletivo, rede e agência internacional de comunicação. O evento promoveu discussões que envolveram a temática do direito à comunicação comunitária indígena.

Começou a funcionar em agosto de 2001 com transmissões de teste. Sua instalação fazia parte do Plano Comunal de Desenvolvimento de Tlahuitoltepec encabeçado pelas autoridades municipais. A equipe inicial foi formada por jovens universitários originários da comunidade com fortes raízes locais e compromisso social.

La idea de impulsar un proyecto radiofónico fue promover la cultura Ayuujk y construir espacios que el Estado había dejado olvidados, se consideró como urgencia al no encontrar canales de expresión y reproducción de la propia cultura. Por eso, se insistía en que “la comunicación nos permite revalorar nuestro acervo cultural, herencia de nuestros antepasados, ésta tiene como base la coexistencia con el universo, pues se fundamenta en una visión filosófica de complementariedad y no de lucha fratricida” (GARCÍA e TORRES, 2009: 5 e 6).

A grade de programação é resultado de discussões conjuntas entre o coletivo da rádio e as autoridades municipais e agrárias, que representam a comunidade por meio da assembléia comunal. A rádio funciona todos os dias da semana, de meio dia às oito da noite, e a programação reflete grande parte da vida cotidiana e dos ensinamentos passados pelos mais velhos.

De segunda a sexta, o horário das 15 às 16 horas é reservado aos *saludos*, as saudações. É quando os moradores enviam notícias, lembranças e cumprimentos a parentes e amigos que vivem em locais mais afastados e, muitas vezes, é o momento em que as famílias recebem notícias de entes que migraram para outras cidades, outros estados e, não raro, outros países, em especial os Estados Unidos. O momento dos *saludos* é sempre muito aguardado e tem uma grande repercussão na comunidade. É também uma maneira de a comunidade sentir-se inserida por completo na rádio tanto por mandar o seu recado, como por escutar os recados que lhes são enviados.

A programação é diversa. Há espaços de entretenimento, informativo, de conscientização sobre a língua, cultura e recursos naturais, programas infantil, noticiosos, de mulheres... Tem três programas informativos: a informação local é

priorizada, como o que está ocorrendo em outras comunidades, na região e em Oaxaca. Há outro programa relacionado com povos indígenas e movimentos sociais; e outro sobre povos indígenas e território, língua, cultura. (SÓCRATES VÁSQUEZ GARCÍA, da *Radio Comunitaria Jënpoj*, em Santa María Tlahuitoltepec, na serra Mixe, em entrevista, 2009).

A grade inclui músicas produzidas pelos povos Mixe e Zapoteco, *rancheras* (espécie de música caipira) e músicas das bandas filarmônicas da região. Também abre espaço para gêneros como jazz, blues, reggae, rock, salsa e músicas latino-americanas em geral, além de um espaço semanal para o público infantil.

A rádio está filosoficamente embasada sob três pilares: 1) *nakyäjpxwëjë* – implica o compromisso da rádio de transmitir temas educativos e culturais cumprindo a função de auxiliar na revitalização da forma de vida e impulsionar o desenvolvimento e planejamento comunitários; 2) *natyukmatowë* – resulta na participação dos moradores informando algum fato desde fora ou dentro da comunidade que passa a ser veiculada pela rádio; e 3) *kajpxyë'yën* – quer dizer a missão da rádio de difundir temas de interesses comuns tais como direitos indígenas, autonomia, meio ambiente, recursos naturais etc. (GARCÍA e TORRES, 2009).

Atualmente, cerca de 15 pessoas, todas voluntárias, participam das atividades. Elas descrevem que o caminho até chegar aos oito anos de funcionamento não tem sido fácil passando por um fechamento da emissora em 2002 por não terem permissão do governo, emitida pela Secretária de Comunicações e Transportes, para funcionar. Em 2004, *Jënpoj* obteve a permissão e, junto a *Radio Uandari* (do estado de Michoacán), converteu-se na segunda rádio gerida pela comunidade com reconhecimento legal em todo o país.

1.3.1.2. Radio Comunitaria Totopo

Está situada em meio à 7ª seção, um bairro na periferia de Juchitán de Zaragoza, onde a maioria da população é formada por integrantes do povo Zapoteco. Juchitán se localiza no Ismo

de Oaxaca, a poucos quilômetros da costa sul e é a terceira maior cidade do estado com cerca de 90 mil habitantes²⁸ predominantemente das etnias Zapoteco e Huabe.

Wilbert Degollado Hidalgo (em entrevista, 2009) conta que demorou um ano para que a ideia de abrir a rádio se consolidasse. Nesse ínterim, três transmissores foram queimados:

Não sabíamos absolutamente nada de rádio. Éramos novatos e não sabíamos nada de comunicação. Nós fomos assim: vimos as coisas que tínhamos que fazer e fomos fazendo. Então sentávamos com um microfone e falávamos. Tínhamos que inovar, usar a criatividade e dar conteúdo à rádio. No início foi um desespero enorme porque não sabíamos quem colocar dentro da rádio.” (WILBERT DEGOLLADO HIDALGO, do *Espacio de Comunicación del Istmo* e da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Os comunicadores de Juchitán foram perseguidos por meios comerciais e por outros meios que se dizem comunitários, mas que possuem vinculações de outras naturezas. Eles investiram no caráter comunitário da rádio para seguir adiante.

A princípio, quando chegou nosso transmissor, os meios de comunicação, as rádios, os jornais, a televisão local de Juchitán nos atacaram de forma muito violenta. Saímos nos jornais sempre por alguma questão ruim que nos atribuíam. Era raro o dia em que não saíamos. Nos chamavam de guerrilheiros, PRDistas [ligados ao partido PRD], PRIistas [ligados ao partido PRI], PANistas [ligados ao partido PAN]; que [Felipe] Calderón estava nos pagando para dizer as coisas na rádio; que havia gente por trás de nós; que éramos usados, ladrões... enfim, todo tipo de coisa nos diziam. E nós respondíamos “deixem que falem. Digam o que quiserem que não vamos entrar nesse jogo” e nos agarramos a isso. Também tínhamos um meio e podíamos dar respostas, mas não queríamos isso. Para quê cair nesse mesmo erro? Melhor seguirmos melhorando, impulsionado e envolvendo mais gente e que essa gente é quem vai dar a resposta, não nós. E foi o que aconteceu. Quando um periódico saiu com uma nota foi essa mesma gente da 7ª sessão [bairro na periferia de Juchitán, de maioria Zapoteco, onde está inserida a rádio] que saiu em nossa defesa. Isso que dizíamos: podemos ser a melhor ou

²⁸ Segundo dados do Instituto Nacional de Geografía e Estadística - INEGI (2006).

pior [rádio] do mundo, mas quem vai ter a maior participação é a comunidade, não nós. Nós somos aqueles que impulsionaram, mas não vamos nos manter se a comunidade não estiver de acordo. (Idem).

Atualmente a rádio ocupa uma casa com espaço para exposição de artistas locais, sala para realização de encontros, reuniões e oficinas, além de uma área externa onde são desenvolvidas algumas atividades. Em outra sala estão organizados os equipamentos da emissora – computador, microfones e transmissor – e, apesar de ser um local espaçoso, tudo é muito simples.

A rádio se mantém por meio da cooperação da comunidade. Pintores, escritores e outros artistas e artesãos doam obras para serem vendidas e o dinheiro é revertido à manutenção da rádio. Os vizinhos também enviam colaborações e há ainda a cooperação por meio de anúncios na rádio de festas, aniversários, comemorações e outras atividades envolvendo a comunidade.

Totopo opera desde fevereiro de 2006 e o nome faz referência a um tipo específico de *tortilla* de milho, produzido pelos povos indígenas da região:

O nome *Totopo* é porque consumimos *totopo* feito de milho. Se tomou esse nome como símbolo da diversidade cultural que existe no Istmo oaxaqueño. Aqui temos cinco culturas indígenas: Mixe, Zoque, Huabe, Chontal, Zapoteco. Para a Constituição somos grupos e nada mais. Somos contra essa linguagem de aniquilação. Para nós, somos nacionalidades indígenas e cada uma tem sua forma de fazer *totopo*. (CARLOS SANCHEZ, da *Radio Comunitária Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

A rádio funciona das cinco da manhã às nove da noite com uma programação bem variada. Das 5 às 8 horas, aborda temas da cultura Zapoteco em geral: a importância da língua, as músicas em zapoteco etc. A programação segue dedicada a músicas de outros povos do México e, logo após, ouve-se “música tropical local”, estilo produzido por grupos de Juchitán. Esse horário funciona como um intercâmbio de serviços. A rádio promove a música local e, quando há alguma festa, os músicos emprestam seus equipamentos de som. É também quando

muitos jovens escutam a rádio e Carlos aproveita para tratar de temas que os interessam tais como DSTs, AIDS, namoro etc.

Das 11 às 12 horas, toca-se *rancheras* e, ao meio dia, entra no ar o programa “*La hora del posole*” com música trova em zapoteco. “O *posole* é uma bebida tradicional que se bebe a essa hora para refrescar. É quando também lemos notícias, comunicados de outros povoados, conversamos...” (Idem).

A tarde começa com um espaço reservado à diversidade sexual e segue com programações que incluem temáticas desde religiões a poesia e esporte, a depender do dia da semana, apresentadas por vizinhos que solicitam espaço na rádio.

Às 16 horas, a programação é reservada a experiências de povos por todo o mundo: escolhe-se um povo e fala-se sobre sua localização, língua, música... e realiza-se uma comparação com a situação dos povos de Juchitán. “Damos importância à língua materna e à cultura de cada povo. Temos consciência de que nossa língua não é mais, nem menos que outras, mas uma diferente manifestação da cultura” (Idem).

A programação segue com rock mexicano, música caipira, sons regionais, música romântica, músicas latinas (*cumbia*, *salsa* etc.) e, aos sábados e domingos, abre-se espaço para a organização *Che Gregório Malindre* com um projeto de resgate da memória histórica.

Como se vê, a rádio procura atender aos mais diversos públicos de Juchitán, mas, segundo Carlos Sanchez (em entrevista 2009) se preocupa principalmente com a afirmação cultural dos povos indígenas da região. Segundo ele, existem, em Juchitán, outras 17 rádios comunitárias em poder de partidos, igrejas, dirigentes políticos (que não são permissionárias) e mais duas rádios comerciais regularizadas. Em meio a essa diversidade, *Totopo* tenta seguir de acordo com seu slogan “alimentado a resistência dos povos indígenas”.

Às vezes abro a rádio às três da manhã e sigo até as nove da noite. Às três me escutam os camponeses que se levantam para ir à roça e temos em Juchitán um mercado de mariscos que tem gente a partir das duas da manhã. Quando abrimos nesse horário já sabemos quem está nos escutando: camponeses e comerciantes. Coloco música *ranchera* e falo sobre os transgênicos que tem a ver com os camponeses; coloco

cápsulas de informação e spots sobre o tema e faço comentários em zapoteco sobre os transgênicos. É uma forma de conscientizar o público. (Idem).

Os interlocutores na *Radio Totopo* foram Carlos Sanches, de 31 anos, e Wilbert Degollado Hidalgo, de 25 anos.

1.3.1.3. Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa

A *Radio Comunitaria Di'dxazaa* (“A voz que une o povo”) também está localizada na região do Istmo de Oaxaca, no município de San Blas Atempa, e foi oficialmente inaugurada em 4 de dezembro de 2008 (porque já estavam funcionando antes, mas de forma desorganizada). A comunidade de San Blas compõe um município próprio, emancipado de Tehuantepec em 2 de outubro de 1868, com cerca de 17 mil habitantes, a maioria Zapoteco (*Binnizáa* como eles se automeiam).

A rádio é central na vida comunitária. Grande parte dos habitantes a escutam, reconhece seus locutores na rua e participa com envio de *saludos* durante a programação. *Di'dxazaa Atempa* está localizada em uma casa com uma boa estrutura: sala de transmissão, dois escritórios, quintal e espaço para vídeo clube.

Maira Jimenes (em entrevista, 2009), de 31 anos, conta que a rádio surgiu por intermédio de um colega que trabalhava na zona Huave com uma organização que estava formando uma rede de rádios comunitárias. Maira falou com ele, que emprestou um equipamento por três meses. Ao final do período, o colega, ao invés de doar, queria vender o equipamento.

Não sabíamos fazer rádio e durante os três meses em que nos foi emprestado o equipamento, às vezes, a rádio funcionava, outras não abríamos. Não havia uma regularidade: não havia um horário, não havia um programa, nem normas estabelecidas. Funcionava de maneira muito informal. Por outro lado, era muito conduzida por uma fração de PRDistas [ligados ao partido PRD] de San Blas” (MAIRA DESALES JIMENES, da *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa*, em San Blas Atempa, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Ela não vivia em San Blas naquele momento, estava no município vizinho Juchitán de Zaragoza, e quando regressava orientava os jovens que operavam rádio para que deixassem de fazer referências ao PRD (Partido da Revolução Democrática) como “saudações para os PRDistas de coração” (idem *op. cit.*). Dizia que aquela não era uma rádio PRDista, mas uma rádio comunitária e, como tal, teriam que atuar no sentido do comunitário.

Ao final de três meses, ficaram sem o equipamento. O povo perguntava o que havia acontecido à rádio e respondiam que o equipamento estava quebrado, que tinham mandado arrumar, porque não queriam decepcionar a comunidade. “As pessoas perguntavam e nós já sentíamos também a inquietude de seguir fazendo rádio” (Idem *op. cit.*). Logo surgiu a oportunidade de conseguir um novo equipamento por meio de uma universidade da Califórnia que estava doando transmissores através do projeto *Tupa Uniendo las Américas Radioaficionados - Uniendo a la Gente de las Américas*. A princípio o equipamento lhes foi negado porque acharam que o grupo à frente do projeto pertencia ao partido político PRD. Depois de um ano, o grupo conseguiu provar suas intenções coletivas e comunitárias e, finalmente, obteve um equipamento:

Chegou o equipamento, mas não havia quem o operasse. Eu estava em Juchitán e o equipamento ficou sem funcionar durante um ano. [...] Iniciamos entre 18 e 25 de junho de 2008. A princípio foi somente música e, pouco a pouco, fomos definindo um horário e uma programação. Hoje estamos transmitindo desde as seis da manhã (em horário “normal”, porque nós não aceitamos o horário de verão) até as nove da noite. (Idem *op. cit.*).

A rádio inclui na grade de programação programas musicais variados, mas privilegia a música da região – conhecida como *música itsmeña* – e programas de debates com temas relevantes para a comunidade. É o caso do programa “monitor educativo”, que vai ao ar aos domingos e realiza análises dos processos de educação e de outros aspectos referentes à realidade de San Blas Atempa. Há outro que se chama “educação para a saúde” em que são tratados temas relativos a doenças que ameaçam a população, como preveni-las e tratá-las. Tem

ainda um programa dos alcoólicos anônimos e outro sobre direitos indígenas. Para Maira, esses programas traduzem o compromisso que rádio comunitária possui e que as outras rádios não têm.

A rádio veicula anúncios dos pequenos comércios de San Blas Atempa que não podem pagar pela propaganda em uma rádio comercial. São cobrados três pesos (cerca de R\$ 0,50) por cada spot de um minuto e meio. “É uma forma de apoio que damos à gente do nosso *pueblo* e também é a forma que eles podem contribuir com a rádio para pagar Internet, energia, água...” (idem *op. cit.*).

Outro destaque da programação são as notícias:

Passamos a ver quais as necessidades do *pueblo*. O noticiário é importante porque passa de segunda a sexta, às oito da manhã, e aqui as pessoas se dedicam ao campo e estão sempre tão ocupadas, não lêem jornais, não têm esse hábito porque também é caro e não têm o costume. O noticiário é transmitido em zapoteco e em espanhol. Revisamos as informações que chegam por Internet, que estão nos noticiários. A informação é principalmente sobre o que está ocorrendo no país, no estado e com os movimentos sociais de outras partes. Não temos repórteres e quando chega alguma informação de outros povos, transmitimos. A rádio é também um espaço onde o povo pode fazer suas denúncias (idem).

Mesmo com pouco tempo no ar, a rádio já cresceu. O equipamento inicial com capacidade de 10 watts foi substituído por outro de 300 watts, com o objetivo de fazer o sinal chegar às agências municipais e não ficar restrito somente à cabeceira municipal. Outro avanço é que a programação pode ser acessada via Internet.

Até agosto de 2009, período em que foi realizada a visita a San Blas Atempa, a rádio não tinha permissão estatal para funcionar e 12 pessoas integravam a equipe.

1.3.1.4. Espacio de Comunicación del Istmo

Em consequência da proliferação de meios *alternativos* no Istmo de Oaxaca, nasceu a ideia de formar uma rede, em que os comunicadores pudessem trocar experiências, debater temas, expor problemas, dificuldades, avanços. Assim surgiu, em 2008, o *Espacio de Comunicación del Istmo*, que não possui sede própria e aglutina três rádios e uma TV comunitária: *Radio Nueva Era* – de Santo Domingo Petapa; *Radio Guluchi* – de Sanatepec; *Radio Totopo* – de Juchitán e *Television Comunitaria* – de Isgoatán.

O Espaço é como uma aliança de grupos. Cada um faz a sua parte e o que fazemos por meio desse espaço é nos reunirmos e buscarmos coisas comuns: trocamos ideias, nos capacitamos, buscamos apoio e, às vezes, nos reunimos para respaldar algum assunto comunitário, alguma questão social. Todos trabalham por meio da colaboração coletiva. Ninguém recebe pagamento ou está buscando interesse político posterior. Todos que comparecem às reuniões ou participam é por vontade própria. De fato, todos que querem colaborar participam pelo tempo que desejam. Buscamos que os meios sejam verdadeiramente comunitários, com base comunitária, trabalhando com a gente para que se possa fazer desse instrumento algo valioso em que a comunidade possa aproveitar e que não seja um a ser beneficiado, que não seja mais um monopólio, mas toda a comunidade. Esta é umas das buscas que temos em nosso espaço. (WILBERT DEGOLLADO HIDALGO, do *Espacio de Comunicación del Istmo* e da *Radio Comunitária Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Wilbert Degollado Hidalgo, 25 anos, é o coordenador do Espaço. Ele explicou que as mídias envolvidas apresentam especificidades, mas todas buscam valorizar, em alguma medida, a cultura, os valores e as produções locais. *Totopo* é uma rádio urbana, mas dá voz ao bairro Zapoteco onde está arraigada. *Radio Guluchi* explicita a simbiose entre culturas Zapoteco e Zoche, o que originaria uma terceira cultura a *Guluchi*. Afirma Wilbert (em entrevista, 2009) que, “mais que uma rádio indígena essa é uma rádio comunal”. Em San Domingo Petapa, a rádio *Nueva Era* é comunitária, mas não transmite em língua indígena, e sim em espanhol. Por

outro lado, aborda temas culturais como a música e a gastronomia local. E a *Television Comunitaria* procura levar às telas a realidade regional.

1.3.1.5. Radio Ditzza Lubë

A princípio, os jovens do povoado de San Juan Yagita, no município de Ixtlán de Juárez, situado na Serra Zapoteca, não pensavam em fundar uma rádio, mas em algo – que ainda não sabiam o quê - capaz de uni-los. Pensavam em realizar uma ação com sentido comunitário:

No início se pensava em fazer algo pela comunidade que já tem um museu com peças arqueológicas e, há algum tempo, tinha uma biblioteca que foi abandonada. Como na comunidade há *bachillerato* e *secundária* [equivalente ao Ensino Médio] se pensava em criar um espaço de informática. Como não conseguimos os computadores, [o projeto] ficou parado aí, mas seguimos conversando sobre criar um espaço onde poderíamos fazer coisas e seguimos conversando sobre isso de maneira informal, sem ser um projeto.” (OSCAR MORALES, da *Radio Ditzza Lubë*, na comunidade de San Juan Yagita, município de Ixtlán de Juárez, Serra Zapoteca, em entrevista, 2009).

Depois conseguiram um equipamento emprestado para transmitir uma festividade e se depararam com a possibilidade de conseguir um equipamento próprio. Foi quando começaram a entrar na discussão sobre meios livres, meios comunitários, meios alternativos etc., o que coincidiu com a realização da Assembleia de Rádios Comunitárias de Oaxaca, em Villa de Zaathila (região metropolitana de Oaxaca). Alguns jovens de San Juan Yagita que se mostraram interessados com a ideia de fundar a rádio participaram da assembleia e tiveram a oportunidade de conversar com outros comunicadores, ouvir as experiências de quem estava começando, como também de quem já têm muitos anos na área; com os que têm permissão e com os que não têm.

Quando terminou a assembleia eles avaliaram que o momento era desfavorável para conseguir a permissão estatal e decidiram que não iriam ficar esperando por isso para colocar o projeto da rádio para frente. A visão crítica estendeu-se ao modo operacional de funcionamento

da rádio que utiliza software livre. “Conversamos sobre utilizar software livre porque é melhor e está mais de acordo com o que nos propomos na rádio.” (idem).

Em dezembro de 2008, após conseguirem a doação do equipamento necessário, a *Radio Ditzá Lubë* (“a palavra no ar”) começou a funcionar. No entanto, na avaliação de Oscar, a programação ainda está falha quanto ao conteúdo.

Tentamos fazer um pouco de informação, mas não tem muito de onde obter as informações, já que ainda não foi bem trabalhada essa parte e os *compas* não tinham acesso à Internet. Na rádio, até hoje, não tem Internet. Ainda assim, às vezes se transmitem noticiários de outras rádios disponíveis por Internet, que é acessada em outro local. Não há produção própria de informações e, em algumas assembleias, já foi tratado disso e sugeriram que devemos ter repórteres comunitários. (idem).

Pela manhã há um programa infantil e, ao meio dia, há um programa de saudações. À tarde fala-se sobre questões culturais da comunidade e são transmitidas somente músicas da região. Após esse momento dedicado à comunidade, há um programa de músicas variadas de todas as partes do mundo e, mais tarde, outro com músicas românticas para os mais velhos, “onde passam canções de grupos antigos que não passam nos meios comerciais. O que mais passam nos meios comerciais são *duranguense* e *reggaeton*, mas por aqui não os escutam muito” (idem).

1.3.1.6. Radio Nánj Nĩ'in

Para se chegar ao povoado de San Andrés Chicauaxtla, a partir da capital de Oaxaca, percorre-se cerca de seis horas de estrada e enfrenta-se as curvas que circundam a região da Mixteca. Lá está a *Radio Nánj Nĩ'in* (“A voz da palavra completa”), no ar para toda a região Triqui, desde junho de 2009.

Naquela região estão concentradas 12 comunidades do povo Triqui e muitas outras do Mixteco. A *Radio Nánj Nĩ'in* está alocada em uma pequena sala, cedida pela administração local, dentro de um prédio público. À frente do projeto estão os irmãos Triqui: Ulices García

Sandoval, de 34 anos, e Nezahualcoytl García Sandoval, de 28. Eles contam que a rádio surgiu de forma inesperada:

Nós não estávamos buscando uma rádio. A rádio veio de repente com a oportunidade de ter um transmissor. Fomos convidados por *Ojo de Agua* a ter um transmissor. Nós não estávamos buscando ter uma rádio aqui, mas quando se deu a oportunidade nos atiramos e pouco a pouco fomos aprendendo a usá-la. Esperamos que mais à frente a gente consiga fazer mais coisas. Agora não temos grande coisa na programação, porque temos limitações quanto ao equipamento e também nos falta experiência. (ULICES GARCÍA SANDOVAL, da *Radio Nánj Ni'in*, de San Andrés Chicauaxtla, na região Triqui, 2009).

Na rádio se fala em triqui, para incluir os mais velhos, e em espanhol para se fazer inteligível às novas gerações que não falam mais a língua originária. Como é operada apenas pelos dois irmãos, a programação é composta basicamente por transmissão de músicas. Ulices e Nezahualcoytl procuram passar na rádio estilos diferentes dos que se vê na televisão e nas outras rádios da região, que têm uma atitude semelhante a das emissoras comerciais.

Dessa forma, a fama de *Nánj Ni'in* já chegou a povoados mais distantes e as bandas locais já manifestaram o interesse em divulgar sua música nas ondas da, ainda tímida, rádio comunitária de Chicauaxtla. Aos domingos pela manhã abre-se espaço para transmissões ao vivo. A emissora funciona todos os dias, das oito da manhã às oito da noite.

A motivação para levar à frente o projeto vem do desejo de promover uma nova forma de interação e comunicação na comunidade:

Pensamos em ser uma forma que se contraponha às rádios comerciais colocando coisas diferentes ou fazendo uma rádio diferente; dando valor aos povos, transmitindo suas festas para que seja compartilhada com os demais povos e fazendo com que eles não deem tanto valor às rádios comerciais. (idem).

1.3.1.7. Radio Zaachila

A *Radio Zaachila* (“nuvem criadora”) está localizada na Villa de Zaachila, região metropolitana de Oaxaca, há 1.520 metros de altitude. A vila foi fundada por grupos de Zapoteco no século XIII, após o declínio de Monte Albán (considerado a sede do poder na região dos Vales Centrais de Oaxaca, que entrou em declínio antes da chegada dos espanhóis e hoje constitui a principal zona arqueológica do estado). Zaachila possui aproximadamente 28 mil habitantes.

A rádio é parte de uma associação denominada “Cultura e Comunicação de Zaachila” que agrupa diversas organizações e movimentos do município. O projeto comunitário está alicerçado em dois objetivos: 1) criar um meio de comunicação ao alcance da população com a intenção de resgatar, conservar e difundir a cultura da comunidade Zapoteco de Zaachila; 2) conhecer, analisar criticamente e retomar as estruturas sociais originárias que contribuem para a formação social da comunidade a partir da *comunalidad*.

Radio Zaachila surgiu por ideia de um grupo de jovens, após uma ampla mobilização ocorrida no município em 2006. No início, estava focada em informar a população sobre o que acontecia naquele momento: marchas, perseguições aos manifestantes, barricadas, pronunciamentos etc.

Quando o grupo acabava de transmitir, desmontava os equipamentos e os distribuía nas mochilas. Porque era muito perigoso, havia o risco de a polícia achar tudo, destruir os equipamentos e prender os meninos (NIZAGUIE VASQUEZ CERERO, da *Radio Zaachila*, Villa de Zaachila, região dos Vales, em entrevista, 2009).

Em 31 de agosto de 2008, a *Radio Zaachila* convocou a “Primeira Assembleia de Rádios Livres e Comunitárias de Oaxaca”, em que participaram representantes de 27 rádios, oito entidades de ensino e 32 organizações e coletivos. A assembleia aconteceu num momento em que se intensificou a repressão, a censura e o desmantelamento de diversas rádios comunitárias. Dentre os encaminhamentos, recebeu destaque a formação de uma rede que fortalecesse os

meios *alternativos* no México e o reconhecimento desses meios como um direito legítimo dos povos e comunidades.

Como radios comunitarias, somos libres y participativas. Llevamos los micrófonos y las cabinas a la vida sencilla y cotidiana de las familias que habitan en las comunidades. Hablamos de las cosas que nos preocupan y coadyuvamos a que se generen propuestas y soluciones a favor de la justicia social. (PRONUNCIAMIENTO DE ZAACHILA, 2008).

Segundo Nizague Vasquez Cerero (em entrevista, 2009), uma das 52 pessoas que integram a rádio, *Zaachila* possui uma programação que vai ao ar todos os dias da semana, das oito da manhã às oito da noite. Inclui programas que falam da cultura local com músicas e informações, música popular mexicana, românticas e juvenis, além de programação infantil.

Porém, durante o período da pesquisa de campo, a *Radio Zaachila* estava sem funcionar, situação que se estendia por quase um ano. A razão era que seus integrantes estavam tentando conseguir permissão da Comissão Federal de Telecomunicações (Cofetel) e, para isso, a rádio deveria estar desativada. A permissão foi conquistada em fevereiro de 2010, o que acarretou mudança na frequência e nos horários da programação.

1.3.1.8. Sítio eletrônico Oaxaca Libre

A página *Oaxaca Libre* surgiu na Internet em 14 de junho de 2006, por iniciativa de três jovens de Oaxaca que decidiram expandir a oferta de notícias sobre a ação dos movimentos sociais no Estado. Naquele ano eclodiu na capital e em seus arredores um forte conflito entre diversos setores sociais e o governo iniciado por uma greve de professores ligados à seção 22 do “*Sindicato de los Maestros*”, mas que logo tratou de abarcar outros setores insatisfeitos com a política estatal.

O site foi ao ar como resposta à primeira grande repressão do governo ao movimento que se instalara no coração da capital de Oaxaca: o *Zócalo*. Conta Melquíades Cruz-Kiado (em entrevista, 2009), um dos três jovens fundadores de *Oaxaca Libre*, que os professores ali

alojados enfrentaram, na madrugada de 14 de junho, soldados armados, bombas de gás lacrimogêneo e muita violência. Assustados e indignados com o acontecimento, os três rapazes se deram conta da necessidade de gerar outras fontes de informação sobre o que ocorria à época.

Até então, as notícias daqueles acontecimentos eram produzidas em sua maioria por mídias atreladas aos interesses governamentais. Quem esteve desde o início das mobilizações fazendo o contraponto a estas mídias foi a *Radio Plantón*, ligada à seção 22 do sindicato dos professores, mas que se fazia insuficiente para abranger o público externo à cidade de Oaxaca.

Quando começou, *Oaxaca Livre* apenas reproduzia notas que saíam em outros veículos. Pouco a pouco os redatores foram se encorajando a colocar suas opiniões e, em agosto daquele ano, já convocavam voluntários para ajudar a escrever e registrar em fotos e vídeos os acontecimentos que se sucediam:

E chegaram muitos para ajudar. Fizemos umas oficinas rápidas. Chegamos a 15 pessoas entre repórteres de rua, fotógrafos, filmadores etc.. Todas as pessoas liam *Oaxaca Livre* porque dávamos muitas informações sobre o que estava acontecendo. (MELQUÍADES CRUZ-KIADO, do sítio eletrônico *Oaxaca Libre*, de Oaxaca de Juárez, em entrevista, 2009).

Os redatores recebiam mensagem de pessoas de várias regiões do mundo que acessavam as informações de *Oaxaca Libre*. Seus textos eram replicados em boletins e caixas de mensagens. Em novembro de 2006, o conteúdo do site sofreu nova mudança. Do caráter apenas informacional, os textos passaram a retratar as versões populares sobre o que estava acontecendo.

Passamos a escutar as pessoas, fotografá-las, ver como elas estavam se organizando e a prestar atenção ao que estava dizendo a gente, não apenas os líderes do movimento [...] Passamos a dar a contra-informação. (Idem).

No ano seguinte, o movimento já havia sido dispersado mas o site continuou no ar. Foi quando os redatores começaram a investir num jornalismo mais subjetivo, com textos de análise e artigos de opinião. Atualmente, o portal trata de temas ligados principalmente às questões sobre Direitos Humanos, movimentos sociais, questões políticas e novas formas de expressão. Os textos passaram a ser escritos não apenas pela equipe, mas por interessados em geral que mandam informações sobre acontecimentos, eventos, violações de direitos, manifestações etc. do local onde estão ocorrendo. Também abriu espaço para difundir e dar a voz a outros movimentos e ao que acontece em outras partes do México, da América Latina e do mundo.

Para Kiado, o grande desafio no momento é fazer com que a população de Oaxaca volte a se inquietar e volte a acreditar no seu poder de mobilização e transformação da realidade.

Depois da repressão ao povo em 2006, a população ficou com muito medo, calada e o papel dos meios alternativos e comunitários nesse momento é de alimentar a esperança. Mostrar que há uma esperança e fazer com que o povo volte a querer ter esperança. (Idem).

Oaxaca Libre não tem sede própria e utiliza um espaço cedido pela *Universidad de la Tierra* para realizar reuniões e seminários. Em 2006, o grupo já utilizava esse espaço e outros alternadamente. Quando surgiu o projeto, eles contaram com o apoio de amigos que se tornaram solidários ao projeto e, por meio desse aporte financeiro inicial, puderam adquirir câmeras fotográficas e de vídeo, gravadores, pagar pelo aluguel de servidor, domínio da página e até um pagamento aos integrantes.

O grupo de *Oaxaca Libre* em conjunto ao de *Revolucionemos Oaxaca* publicou um livro sobre o que aconteceu em 2006, chamado “*Lo vimos, lo vivimos*”, com financiamento da Universidade de Swarthmore, da Pensilvânia, nos Estados Unidos.

Atualmente não temos recebido doações e, tampouco, estamos buscando. Cremos que através da colaboração aberta, ou como chamamos o *tequio*²⁹, se pode fazer muito mais. Reconhecemos que o dinheiro é substancial, mas não define nosso trabalho. (Idem).

1.3.1.9. Sítio eletrônico *Revolucionemos Oaxaca*

Se o site *Oaxaca Libre* nasceu em pleno fervor dos acontecimentos em 2006, *Revolucionemos Oaxaca* é um filho mais novo daquele processo. Surgiu em 25 de novembro de 2007 pelas mãos de duas jornalistas recém saídas da faculdade, Citlalli Mendez, com 23 anos à época, e Yésika Cruz Matines, com 22. Motivadas pelos acontecimentos de 2006, elas começaram com um blog que logo evoluiu para uma página na Internet.

O objetivo do site era (e continua a ser) proporcionar a informação jornalística alternativa dando visibilidade a conteúdos que não costumam ser difundidos nos meios comerciais e até nos meios *alternativos*. Além de matérias sobre política, cultura, sociedade é possível acessar uma seção sobre “formas de vida” em que são tratadas experiências de economia solidária, medicina tradicional, sexualidade, manifestações culturais, tradições e toda uma gama de temas relativos à vida cotidiana nas comunidades e nos centros urbanos de Oaxaca. As informações são apresentadas nos formatos de texto, vídeo e áudio.

Oaxaca Libre é uma forma de se contrapor às notícias que saem nos jornais. Em 2006 [o tema dos meios *alternativos*] era a APPO e nada mais. Agora, pela página, sabemos das lutas em diferentes partes de Oaxaca. É uma oportunidade de conhecer as pessoas, outras experiências, outras lutas. As pessoas que se interessam em outras temáticas podem ter a oportunidade de ter uma visão diferente ao que aparece em qualquer meio. (YÉSIKA CRUZ, do sítio eletrônico *Revolucionemos Oaxaca*, de Oaxaca de Juárez, em entrevista 2009).

O grupo que está à frente do site é formado por cinco pessoas que contam com o apoio de outros 11 colaboradores. Eles classificam a página como um meio independente e alternativo que tem o dever de ser ético e inclusivo, dando voz às pessoas simples, das comunidades ou das

²⁹ Forma de trabalho comunitário.

ciudades, rompendo com o ciclo viciado que ouve apenas lideranças e pessoas em cargos de poder.

Revolucionemos Oaxaca hace referencia a una visión que estudia, critica, analiza y propone alternativas a lo que acontece en el orden social establecido y busca que se genere reflexión y acción. *Revolucionemos Oaxaca*, también busca un cambio en el periodismo, en conceptos y reglas impuestas; y apuesta por cambiar los esquemas informativos y por ser un medio incluyente que combata la marginación de temas vetados social y culturalmente. (Sitio eletrônico *Revolucionemos Oaxaca*, 2010).

O grupo elegeu a Internet como meio de divulgação pela possibilidade de retroalimentação que ela tem. Assim acontece o envio de notícias de diferentes fontes situadas em quaisquer das regiões, o que oportuniza a participação de outras pessoas e os pontos de vista não ficam restritos aos que estão à frente do projeto. Para eles, essa forma está mais próxima da construção coletiva a que se propõem.

Em busca de independência em relação aos interesses que envolvem qualquer meio de comunicação, ainda que seja um meio *alternativo*, o grupo optou por não se vincular politicamente seja enquanto coletivo, seja enquanto indivíduos a partidos políticos, organizações e sindicatos. A página não gera recursos econômicos e os integrantes têm outros meios de vida. Yésika e Citlalli, por exemplo, tinham acabado de ingressar na carreira magisterial quando foi realizada a entrevista, em agosto de 2009.

A visão crítica das duas amigas não é restrita aos meios massivos e suas formas de produção de conteúdos. Elas, que estiveram envolvidas com o processo de mobilização ocorrido em 2006, creem que também muitos meios *alternativos* carregam a mão para o lado que lhes é conveniente defender.

Não vamos dizer que os movimentos sociais são uma maravilha e que não tem nada de errado, porque sabemos dos muitos erros que existem. Os meios alternativos também estão muito carregados por esse outro lado. E se tornam, assim, como os meios que criticam, pouco críveis. Por isso, procuramos buscar as informações e tratar de outros temas, nos preocupamos em tratar a notícia com maior atenção. Não é porque é

movimento social que é tudo bom. É preciso informar-se de outras temáticas, abrir-se para outras vozes, não recorrer sempre às mesmas pessoas, às mesmas fontes (CITLALLI MENDEZ, do sítio eletrônico *Revolucionemos Oaxaca*, de Oaxaca de Juárez, em entrevista 2009).

CAPÍTULO II

A COMUNICAÇÃO JUNTO ÀS LUTAS INDÍGENAS E POPULARES

O surgimento de meios comunitários, livres, autônomos, horizontais, independentes, populares, ou simplesmente, como estamos designando nesta pesquisa, *alternativos*, está intimamente ligado à atuação popular iniciada nos anos 70 e 80, no México e na América Latina. Estes meios representavam uma forma alternativa de comunicação, realizada a partir do social e buscavam alterar o injusto, o opressor, a inércia histórica que impunha dimensões sufocantes, através de uma vocação libertadora que se nutria por uma multiplicidade de experiências comunicativas (FESTA *apud* PERUZZO, 2006).

Em Oaxaca não foi diferente. Os meios *alternativos* surgiram intimamente ligados à atuação de movimentos, organizações e agrupamentos populares de toda espécie. Alguns vinculados a ideologias políticas, outros a filosofias libertárias e também a bandeiras etnopolíticas e culturais. O marco da atualidade em Oaxaca nesse sentido foi uma mobilização ocorrida em 2006 que aglutinou grande parte dos habitantes da capital e região metropolitana e impulsionou o surgimento de novos meios de comunicação (principalmente rádios e sites) não comerciais.

No estado de Oaxaca há um sem número de iniciativas que investem em meios independentes: além das já citadas cerca de 50 rádios comunitárias, há também uma inumerável quantidade de sites na Internet, experiências de TVs comunitárias e coletivos de arte e cultura, que produzem a contra-informação. Eles exaltam temas como a autonomia dos povos, as ações do movimento social, as manifestações das culturas tradicionais, os processos políticos no país e na região, o engajamento à cultura livre etc.

Nesse sentido, surge a pergunta-chave desta dissertação: o que passa em Oaxaca que é capaz de concentrar tantas iniciativas comunicacionais oriundas de setores populares?

Na busca por elucidaciones, este segundo capítulo irá abordar a relação entre a comunicação *alternativa* e a ação de setores sociais em Oaxaca em que se observa a necessidade de esclarecimento de conceitos como o de resistência e o de autodeterminação aí presentes.

2.1. A comunicação atrelada à participação popular

Em 1975, dois anos após o surgimento da Coalizão de Operários, Camponeses e Estudantes do Istmo (Cocei), em Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, os membros de tal organização lançaram a sofisticada revista literária *Guchachi Reza* (“iguana fatiada” na língua zapoteco), cujo título evocava o sentimento de identidade e a necessidade de diferenciação dos Zapoteco:

Ora, qual é a nossa preocupação? Que nossos filhos saibam falar Zapoteco e brincar em Zapoteco. Esta é a nossa preocupação. Por quê? Para que haja continuidade de nossa história e assim, dentro de cem anos ou três séculos, possamos continuar a comer iguana. (LÓPES NÉLIO *apud* RUBIN, 2000: 246).

A Cocei foi uma organização que teve êxito em Juchitán na mobilização de camponeses, indígenas e operários e, em 1980, ganhou as eleições municipais convertendo-se em um dos primeiros municípios governados pela esquerda desde a Revolução de 1910. Dois anos depois, foi derrotada, mas ainda voltou a governar de 1989 a 1992. Durante este período, Juchitán “...se convirtió en un conocido centro de uno de los movimientos culturales indígenas más activos de América Latina” (CAMPBELL *apud* ALMANZA-ALCALDE, 2005).

O inusitado é que, desde sua criação, a Cocei executou todas as atividades em zapoteco: comícios, manifestações, passeatas, encontros eram realizados adotando a língua local. Durante os anos em que a Coalizão esteve à frente do poder municipal, o zapoteco tornou-se a língua das escolas e repartições públicas. A Coalização era forte porque respondia diretamente às necessidades daquelas pessoas, à linguagem que falavam, com humor e trocadilhos próprios. A Cocei também realizava suas atividades públicas utilizando trajes e adornos de rituais dos Zapoteco. Desta forma, “a identidade étnica contribuía para o conteúdo do pensamento popular e proporcionava vias específicas de linguagem e vida social” (RUBIN, 2000: 241).

No decorrer de sua história, a Coalizão desenvolveu um projeto popular de amplo alcance que incluía, através da “*Casa de la Cultura*” financiada pelo governo, a promoção de pintura, música, poesia e estudos na língua zapoteco. O projeto compreendeu a elaboração de

uma narrativa da história de Juchitán em discursos e jornais políticos, reavivando e recriando uma identidade e história dos Zapotecos de Juchitán, que os levou a não aceitar o que vinha de fora como diferente e melhor, e sim a adaptá-lo ao uso local.

Importante observar que neste, assim como em muitos outros movimentos surgidos em Oaxaca, as questões étnicas e culturais são incorporadas às demandas e ações, mas esses movimentos possuem naturezas filosóficas exógenas ao mundo indígena, baseadas em ideologias e teorias políticas tais como o marxismo, trotskismo, socialismo, comunismo etc. Ocorre, para utilizar o termo do colonizador, uma “mestiçagem” entre a forma de vida e o pensamento indígena e o ocidental.

O êxito notável da Coalizão na promoção da autonomia cultural e na criação de uma voz política para o povo indígena sugere que os discursos essencialistas de classe e etnia, quando combinados de modo ambíguo com outras formas de crenças e ação, podem refletir simultaneamente as experiências do povo e ser de considerável utilidade estratégica. (RUBIN, 2000: 249).

Atualmente, a Cocei ainda existe, mas não é a mesma. Mudaram os dirigentes e as formas de atuação política. Porém, a semente cultural germinada em seus primeiros anos brotou e floresceu. Conta Carlos Sanchez (em entrevista, 2009) que durante o *Ayuntamiento Popular*³⁰, entre 1983 e 1984, foi fundada a primeira rádio comunitária de Juchitán. Ela acabou sendo fechada, mas foi a partir dessa experiência que surgiu, em 2006, a *Radio Comunitaria Totopo*, um dos quatro meios a integrar o *Espacio de Comunicación del Istmo*.

Entre 1983 e 1984 funcionou a primeira rádio comunitária de Juchitán, que foi a antecedente da rádio *Totopo*. A partir dessa experiência tivemos a ideia de continuar com uma rádio comunitária. [...] A comunidade se identifica muito por isso. Falam “há muito tivemos a rádio do *Ayuntamiento Popular*, vocês são a continuidade da rádio do *Ayuntamiento* e aqui está nosso apoio”. (CARLOS SANCHEZ, da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

³⁰ Como ficou conhecido o primeiro governo da Cocei.

Também foi em decorrência do movimento social surgido em 2005, em San Blas Atempa, que se percebeu a necessidade de instalação de um meio de comunicação indígena próprio, o que aconteceu com a criação da *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa*. O movimento se formou como resposta a um conflito político, em que a população não reconhecia o nome da cacique Agustina Acevedo Gutiérrez, importante aliada do governador Ulises Ruiz Ortiz, como presidenta municipal³¹ eleita nas eleições de setembro de 2004. Agustina já havia sido deputada e presidenta municipal em mandatos anteriores.

A população manifestou seu descontentamento com o sistema priísta (referente ao PRI) e sua resistência à imposição de Agustina, que, segundo a população, se apropriava dos recursos de programas governamentais e os direcionava a seus correligionários. A grosso modo, a população ficou dividida entre os partidários do PRI, elite política há muitos anos no poder, e aqueles que simpatizavam e apoiavam o candidato opositor Francisco Salud Batista, pelo PRD.

O movimento se formou a partir da fraude eleitoral em 2004. Em primeiro de janeiro de 2005, quando tomaria posse a presidenta municipal [Agustina Gutiérrez], as pessoas que estavam inconformadas decidiram ir ao palácio municipal para não permitir que a presidenta, que era do lado do PRI, tomasse posse. Houve, então, um conflito, um enfrentamento, queimaram os ônibus que estavam no palácio. O pessoal do PRI, que estava na parte de cima do palácio municipal, atirava em quem estava embaixo protestando que, por sua vez, contestava com pedras. De nossa gente, houve dez feridos por balas e, nesse momento, foi selado um acordo: conseguiram tirar os priístas do palácio municipal, detiveram a cacique, a espancaram e queriam queimá-la e ela se salvou por um milagre [...] reagiram assim porque já estavam fartos e cansados da representante, mas a deixaram ir. Chamaram uma ambulância e levaram os feridos. E esse foi um motivo para capturar os manifestantes e enviá-los à prisão. (MAIRA DESALES JIMENES, da *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa*, em San Blas Atempa, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

³¹ Cargo equivalente ao de prefeito municipal.

Em 9 de janeiro de 2005, a população nomeou um *cabildo*³² por meio de uma assembleia comunitária chamada *Ayuntamiento Popular Autónomo* para governar o município. O *cabildo* permaneceu no poder até a madrugada de primeiro de março de 2006, quando San Blas Atempa amanheceu com seu palácio municipal rodeado por 700 integrantes da polícia ministerial (investigadora) que desalojam a resistência civil, levaram 10 pessoas presas e deram ordens de apreensão a 94 habitantes da cidade.

Quatro meses depois, a polícia sai de San Blas para reforçar uma ação contra os professores na capital Oaxaca de Juárez e a população toma novamente o palácio. Desta vez o funcionamento do *Ayuntamiento Popular Autónomo* se vê diminuído porque os recursos passaram a ser destinados diretamente às mãos dos representantes priístas.

De um amadurecimento desse processo político nasceu a rádio:

A partir desse movimento foi que surgiu a inquietude de ter um meio de comunicação próprio porque os meios massivos atendiam somente as demandas governamentais e empresariais, deixando de lado as questões de cidadania. Muitas vezes nos negaram espaço para difundir o que estava acontecendo em San Blas Atempa. (MAIRA DESALES JIMENES, da *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa*, em San Blas Atempa, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Após sua fundação, os que estavam à frente de *Di'dxazaa Atempa* foram percebendo a necessidade de abandonar as tendências PRDistas presentes no início por influência de todo o processo político contrário ao PRI para tornar a emissora, de fato, comunitária e cultural. Assim foram incorporados à grade de programação temas que conjugam questões políticas, sociais e culturais relativas ao povo e a cidade de San Blas Atempa e, segundo o discurso de Maira Jimenes, sem ligações partidárias.

³² Forma de colegiado.

2.2. O embate de 2006: resistência em rede

No ano de 2006, poucos meses após a invasão policial ao palácio municipal de San Blas Atempa, boletins de mídias alternativas, comunitárias e independentes por todo o mundo reproduziram de forma exaustiva notícias enviadas a partir de Oaxaca, mas, desta vez, a atenção estava voltada à capital, Oaxaca de Juárez. Por meio essencialmente do que foi reproduzido pela Internet, muitos ouviram falar de Oaxaca pela primeira vez e tiveram a oportunidade de acompanhar, ainda que distantes, o conflito que se dava naquele momento entre uma considerável parcela da população local e o governo estadual.

De maio a novembro daquele ano, a população de Oaxaca viveu dias de insurreição, organização popular e coação estatal que teve início com uma manifestação de professores. Como ocorre a cada ano, em maio de 2006 os trabalhadores do setor educativo iniciaram suas mobilizações por aumentos salariais e melhores condições de trabalho. Desde 1981, a Seção 22 do Sindicato Nacional dos Trabalhadores da Educação (SNTE) tem se caracterizado por impulsionar ações reivindicatórias destacando-se como um sindicato combativo.

Porém, a mobilização de 2006 se enfrentaria com um fato inédito: a agressão aberta do governo estadual. Na madrugada de 14 de junho, o plantão estabelecido no centro histórico da cidade foi surpreendido por uma centena de policiais, atitude que deixou 92 feridos e centenas de pessoas intoxicadas por gás lacrimogêneo.

A repressão por parte do governo produziu o surgimento de um movimento cidadão instituído pela solidariedade da população que demonstrava seu repúdio ao governo autoritário e violento de Ulises Ruiz Ortiz (do PRI). Menos de uma semana após a repressão, estudantes, cidadãos, migrantes, profissionais liberais, trabalhadores informais, camponeses e indígenas aderiram aos protestos num processo que culminou a aglutinação de diversas organizações. Cerca de 360 organizações sindicais, indígenas e sociais, formadas por ambientalistas, mulheres, defensores dos Direitos Humanos, profissionais de diversas categorias, comunidades eclesiais, estudantes, camponeses e a população em geral formaram a Assembleia Popular de Oaxaca.

A primeira assembleia se cria como uma grande frente multi-setorial e adquire o nome de “assembleia” pela influência cultural dos povos indígenas sobre a maioria das organizações da sociedade civil. Na medida em que passa a incorporar um número cada vez maior de povos, a organização passa a se denominar Assembleia Popular dos Povos de Oaxaca (APPO).

A principal demanda da APPO estava centralizada na destituição de Ulises Ruiz do cargo de governador do estado. Exigência que estava além da simples saída de Ulises, implicava o desmantelamento do aparato caciquil e da rede de interesses formada pelas classes políticas e econômicas. Muitos acreditavam que a saída do governador representaria o início de uma transformação democrática em Oaxaca.

As mobilizações sucessivas revelaram, além da insatisfação com o governo de Ulises Ruiz devido a denúncias de corrupção e o autoritarismo, um horizonte de descontentamento mais amplo que, visto pela linha da história, descortina uma insatisfação ante a dominação exercida pelos partidos políticos (em especial o PRI), que transformaram Oaxaca e suas comunidades em currais eleitorais a serviço dos interesses das elites, e a opressão às culturas nativas que se estende desde a barbárie produzida pela colonização ibérica ao desrespeito aos direitos indígenas comunitários e cidadãos nos dias de hoje. Assim, a insatisfação popular chegou ao seu ápice em 2006 unindo diversos segmentos de Oaxaca.

Pela visão dos comunicadores:

O que ocorreu em 2006 foi um levantamento popular. Mas havia desde antes um movimento de organizações sociais em muitas comunidades que protestavam contra problemas agrários, pelos recursos naturais... Foram pequenas lutas que se aglutinaram e disseram “agora ou nunca!”. Nunca havíamos tomado conta disso, mas isso já existia. E em 2006, as pessoas não ficavam acompanhando o que se passava pela TV, elas saíam às ruas e participavam, viam o que estava acontecendo. Iam aos fóruns, às marchas. (CITLALLI MENDEZ, do sítio eletrônico *Revolucionemos Oaxaca*, de Oaxaca de Juárez, em entrevista 2009).

Foi um levantamento de 80% do povo que apoiou os professores manifestando-se contrariamente ao governo. [...] O povo não somente se manifestou pelas inconformidades no magistério, mas pelas suas próprias. Estavam fartos de partidos políticos, de impostos, havia a insatisfação dos estudantes... todos queriam uma mudança social maior. (YÉSIKA CRUZ, do sítio eletrônico *Revolucionemos Oaxaca*, de Oaxaca de Juárez, em entrevista 2009).

O povo mudou depois de 2006. A população não é a mesma: tem outra forma de pensar, outra forma de criar e se deu conta do poder que tem enquanto indivíduos e enquanto coletivo. Se deu conta de que tem poder de tomar os rumos dos meios de comunicação. Pois um grupo de mulheres tomou os meios. Eram donas de casa, mulheres comuns que se deram conta... (MELQUÍADES CRUZ-KIADO, do sítio eletrônico *Oaxaca Libre*, de Oaxaca de Juárez, em entrevista, 2009).

Entre o início das mobilizações em 15 de maio e sua desarticulação no violento dia 25 de novembro muita coisa aconteceu de forma concentrada na capital, Oaxaca de Juárez. As organizações aglutinadas pela APPO realizaram diversas ações, tais como: oito grandes manifestações em Oaxaca, uma prolongada caminhada até a capital da República, bloqueios de estradas e fechamento a centros comerciais, realizações de greves de fome e barricadas em diversos bairros (chamados de *colonias*³³) (TORRES, 2006) e ocupação de nove meios de comunicação.

Pelo tempo em que se estenderam as manifestações, o povo oaxaquenho também demonstrou suas reivindicações por meio da expressão artística: compôs poemas, grafitou muros, improvisou performances e produziu música por toda parte. Eram expressões de um movimento cidadão diverso, criativo e, até certo ponto, pacífico.

En Oaxaca, durante meses vivimos un *Caracazo* sin saqueos a comercios, salvo por dos o tres casos aislados. Los indios urbanos bajaron de sus colonias y sus pueblos y se manifestaron en las calles de la capital del estado; construyeron barricadas y se apoderaron de la ciudad en la que tantos agravios han sufrido. Allí ejercieron su poder, se hicieron dueños de las calles y por vez primera en su vida fueron vistos ya no como mano de obra barata, sino como rebeldes, como alzados. Miles de subempleados, obreros, pequeños comerciantes, albañiles, cargadores, los jóvenes de las bandas, los fantasmas, los pobres entre los pobres, los yopes³⁴, los que no tienen ni presente ni futuro, los que no están organizados políticamente y no se sienten representados por los partidos decidieron hacerse visibles y recuperar la ciudad que históricamente les ha sido despojada. (TORRES, 2006: 239).

³³ Bairros na periferia de Oaxaca, formados em sua maioria por migrantes indígenas e das comunidades rurais.

³⁴ Termo depreciativo utilizado pelas elites de Oaxaca para se referir aos indígenas e aos pobres.

No entanto, o poder que a APPO foi adquirindo e suas formas de agir causaram contradições na opinião dos manifestantes. Alguns, como Kiado (em entrevista, 2009), afirmam que o sentido da APPO foi se perdendo na medida em que as decisões se concentraram nas mãos dos “líderes do movimento” e não eram tomadas na forma de assembleia como havia sido proposto inicialmente. “2006 criou rupturas porque os povos indígenas não se sentiam representados, havia ideologias distintas” (Idem *op. cit.*). Segundo ele, não havia representação indígena na APPO, mas havia expressões indígenas dentro do movimento. Os indígenas sempre estiveram nas ruas e o que via nas barricadas era festa, uma expressão do que nas comunidades indígenas chamam de *comunalidad*. A expressão indígena estava nas músicas, nas festas, na generosidade, nas trocas, no ato de compartilhar tudo: comidas, roupas etc.

Alguns dizem que a APPO, apesar de estar à frente das manifestações, não representava todo o movimento e não podia controlá-lo por completo. Para Torres (2006), as “equipes de ordem” não eram capazes de controlar as ações populares nas *colonias*, as atitudes espontâneas dos jovens, dos indígenas.

Enquanto isso, o governo agia às escondidas nas chamadas “caravanas da morte”, operativos noturnos de policiais encapuzados que disparavam diante dos plantões e das barricadas. Em agosto, a repressão se intensificou com a ação de grupos paramilitares que sequestraram, torturaram, invadiram domicílios e assassinaram pessoas envolvidas com as manifestações. Ao final do mês de outubro, a polícia federal chega a Oaxaca para auxiliar as ações da polícia estatal.

Mas é o dia 25 de novembro o marco de todo esse processo. Foi quando dezenas de pessoas vivenciaram a força da violência estatal. Grupos de manifestantes foram feridos a bala enquanto outros foram detidos e presos. A violência alastrou-se por todas as partes e o medo está presente na população até hoje. Durante os dez dias que se sucederam, Oaxaca foi o cenário de uma guerra contra a população: dirigentes das *colonias*, professores, representantes indígenas, integrantes de grupos de mulheres e ativistas foram perseguidos e centenas de pessoas tiveram que fugir da cidade para se proteger da violência.

Ainda assim as mobilizações continuaram a acontecer, mas com um número reduzido de participantes, e passaram a ter como principal demanda a libertação dos presos políticos e a

aparição dos desaparecidos. Por todo mês de janeiro de 2007, foram realizadas novas marchas apesar da detenção e do seqüestro de participantes. Muitas escolas permaneceram fechadas e se reproduziram violentas disputas nos municípios próximos à capital.

Organismos nacionais e internacionais de Direitos Humanos denunciaram que, durante este período, existiu uma política governamental de sistemática violação aos direitos humanos, em que as garantias constitucionais e os mais elementares direitos humanos foram violados abertamente por corpos policiais³⁵.

No geral, foram mais de seis meses de barricadas populares em diversos bairros, marchas pela cidade, tomada de meios de comunicação estatais e de escritórios dos serviços públicos, enfrentamentos entre policiais e manifestantes, assassinatos, dezenas de prisões políticas, centenas de feridos, repúdio de alguns moradores por um lado e, por outro, adesões na capital e em algumas regiões. Apesar da ampla e duradoura mobilização, o governador Ulises Ruiz Ortiz conseguiu manter-se no poder e, se tudo ocorrer conforme o esperado, governará Oaxaca até dezembro 2010, quando deverá assumir um candidato eleito em novo pleito.

A permanência de Ulises Ruiz evidenciou a cumplicidade de interesses entre o presidente Felipe Calderón (do PAN) e o governador Ulises Ruiz (do PRI). Os senadores de ambos os partidos (PAN e PRI) optaram, na sessão de 19 de outubro de 2006, por manter Ulises no cargo mesmo diante de denúncias de corrupção, de violação aos direitos humanos e da desaprovação popular. Com este acordo, autorizou-se também a entrada da Polícia Federal Preventiva em Oaxaca.

Em meio a esse processo de organização popular e repressão estatal, um fato chamou a atenção: a presença e relevância do trabalho realizado por diversos meios de comunicação não comerciais em formatos impressos, eletrônicos e audiovisuais para dar uma cobertura diferenciada ao acontecimento e fazer um contraponto à cobertura vinculada aos interesses econômicos e políticos dos setores dominantes. O envolvimento de alguns meios

³⁵ Segundo Torres (2006), em 19 de janeiro de 2007, em um informe apresentado ao relator da Comissão de Direitos Indígenas da ONU, Rodolfo Stavenhagen, o Centro de Direitos Humanos Miguel Agustín Pro falou de modo categórico: “*Sobre las agresiones a cargo de cuerpos parapolicíacos armados tenemos testimonios y documentos visuales recabados que permiten afirmar que en Oaxaca operan grupos armados de civiles al servicio del gobierno del estado. Los indicios muestran que se trata de grupos conformados por simpatizantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que actúan bajo el amparo del gobernador Ulises Ruiz. Las fuerzas federales no han actuado para poner un alto a las acciones de estos grupos, sino que todo apunta a que les han dado protección.*”

alternativos com as causas populares foi determinante para o crescimento da participação e a adesão dos diversos segmentos da população ao movimento. Segundo a investigadora do Centro de Investigação e Estudos Superiores de Antropologia Social – Unidade Istmo (Ciesas/Istmo), Margarita Dalton (em entrevista, 2009), era principalmente por meio da *Radio Plantón* que grande parte da população se informava sobre o que estava acontecendo, onde ocorriam manifestações, em que partes da cidade havia enfrentamentos com a polícia etc.

O dia decisivo para a adesão popular ao movimento iniciado pelos professores foi 14 de junho de 2006, dia em que houve o primeiro grande enfrentamento direto entre polícia e manifestantes. A partir deste conflito, cresceu significativamente o número de pessoas mortas, desaparecidas, processadas na região (FELDMANN e SANCHÉZ, 2009) e foi também o início da perseguição aos meios não comerciais:

As instalações da rádio [*Plantón*] foram atacadas com bombas de gás lacrimogêneo, detiveram nossos equipamentos, o transmissor e os computadores. A rádio saiu do ar nesse mesmo dia. Mas os participantes que estavam colaborando de maneira solidária aprenderam a usar o equipamento, depois ocuparam a Rádio Universidade e proporcionaram a cobertura dos fatos. (JIMÉNEZ DOMINGUEZ, coordenador da *Radio Plantón* apud FELDMANN e SANCHÉZ, 2009: 6).

Esse período influenciou a criação de novos meios de comunicação com o objetivo de ampliar e diversificar o acesso à informação a partir do próprio movimento.

2.2.1. A história se repete: a criação de novos meios depois de 2006

É o caso do sítio eletrônico *Oaxaca Libre*, criado durante as mobilizações de 2006 por três jovens, dentre eles Melquíades Cruz-Kiado, à época com 24 anos. Kiado nasceu na Serra Zapoteca, onde cresceu e estudou até o *bachillerato* (equivalente ao Ensino Médio). Há alguns anos vive na capital de Oaxaca. Ele conta que o grupo fundou a página em resposta a primeira onda de agressões contra os professores em greve.

[...] para fazer a cobertura do movimento, queríamos difundir o que estava acontecendo em Oaxaca. Na madrugada de 14 de junho meu telefone tocou e não atendi. Às cinco da manhã, quando decidi atender alguém me deu a notícia de que estavam agredindo os professores, no Zócalo. Fomos até lá para dar um apoio [...] quando a polícia foi embora fomos à *Unitierra* [“*Universidad de la Tierra*”] pensar o que podíamos fazer. Pensávamos que tínhamos que fazer algo... Alguém falou “comprei um domínio e não sei como chamá-lo” e dissemos “Oaxaca Libre”. Contratamos um servidor nesse mesmo dia e no dia seguinte começamos a desenhar a página e subimos as primeiras informações. (MELQUÍADES CRUZ-KIADO, do sítio eletrônico *Oaxaca Libre*, de Oaxaca de Juárez, em entrevista, 2009).

Ainda mais revelador do papel da comunicação naquele momento foi o desencadeamento de um processo de criação de novos meios após 2006 (direta ou indiretamente ligados ao que houve naquele ano) automeados alternativos, comunitários, libertários, populares, indígenas, autônomos, anarquistas ou qualquer outra designação que aponte para uma independência comercial, sindical ou partidária. Assim foi criada, em 2007, a página *Revolucionemos Oaxaca*, que tem à frente Yésika Cruz Martines, hoje com 24 anos, e Citlalli Méndez, de 25 anos.

No início das mobilizações, elas trabalhavam para um pequeno jornal da cidade e foi assim que se aproximaram do movimento. Começaram a perceber que aquilo que saía publicado nas mídias comerciais não correspondia ao que estavam vendo ao vivo. Saíram do jornal e foram se somar aos participantes nas barricadas, fóruns, marchas e outras atividades de protesto.

Yésika Cruz conta que se aproximou das barricadas quando um companheiro tocou as campainhas das casas do bairro chamando os moradores a participar. Levou junto a mãe e o avô que ficaram com medo de deixá-la ir sozinha. Ela também lembra do dia 14 de junho, quando não conseguiu chegar até o Zócalo devido à multidão que se fazia presente.

A experiência também foi forte para Citlalli Mendez:

O que passou em 2006 para mim se deu dois aspectos: o pessoal, pois mudou minha vida radicalmente. Em tudo, tudo, tudo... como nunca imaginei porque o que tinha planejado para minha vida mudou em 2006. Nunca mais vou voltar a querer, nem vou ser aquilo que era quando saí da universidade. Morreu uma Citlalli em 2006 e nasceu outra oposta em tudo. E creio que a [outra mudança se deu na] questão social: a nossa geração de jovens foi marcada pelo que houve em 2006 em Oaxaca assim como a geração anterior foi marcada em 1968. Antes, o centro histórico de Oaxaca era intocável, patrimônio cultural da humanidade, e depois de 2006 passamos a ocupá-lo inclusive pregando cartazes, com pinturas contra o governo... Se romperam muitas barreiras e mudou o pensamento de muita gente. Claro que houve também muita decepção por outro lado... (CITLALLI MENDEZ, do sítio eletrônico *Revolucionemos Oaxaca*, de Oaxaca de Juárez, em entrevista 2009).

Elas dizem que *Revolucionemos Oaxaca* é filho de 2006. É o resultado das trocas e do crescimento pessoal e profissional que teve início nas suas vidas naquele momento.

O que aconteceu em 2006 era um projeto necessário para muitas pessoas inclusive para as novas gerações que puderam compreender de outra forma as coisas. As pessoas se manifestaram de muitas formas, mesmo as que não concordassem totalmente com a APPO puderam se colocar contra muitas coisas feitas pelo governo. [...] 2006 foi um ponto de encontro para os movimentos antigos e os de agora. Tendemos a pensar que 2006 foi um divisor de águas de Oaxaca, mas Oaxaca tem muita história de luta, resistência e de movimentos. Encontramos pessoas que, quando jovens, participaram da Cocei, do movimento de 1937 e nós de 2006. O momento foi esse encontro de ideias, vivências e experiências... (YÉSIKA CRUZ MARTINEZ, do sítio eletrônico *Revolucionemos Oaxaca*, com sede em Oaxaca de Juárez, em entrevista 2009).

Além dos sítios eletrônicos *Oaxaca Libre* e *Revolucionemos Oaxaca* a *Radio Zaachila* também é fruto das mobilizações de 2006. A integrante da rádio, Nizaguié Vasquez Cerero (em entrevista, 2009), contou que a Villa de Zaachila foi “tomada” pelo povo durante o movimento de 2006, que ocorreu de forma paralela em Villa de Zaachila, e destituiu do poder o presidente municipal declarando a cidade como um “município livre”.

A rádio começou a funcionar em outubro de 2006, quando fizeram a inauguração formal. O equipamento foi doado e a rádio funcionou no palácio municipal, durante os anos de 2006 e 2007, e depois, quando o palácio voltou às mãos dos antigos governantes, foi desalojada de lá.

A princípio surgiu como um canal do movimento, transmitindo as notícias desde o ponto de vista de quem estava à frente dele. Transmitia-se a situação em Villa de Zaachila e também na capital, como estavam os bloqueios, as saídas da cidade, as barricadas, as manifestações. Pouco a pouco, após a desarticulação do movimento central em Oaxaca de Juárez a rádio foi mudando o perfil e teve início a construção de uma grade programática com espaço para programas com viés cultural, que abordassem a vida, a tradição e a cultura do povo de Zaachila.

Esses são apenas três exemplos de meios surgidos pela influência das mobilizações populares ocorridas em Oaxaca, no ano de 2006. Para Kiado (em entrevista 2009), esse ano representou uma explosão de mídias alternativas pelo Estado, mas esclarece que isso foi resultado não apenas de 2006, mas de processos que já aconteciam, de forma bem mais espaçada, nas comunidades e cidades de Oaxaca. “Esses processos tiveram início nos anos 80 e 90 com as rádios comunitárias. A explosão se deu em 2006, mas já havia processos.” (MELQUÍADES CRUZ-KIADO, do sítio eletrônico *Oaxaca Libre*, de Oaxaca de Juárez, em entrevista, 2009).

2.3. Quem são os “comunicadores urbanos” de Oaxaca?

O episódio de 2006, ainda que não se constitua em objeto central da análise, constitui-se em espécie de marco temporal e social, de evento a partir do qual se desenrola o drama social³⁶ de parte dos comunicadores entrevistados. Para alguns, este foi o divisor de águas, momento de um despertar, enquanto para outros foi tempo de aprofundar e rever convicções. E ainda para

³⁶ Emprego o conceito Victor Turner de dramas sociais utilizado pela antropóloga Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, em seu artigo *Drama Social: Notas sobre um tema de Victor Turner* (2006), em que afirma que os dramas sociais pretendem ligar a compreensão do processo social à estrutura social. Na presente investigação é útil o referencial dramaturgico da idéia de drama. “Ao formular a noção de Drama Social, eu tinha em mente a explícita comparação da estrutura temporal de certos tipos de processos sociais com aquelas dos dramas no palco, com seus atos e cenas, cada um com suas qualidades peculiares e todos caminhando para um clímax” (Turner *apud* Cavalcanti, 2006, p.4).

outra parte dos jovens – em especial os que moram distantes da capital – foi um evento que se deu de forma paralela ao seu cotidiano, sem interferir tão fortemente no seu modo de vida.

Foi a partir desse marco que se formou a ideia inicial da presente pesquisa. Oaxaca é uma das regiões mais pobres e discriminadas pelas elites do país por ser o estado com maior população indígena³⁷ e possuir uma das mais variadas composições de grupos lingüísticos³⁸. É também o estado da República mexicana com maior número de organizações políticas e sociais (CRUZ, 2007), onde as lutas populares são tão antigas quanto a existência das primeiras populações. Nesse sentido, volto ao questionamento feito no início deste capítulo: o que então ocorre em Oaxaca que é capaz de agregar tantas iniciativas populares inclusive no campo da comunicação?

Para quem observa este cenário à distância, estes dois componentes – maioria da população indígena e forte organização social em enfrentamento com o poder estabelecido – parecem não ser aleatórios, mas conservar uma conexão entre si.

O primeiro passo dado por motivação deste questionamento foi ouvir os comunicadores sobre suas motivações e sua autodeclaração identitária: eles se consideram indígenas? Qual a relação entre a identidade étnica e a comunicação que realizam? O que passa em Oaxaca que é capaz de despertar o interesse deles? Por que têm se mobilizado? E por que buscam mobilizar a sociedade local e regional? Por qual razão optaram/foram levados a exercer uma atuação política consciente? De que maneira os meios de comunicação têm se tornado uma ferramenta auxiliar ao exercício político?

Kiado nasceu na comunidade indígena de Santa Cruz de Yagavila, na Serra Zapoteca, ali cresceu, estudou a escola primária, secundária e o *bachillerato*. “Foi onde aprendi os modos de vida que me definiriam e isso é algo que levamos sempre: o coletivo, onde primeiro está a

³⁷ Segundo o último censo do INEGI (2005), consideradas indígenas em Oaxaca 1.091.502 pessoas maiores de cinco anos e falantes de língua indígena, o que representa 31% da população total do estado que é de 3.506.821. Para David Recondo (2007) a cifra é discutível já que só toma em conta as pessoas com mais de cinco anos que declararam falar alguma língua. “Además, desde el punto de vista socio-antropológico, la lengua no es el único ‘mascador’ de identidad. Según estimaciones que toman en cuenta otros elementos de la cultura (formas de organización social, creencias, costumbres, auto-identificación, etc.) más de la mitad de la población de Oaxaca puede ser considerada indígena. De todas formas, aún con la estimación ‘conservadora’ del INEGI, la proporción de población indígena en Oaxaca es la más importante en comparación con los demais estados de la república, y es cinco veces superior al promedio nacional” (RECONDO, 2007: 40).

³⁸ Ver **Anexo I**, em Anexos.

comunidade e depois nós mesmos.” (MELQUÍADES CRUZ-KIADO, em entrevista, 2009). Ele viveu na comunidade até os 22 anos, quando saiu para ingressar no curso universitário de Artes na capital de Oaxaca. Domina o espanhol e também a língua de origem, o zapoteco.

Em Santa Cruz Yagavila se produz cana, frutas (manga, laranja, banana...), milho e feijão para a subsistência da população local, assim como o café orgânico para a comercialização. Há um rio onde os moradores pescam, bosques na parte alta e selva na parte baixa. O café tem sido uma ponte para o mercado externo à comunidade, uma forma de se conseguir dinheiro para comprar o que não é produzido: roupas, bebidas... “coisas que não são elementares, mas necessárias principalmente durante as festas” (Idem *op. cit.*). No mercado interno se realiza a troca entre mercadorias, que chamam de *gozona*.

Foi com essa reciprocidade que crescemos. Todos repartem o que têm. Minha família reparte muito do que tem. [...] O que é muito importante para nós é a língua, a terra, a assembleia, o trabalho comunitário que chamamos de *tequio* e a festa. Sem esses elementos nós não nos concebemos como comunidade. Para nós estes são os pilares que mantêm a comunidade. Quando um destes elementos falha a comunidade se converte em outra coisa. É ainda comunidade, mas com outros aspectos. A religiosidade própria forma a maneira natural de crer nas plantas, nos deuses e em outras formas de crenças. Esse é mais um pilar. (Idem).

Por compreender e sentir-se parte de todos esses aspectos, Kiado que hoje mora na capital de Oaxaca se considera indígena Zapoteco. Já o meio em que atua – *Oaxaca Libre* – é formado por diversas ideologias e não é caracterizado essencialmente como um meio indígena.

Somos un colectivo donde confluyen las muy diversas ideologías que comprenden todo el alfabeto de la izquierda contemporánea, desde el anarquismo hasta el zapatismo, pasando por la no violencia activa. Como muchos, algunos de nosotros tuvimos históricamente una simpatía irracional con cierto partido amarillo que alguna vez pretendió ser de la izquierda. Sin embargo, esta simpatía se ve traicionada por lo menos una vez a la semana por la práctica de esa institución política. (SÁNCHEZ E KAOSNLARED, 2008).

Oscar Morales também nasceu e cresceu em um *pueblo* Zapoteco chamado San Juan Yagita, no município de Ixtlán de Juárez. Sua mãe é de lá e o pai de outro povoado Zapoteco que pertence ao município de Villa Alta. Na região, a população fala zapoteco e se autodenomina *buni shitza*. “Como havia um bosque e viviam atrás do bosque, dizem que significa ‘os que viviam mais pra lá’, algo assim” (OSCAR MORALES, da Radio Ditzza Lubë, na comunidade de San Juan Yagita, município de Ixtlán de Juárez, serra Zapoteco, em entrevista, 2009).

Aos 13 anos Oscar mudou para Oaxaca de Juárez onde vive até hoje.

Não sei se sou indígena. Cresci aí [na região Zapoteco] e gosto de estar aí, de participar das festas, que é uma forma dos que não estão vivendo aí, regressarem. É uma forma de sentir-se parte: é participando das festas, doando algo para as festas... é uma forma de participação. Não entendo bem esse termo de indígena, mas me sinto de Yagita. (Idem).

A *Radio Ditzza Lubë*, que Oscar ajudou a instalar na comunidade, tem um caráter bastante comunitário ao envolver os moradores nas decisões e ao buscar reforçar a identidade étnica do povoado. Os que estão à frente do projeto trabalham para que a rádio seja um meio que reproduza e valorize as questões étnico-culturais.

A ideia da rádio é de ser uma ferramenta para recuperar os elementos da comunidade. Yagita tem sua própria forma de vida. Em abril se celebra uma festa e se distribui a todos uma bebida preparada aí de cacau e milho. Se prepara para todos e a particularidade nessa região é que se pode tomar com *tepache*³⁹ enquanto em outros povoados onde se prepara essa bebida não o servem com *tepache*. Isso para eles aparenta estranho. E a rádio serve para isso também: recuperar as formas de vida, o que se está perdendo e, se puder, o que já se perdeu. O que não pode deixar acontecer é que se siga perdendo. É uma ferramenta de afirmação da identidade e de participação pois a

³⁹ Bebida alcoólica fermentada a base de frutas, típica de algumas regiões indígenas do México.

ideia de formar um comitê responsável foi da comunidade, porque assim é sua forma de organização. (Idem).

Carlos Sanchez, da *Radio Totopo*, nasceu na 7ª seção, um bairro de pescadores, em Juchitán de Zaragoza, no Istmo de Oaxaca. O avô era pescador e, por conta de sua influência, Carlos pode conviver com a cultura Zapoteco do litoral. Não chegou a terminar o Ensino Médio porque decidiu ser autodidata ao avaliar que escola não estava ensinando o que achava importante aprender.

Em seu discurso é recorrente a afirmação da identidade étnica. Suas falas são sempre articuladas no sentido de dar visibilidade às especificidades Zapoteco, valorizar os saberes e a cultura do povo e defender os direitos dos povos indígenas ao seu passado histórico. Ele conta que na região em que habita, os moradores não podem conservar com eles vestígios de seus antepassados. Ele reclama que os objetos encontrados em escavações são levados aos museus da Cidade do México e de outros centros mundiais, enquanto que os herdeiros destas civilizações não têm o direito de conhecer sua própria história.

Juchitán tem um dos povos indígenas mais numerosos de México e o Estado mexicano vem implantando um trabalho de desmemorização dos povos que já não se lembram de onde vêm. Juchitán tem avançado muito, mas temos tido um espírito de defender o que somos: povo Zapoteco. Isso tem servido para resistir por mais de 500 anos. Aqui vivem mais de 100 mil habitantes Zapoteco e Huabe. Então o trabalho que estamos fazendo é de regeneração, recuperação da memória histórica, porque nesses 500 anos está se implementando a perda dessa memória histórica entre os povos indígenas. Juchitán já perdeu seu território. [...] Faz 31 anos que não temos mais representante de terras comunais e o governo implementou um projeto para dar certificado aos terrenos, privatizando-os, e nós não estamos de acordo com isso. (CARLOS SANCHEZ, da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Carlos se autodeclara Zapoteco e, guiado por esse pensamento, decidiu colocar a rádio no ar com alguns amigos. Para isso, escolheram o bairro onde habitam e onde também vive a

maioria dos Zapotecos de Juchitán como lugar para se instalarem. “Aqui há muita pobreza, marginalização e muitos conflitos. Por isso quisemos trazer a rádio para cá, porque tem muito trabalho a ser feito aqui.” (Idem).

Já Wilbert Degollado Hidalgo, que também participa do projeto da *Radio Totopo* e coordena o *Espacio de Comunicación del Istmo*, auxilia a constituição de projetos comunicacionais com forte viés cultural e de valorização étnica, mas não se considera indígena. Ele nasceu numa pequena comunidade indígena de pescadores e não fala nenhuma língua. Os pais são Huave e desde pequeno o levaram a viver de um lugar a outro. “Assim, nunca pude viver completamente a cultura, nem falar a língua” (WILBERT DEGOLLADO HIDALGO, do *Espacio de Comunicación del Istmo* e da *Radio Comunitária Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Pelo discurso dos entrevistados, um dos elementos mais determinantes para a identificação de pertencimento a um povo indígena é a língua. Os comunicadores que não se dizem indígenas (que são alguns dos que vivem e mantêm maior conexão com os centros urbanos), justificam sua posição primordialmente por não saber falar uma língua indígena. Isso é válido tanto para quem foi nascido e criado durante algum tempo em alguma comunidade e depois migrou com os pais para a cidade, como para quem já nasceu na capital, mas tem pais e avôs falantes de línguas indígenas e moradores de comunidades indígenas. Ao serem provocados a pensar sobre “por que não se consideram indígenas” apontam, além da questão linguística, outros fatores como a não participação recorrente na vida comunitária. Mas a princípio, a resposta que sempre esteve na ponta da língua foi “porque não falo nenhum idioma indígena”.

A exemplo disso, Citlalli Mendez, que está junto a Yésika Cruz Martines, de 24 anos, à frente do sitio eletrônico *Revolucionemos Oaxaca*, diz que nasceu e viveu até os 15 anos na comunidade da mãe que se chama San Pedro Totolapan, de língua zapoteca. A família paterna é da comunidade de San Juan del Río.

Me considero e não me considero indígena. Sim porque toda a família do meu pai fala e ele falava (porque já morreu) o zapoteca e da família da minha mãe, ainda que falem o

espanhol, fazem parte da comunidade que tem ou que tinha, sobretudo antes, outras formas de vida e por esse lado sou indígena. Mas em questão de que não falo nem compreendo o zapoteco que é mais próximo de mim, não sou indígena. Sempre associamos à língua. Se não falo, não sou. [...] Temos na mente que ser indígena é alguém que se veste com roupa típica e fala a língua. Mas eu creio que, pelo menos, 90% dos que vivemos em Oaxaca viemos de comunidades, então basicamente também somos [indígenas]. (CITLALLI MENDEZ, do sítio eletrônico *Revolucionemos Oaxaca*, com sede em Oaxaca de Juárez, em entrevista, 2009).

Yésika Cruz já nasceu em Oaxaca de Juárez, onde sempre viveu. Os pais são da costa de Oaxaca: o pai de Santa Catarina Juquila e a mãe de San Mateo Pinãs e se conheceram quando já moravam na capital. Os avôs falavam a língua, os paternos chatino e os maternos zapoteco, mas quando migraram para a cidade deixaram de falar e, por isso, os pais não aprenderam os idiomas.

É complicado... como dizer que sou totalmente indígena e se não falo nenhuma língua? Algumas vezes me interessei em aprender, mas é muito difícil. Creio que os costumes, a comida (comer “cepiche” ou feijão com erva), tudo isso está implícito na família, assim como as formas de convivência, as regras que existem. Por esse lado, me sinto indígena, mas não como as pessoas que vivem na comunidade. Sou como as pessoas que, por exemplo, vão aos Estados Unidos e se sentem estrangeiras, mas não são, pois aqui nasceram seus pais, seus avôs. Assim eu também me sinto. (YÉSIKA CRUZ MARTINEZ, do sítio eletrônico *Revolucionemos Oaxaca*, com sede em Oaxaca de Juárez, em entrevista, 2009).

A mesma dúvida se repete na fala de Nizaguié Vasquez Cerero, da *Radio Zaachila*:

Não sou indígena. O povo não se diz indígena porque já quase não fala a língua. As pessoas se vêem como Zapoteco, mas não se consideram indígenas. Somos mestiços. Digo que sou Zapoteco, mas nunca digo que sou indígena. Mas se investigarmos de onde viemos, na memória... (NIZAGUIE VASQUEZ CERERO, da *Radio Zaachila*, Villa de Zaachila, região dos Vales, em entrevista, 2009).

Observa-se que, por mais que o discurso aponte para a questão da língua como fator de pertencimento etnicoidentitário, a questão é bem mais complexa e não se resume ao fato de falar ou não uma língua indígena. Em geral, muitos dos indígenas e filhos destes que migram para a cidade enfrentam diversos tipos de discriminação. O fato de manterem suas línguas, religiões e tradições os tornam estigmatizados (HERNÁNDEZ-DÍAZ E MORALES, 2008).

Por causa da questão [da colonização] espanhola aqui, por muito tempo nos xingavam, nos chamavam de baratas, os indígenas. Então, aqui não se diz “eu sou indígena”. Há muita vergonha em se identificar como indígena. Mesmo os mais esclarecidos, os que conseguem enxergar a vergonha e todo esse processo, alguma vez negaram que fossem de tal região indígena. Então estamos caminhando para conjuntamente nos reconhecermos pelo que somos e pelo que temos vivido. Não importa que sejamos o que somos, merecemos respeito. E essa é uma das coisas da rádio: de começar a valorizar o que somos. É dizer que ser indígena não é nada disso que se diz de indígnos. (WILBERT DEGOLLADO HIDALGO, do *Espacio de Comunicación del Istmo* e da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Roberto Ramirez (em entrevista, 2009), 27 anos, trabalhou na *Radio Comunitaria Plantón* – que teve um papel fundamental nas mobilizações ocorridas em 2006 – e atualmente trabalha auxiliando a instalação de equipamentos em rádios comunitárias indígenas e não indígenas. Ele conta que muitos pais não ensinam a língua a seus filhos para que estes não sofram o racismo, a discriminação e os estigmas de que foram vítimas ao saírem de suas comunidades para estudar ou trabalhar. De pai Zapoteco e mãe Mixe, ele se autodenomina mestiço apesar de ter vivido com os avós até os cinco anos nas duas regiões (serra Mixe e serra Zapoteco).

Mas será que estes comunicadores que se dizem mestiços ou que dizem não se pensarem enquanto indígenas estão tão distantes das questões da etnicidade que permeiam a região e Oaxaca? Será que eles falam de temas tão distintos daqueles que são tratados pelos comunicadores que vivem e atuam nas áreas rurais, nas comunidades de Oaxaca?

2.4. De que tratam os “comunicadores urbanos”?

Os meios de comunicação coordenados por estes comunicadores situados nos centros urbanos de Oaxaca tratam de uma imensidão de temas. Abordam questões relacionadas ao feminismo, às políticas públicas, à política e às eleições, aos Direitos Humanos, à ação dos movimentos sociais e sindicais, às correntes de pensamento da esquerda, dentre muitas outras.

No entanto, o discurso destes comunicadores sobre suas atuações nos meios a que se dedicam apresentam diversos pontos de convergência. Se não há consenso quanto à identificação como “indígenas” tanto dos comunicadores como dos meios em que atuam, o consenso está nos assuntos tratados por eles, que são similares quanto ao conteúdo, à forma de posicionamento e as temáticas.

Em todas as falas, dois temas ocupam recorrentemente lugar de destaque: resistência e autonomia/autodeterminação. Os comunicadores entendem a atividade comunicacional como uma forma de resistência cultural ao optarem por se opor aos padrões midiáticos massivos; resistência econômica ao contestar os grandes projetos governamentais e privados nos territórios tradicionalmente ocupados; resistência política ao não se curvarem às forças das elites e dos partidos historicamente instituídas e ao realizarem, por meio da ação comunicacional, uma nova forma de atuação política.

Também se pronunciam em defesa da autonomia e da autodeterminação das populações oaxaquenhas. Defendem que o povo (ou os povos) tem o direito de definir suas formas de vida pautadas em tradições, concepções, leis e ideais próprios.

Mas como estas duas noções – resistência e autonomia/autodeterminação – são concebidas e acionadas nas experiências de comunicação *alternativa*? De onde surgem e o que querem dizer?

2.4.1. Resistência

Os comunicadores falam de resistência aos projetos e megaprojetos governamentais e de empresas multinacionais que incluem a construção de estradas, mineradoras, petroquímicas, hidroelétricas, empreendimentos de energia eólica, plantação de transgênicos e implantação do

ecoturismo nas terras indígenas. Os megaprojetos incluem o Plano Puebla-Panamá, a Área de Livre Comércio das Américas (Alca), o Tratado de Livre Comércio (TLC) e o Projeto de Integração de Infraestrutura Regional de Sudamérica (Irsa).

Na região do Istmo de Oaxaca, onde estão situados a *Radio Totopo*, *Radio Di'dxazaa Atempa* e o *Espacio de Comunicación del Istmo* uma das problemáticas para a qual os comunicadores estão mais voltados é a instalação de parques para produção de energia eólica. Carlos Sanchez (em entrevista, 2009) denuncia que os parques, apesar de estarem situados nos territórios comunais, não restituem qualquer benefício às comunidades. Ao contrário, ele afirma que a tarifa de energia cobrada é abusiva.

Nós damos a informação sobre o projeto *Plan Puebla-Panamá*, o projeto eólico, e outros que incidem nas terras comunais. Há outras rádios comunitárias também que dão a notícia, mas pela visão contrária a nossa. [...] Com o projeto *Plan Puebla-Panamá* invadiram ainda mais nosso território e está muito difícil de expulsar os invasores. Vai ser muito difícil instalar um comitê de bens comunais em nosso *pueblo* porque nosso terreno está em mãos de caciques, de ricos. Para resgatar a terra comunal... os campesinos já não conservam a memória de que suas terras são comunais. Dizem que são próprias, são privadas. [...] Nesse momento, o México está fazendo sua lei de energias renováveis, porém não está levando em conta as comunidades indígenas para a exploração, no nosso caso, da energia eólica. Não há um diálogo. Nesse momento a energia é explorada, mas não é levada em conta a possibilidade de que os povos possam explorá-la, isso não é permitido. Hoje só é permitido ao governo e às empresas que são cúmplices. Queremos que a lei de energias renováveis permita uma exploração da energia eólica também a partir das comunidades. Ou seja, que as comunidades possam buscar financiamento para implantar seu parque eólico e para que a energia sirva para suprir a demanda das comunidades. (CARLOS SANCHEZ, da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Em Villa de Zaachila, onde se situa a *Radio Zaachila*, o problema é a construção de uma estrada que conecta todo o estado de Oaxaca por meio de um corredor turístico. O projeto da estrada passa exatamente pelas reservas naturais do município:

Querem construir uma estrada que dá acesso a Puerto Escondido que corta todo o estado e passa por Zaachila. Ela acaba com várias nascentes de água, porque Zaachila é uma região muito rica em água, está sob um manto de água. Para fazer a estrada, querem comprar os terrenos dos pequenos proprietários. E a rádio, enquanto parte da associação civil, luta para conservar os recursos naturais. Fazemos spots e damos informações sobre o que está acontecendo e o a população não é informada da forma que deveria. Essa é a função da rádio, de informar. (NIZAGUIE VASQUEZ CERERO, da *Radio Zaachila*, Villa de Zaachila, região dos Vales, em entrevista 2009).

Já no caso da página *Oaxaca Libre*, que se encontra mais distante das áreas onde os empreendimentos acontecem, os temas que envolvem os danos sofridos por comunidades em decorrência dos grandes projetos também são noticiados em grande escala. As notícias são enviadas ou por aqueles que estão nas áreas, que as visitam, ou pelos próprios membros do site quando recebem informações acerca do que está acontecendo.

O site trata da resistência contra as minas, contra a construção de hidroelétricas, contra a instalações de parques de energia eólica. Difunde através de boletins e notícias na própria página. O fato de fazer comunicação mexe com interesses. Difundir a resistência contra uma hidroelétrica mexe com interesses comunitários, regionais, do estado e das empresas transnacionais. Não somos nós que corremos perigo, mas quem está na comunidade. Por isso, temos que manejar a informação de forma responsável. Comprovar a informação. (MELQUÍADES CRUZ-KIADO, do sítio eletrônico *Oaxaca Libre*, de Oaxaca de Juárez, em entrevista, 2009).

Além dos temas relacionados aos empreendimentos econômicos, a resistência também está presente ao falar das ações de mobilização das populações em distintas partes do estado, ao destacar as formas de vida nas comunidades, ao relatar e relembrar as histórias de luta que compõem o imaginário daquelas populações:

“La tierra es de quien la trabaja” decía Emiliano Zapata quien luchaba porque esta frase se hiciera realidad para que así los campesinos recuperaran las grandes extensiones de

tierra que se encontraban en manos del clero, los hacendados, extranjeros y terratenientes. A casi 91 años de su asesinato; el caudillo del sur, sigue siendo el ideario de las luchas de campesinos que, aún muchos años después de su muerte, continúan defendiendo sus territorios de los políticos, el gobierno y empresarios. (Página eletrônica *REVOLUCIONEMOS OAXACA*, 8 de abril de 2010).

A resistência também está expressa na posição demarcada com relação aos costumes e as tradições. “De que serve simplesmente copiar modelos já estabelecidos? Não se está fazendo a diferença e não está transformando as coisas. A questão aqui é avançar e assim não se avança.” (WILBERT DEGOLLADO HIDALGO, do *Espacio de Comunicación del Istmo* e da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009). Os meios de comunicação absorvem e retransmitem as formas de resistência cultural que os povos e as comunidades têm conseguido manter ao longo dos séculos.

O grande desafio da rádio é de poder continuar incorporando os elementos da comunidade na rádio e fazer com que ela funcione de acordo com a comunidade. Que a rádio transmita e seja parte dos elementos comunitários. O governo quer entrar na rádio e é uma forma de controle que pode modificar toda nossa forma de organização, que até agora é autogestiva. (OSCAR MORALES, da *Radio Ditzá Lubë*, na comunidade de San Juan Yagita, município de Ixtlán de Juárez, serra Zapoteco, em entrevista, 2009).

As origens históricas da concepção de resistência, citada em referência às regiões predominantemente indígenas mexicanas (como é o caso de Oaxaca), parte do reconhecimento de que, diante o contexto da “Conquista” da América Central, as culturas indígenas são culturas de resistência. Ali existiram antigas culturas mesoamericanas intercomunicadas e interdependentes, que foram invadidas e perseguidas nos períodos posteriores à chegada dos europeus.

Nesse sentido, Manzo (2008) afirma que por resistência se compreende um conceito histórico-cultural de larga duração que consiste na oposição que determinadas culturas indígenas ou originárias apresentam ao elemento externo às suas culturas, sobretudo quando este elemento se apresenta com um afã impositivo, de invasão, despojo ou devastação do seu território. Foi o

que aconteceu na região que hoje chamamos de Oaxaca há mais de 500 anos e é o que os relatos apontam que continua a acontecer no local.

A resistência aos elementos predadores externos às comunidades ou *pueblos* de Oaxaca e a resistência interna de perpetuar as formas tradicionais e culturais de vida (ainda que transformadas e adaptadas no decorrer do tempo) transformaram-se na única via de fuga à tendência de homogeneização cultural da população.

Esta resistência se expressa de várias maneiras: na cosmovisão diferenciada, na maneira de vestir-se, no preparo dos alimentos, nas formas de organização política, econômica e social, os rituais e espiritualidade, dentre outras. No entanto, são as distintas formas de comunicação que aparecem como um caráter dos mais relevantes. Não é à toa que o uso das línguas indígenas constitui-se em importante fator de resistência cultural.

Dessa forma, também se interpreta a resistência como a oposição coletiva à imposição de formas, modelos e projetos econômicos, políticos ou sociais, em geral, contrapostos à tradição do modo de vida dos povos indígenas ou originários. Este modo de vida em Oaxaca é sintetizado na expressão da *comunalidad*⁴⁰ que, por sua vez, representa um sistema de relações intra e extracomunitárias que permitiram (e continuam a permitir) aos povos tradicionais seguir resistindo aos diversos momentos históricos como a invasão, a colônia, o liberalismo e o neoliberalismo. (MANZO, 2008). Assim, *comunalidad* e resistência são conceitos conjugados em Oaxaca de forma interconectada e interdependente. A *comunalidad*, entendida como o modo de vida dos povos indígenas (RENDÓN, 2003), constitui um fundamento histórico da resistência indígena.

Dos elementos característicos da resistência indígena, recorrentes na história de muitos povos de Oaxaca, as insurreições e revoltas têm sido a expressão quase sempre conjuntural dessa resistência, mas também têm sido a apropriação e defesa territorial, o uso e desfrute coletivo dos recursos naturais, a tomada de decisões coletivas em assembleias, o exercício comunicativo em sua própria língua, a difusão do trabalho coletivo para a satisfação de diversas necessidades, a realização de festas e *mayordomías*⁴¹, o cultivo da *milpa*⁴² e o milho, o

⁴⁰ O conceito de *comunalidad* será trabalhado de forma mais aprofundada no terceiro capítulo.

⁴¹ São festas com origens anteriores ao período da Colônia, mas que atualmente foram transformadas em festas dos padroeiros. São festas tradicionais em todas as comunidades de Oaxaca.

reconhecimento e a reprodução de ciclos agrícolas, assim como as variadas formas de assimilação cultural. (MANZO, 2008).

2.4.2. Autonomia e autodeterminação

As palavras autonomia e autodeterminação estão na fala e no pensamento de todos os comunicadores entrevistados. Todos se pronunciaram a respeito e interpretam os termos por basicamente duas vias: como um tema de que tratam suas respectivas mídias ou como uma postura a ser adotada por eles, enquanto comunicadores *alternativos* ou enquanto integrantes de uma vida comunitária.

A autodeterminação é para proteger nossos territórios e para que nós os administremos. E autonomia para tomarmos decisões e permitir nosso próprio desenvolvimento. O desenvolvimento que tem hoje os povos não foi construído por nós, foi implantado, e sequer nos dão chances de dialogar que tipo de desenvolvimento queremos. E também não temos o mesmo conceito de desenvolvimento que eles. Temos uma cosmovisão diferente da ocidental. Na educação, na organização política não vemos refletida a vida dos povos indígenas. Por isso estamos pedindo uma nova constituição que reconheça nossos direitos aos nossos territórios comunais e autônomos. Mas estamos vendo uma situação muito difícil. (CARLOS SANCHEZ, da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Para Kiado (em entrevista, 2009), além de um conceito a ser refletido e discutido, a autonomia se concretiza com as ações comunicacionais próprias dos povos.

A gente, depois do movimento Zapatista, assume mais essa forma de exercer a autonomia e a própria forma de fazer comunicação. Um dos pontos dos Acordos de San Andrés se referia a que os povos indígenas tivessem seus próprios meios de comunicação. Algo que o governo não gosta, pois quer sempre estar controlando. Onde

⁴² *Milpa* é um campo onde o agricultor planta uma série de cultivos ao mesmo tempo: milho índio, abacate, múltiplas variedades de abóbora e feijão, melão, tomates, pimentas, batata-doce, jicama (um tubérculo), amaranto (um cereal), e macuma (um legume tropical).

há uma rádio comunitária é porque há uma autonomia comunitária. E esta rádio fortalece alguma autonomia regional e gera opinião pública regional e gera agenda cidadã. (MELQUÍADES CRUZ-KIADO, do sítio eletrônico *Oaxaca Libre*, de Oaxaca de Juárez, em entrevista, 2009).

As mídias *alternativas* noticiam com frequência eventos, seminários, encontros, fóruns que têm como temática o direito à autonomia e a autodeterminação dos povos de Oaxaca. A exemplo disso, a página eletrônica *Revolucionemos Oaxaca* noticiou, em outubro de 2008, uma matéria, dentre várias outras, intitulada “Autonomía posible desde dentro: Indígenas” que abordava as perspectivas do evento “Autonomías indígenas. Voces y procesos”, promovido pela Univesidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Também noticiou, em agosto de 2009, a realização do seminário “Autonomías y procesos de autogestión indígenas y urbanas”, promovido pelo coletivo “Jóvenes en Resistencia Alternativa” cujo enunciado dizia:

Proponemos la exploración de experiencias y reflexiones autónomas y autogestivas en lo local, nacional e internacional que vislumbran como horizontes en la lucha anticapitalista la posibilidad de transformación social sin la toma del poder, el proceso revolucionario en la construcción de un mundo diferente aquí y ahora, anticapitalista, autónomo y autogestivo. (Da página eletrônica *Revolucionemos Oaxaca*, 31 de agosto de 2009).

Mas o que quer dizer a autonomia e autodeterminação buscada e defendida pelos comunicadores e seus meios de comunicação? De onde surgem tais conceitos? Como e por quem são utilizados?

Os conceitos de autonomia e autodeterminação tão fortemente apresentados pelos comunicadores de Oaxaca aparecem como similares nas diversas bibliografias pesquisadas, especialmente, nas elaborações de Luna (2002). Segundo ele, a autodeterminação tem sido um sonho eterno das comunidades indígenas. Algumas, por questões geográficas e também organizacionais, têm conseguido manter certa margem de autodeterminação, a qual sempre resulta de uma tensa relação com o Estado. “La gran mayoría de las comunidades indígenas

hemos padecido la subyugación, exterminio territorial y físico, y unas tantas más: el homicidio cultural.” (LUNA, 2002).

Esteva (1997) afirma que o termo autonomia ocupa uma posição central no México no debate intelectual e na luta política. Envolve todo o país, mas se refere sobretudo aos povos indígenas. Os povos indígenas mexicanos se consideram os legítimos herdeiros de seus territórios e de seus recursos naturais e como tais demandam por ações que os permitam manter sua existência física e cultural. Os povos indígenas desejam conservar as particularidades que os distinguem e, por isso, lutam para transmitir suas heranças culturais às gerações seguintes. Demandam o direito de educar seus filhos em suas próprias línguas, de reproduzir seus valores e suas crenças, de ter sua voz ouvida e respeitada. Ou seja, os povos indígenas travam cotidianamente seus combates em defesa da suas autonomias.

A autonomia é aqui entendida não como opositora ao esquema do Estado-nação, mas como uma forma mais elaborada da organização política celular do Estado mexicano (DÍAZ in ROBLES e CARDOSO, 2007) e em concordância com as especificidades das comunidades indígenas. Para Díaz (2007), a autonomia dos povos indígenas não representa de nenhuma maneira uma ação avessa à concepção de uma nação, ao contrário, reformula o conceito de nacionalidade partindo de uma perspectiva de composição heterogênea por terem os habitantes da nação mexicana diferentes raízes, mas com aspirações que se igualam no sentido de terem as mesmas condições de reprodução cultural. Suas ideias ecoam entre os comunicadores.

Nós já éramos nações antes de chegarem os espanhóis e, por isso, temos em nossas mentes que se deve respeito ao nosso governo, aos nossos territórios, mas isso não quer dizer independência da nação. O istmo de Tehuantepec tem uma tradição de defender a autonomia e autodeterminação. Em 1660 os povos de Tehuantepec pediram a autonomia e autodeterminação por toda a situação que estava passando o povo do Istmo e se fez um levantamento relâmpago contra a Coroa Espanhola. Agrediram e assassinaram o encomendeiro (dono das terras) espanhol porque ele assassinava os indígenas Zapoteco. Em 1834, com a independência, teve um personagem chamado Gregório Meléndez que se rebelou contra conservadores e liberais e pediu a devolução das terras indígenas que foram arrebatadas pelos espanhóis. Em 1850 responde Benito Juárez e envia o exército a Juchitán para aniquilar todo o povo da cidade que era

problemático porque pedia a devolução das terras sem a participação dos mestiços e dos estrangeiros. Benito Juárez provoca em Juchitán um etnocídio. Com a recuperação da memória histórica pela rádio estamos descobrindo que Benito Juárez não foi tão bom quanto se fala e que ele foi o principal causador de problema e responsável pela perda dos territórios indígenas. Suas Leis de Reforma fez com que as terras indígenas passassem às mãos do Estado. Um dos testemunhos da autonomia é que na história de Juchitán temos vários rebeldes que se levantaram em armas contra a imposição, o domínio e a favor da autonomia e da autodeterminação dos povos. (CARLOS SANCHEZ, da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Por outro lado, Díaz (2007) defende que a autonomia deve originar-se não das discussões teóricas, mas das experiências da realidade concreta na qual se matizam certas práticas autonômicas conservadas apesar da concepção hegemônica do Estado-nação dominante. A autonomia acontece quando as comunidades exercem controle sobre suas decisões internas e suas respectivas execuções.

Así pues, autonomía significa el derecho a conservar, desarrollar y defender la posesión comunal de nuestras tierras, recuperando aquéllas que están en manos de supuestos 'pequeños propietarios' (que en realidad son latifundistas, caciques, ganaderos y hasta grandes funcionarios); el derecho a organizarnos de acuerdo con nuestra propia decisión comunitaria, tanto a nivel local como a nivel regional y más allá de nuestras regiones; el derecho a no permitir que los partidos políticos y religiones ajenas se entrometan en la vida interna de nuestras comunidades; el derecho a amar, escribir, leer y usar en todos los aspectos y circunstancias nuestra lengua materna, así como tener la libertad de aprender no solamente el castellano sino otras lenguas; el derecho a organizar nuestro tequio, no porque lo exija un Estado-gobierno sino porque es nuestra voluntad; el derecho a disfrutar los recursos naturales, renovables y no renovables, enmarcados dentro de nuestro territorio y posesiones comunales; el derecho a cambiar nuestras autoridades cuando así lo decidamos y poner a las personas que la asamblea determine, etcétera. (DÍAZ in ROBLES e CARDOSO, 2007: 66).

Os povos indígenas reivindicam ser reconhecidos enquanto o que são: povos com culturas diferenciadas e, em consequência, exigem seu direito à livre determinação. Nesse contexto, a autonomia implica o reconhecimento dos territórios e da jurisdição de cada povo indígena. A jurisdição diz respeito aos sistemas normativos internos, às formas próprias de governo - o que envolve a delegação de faculdades e competências aos seus órgãos, incluindo seus próprios procedimentos para a eleição de autoridades locais -, e às normas e instituições específicas para a atenção de suas necessidades.

Apesar de não reivindicarem soberania, a noção de autonomia supõe um governo próprio, que se exerce no âmbito de cada povo, cada comunidade. O poder não é delegado a governantes que se tornam independentes dos governados. A administração de justiça entre os povos indígenas não é a aplicação descentralizada de normas comuns, cuja aplicação se confia a profissionais, mas sim o exercício de um regime jurídico alternado, fundado na vitalidade do costume que se coloca em constante transformação segundo normas não codificadas. A “jurisdição” não se estabelece como um âmbito de aplicação das leis gerais ou do regime de governo centralizado, mas como um espaço realmente autônomo que limita o poder estatal (ESTEVA, 1997).

A questão da terra, entre eles, guarda pouca relação com as instituições que se ocupam de regulá-la como mercadoria. Entendem seu território como um âmbito de responsabilidade sobre a natureza e a sociedade, a partir de uma noção horizontal: sua atitude cósmica ante a natureza na qual se sentem imersos impede de conceber a possibilidade de apropriar-se dela de modo excludente. Em teoria, na comunidade se designam terras a seus membros sem convertê-las em propriedade privada.

La demanda de autonomía de los pueblos indios implica, ante todo, respeto y reconocimiento para lo que ya tienen. No es una propuesta ideológica o una tierra prometida. “La autonomía no es algo que tengamos que pedirle a alguien o se nos pueda conceder”, ha precisado un dirigente yaqui; “poseemos un territorio, en el que ejercemos gobierno y justicia a nuestra manera, lo mismo que capacidad de autodefensa. Exigimos ahora que se reconozca y respete lo que hemos conquistado”. (ESTEVA, 1997: 18).

Para Esteva (1997), os povos estão transformando sua resistência em uma luta por autonomia, a partir da qual uma nova sociedade possa coexistir baseada na harmonia entre povos e culturas sem que seja necessário a um povo abandonar suas formas próprias de governo e organização social, e com a existência de concepções pluralistas em substituição às concepções indigenistas nas relações entre povos indígenas e Estado.

A autonomia está alicerçada em outros processos comunitários tais como a cosmovisão, as formas de organização e a *comunalidad*. Segundo Maldonado (2003), é precisamente a *comunalidad* que constitui e é capaz de criar e recriar as condições necessárias para se alcançar a autonomia: a reciprocidade baseada no princípio da ajuda mútua, o poder em mãos do coletivo constituído em assembléia, a vontade de servir gratuitamente à comunidade em diversos cargos, a defesa do território histórico e culturalmente próprio, tudo isso constituem elementos para um regime de autonomia em condições propícias. Porém, estas condições são ameaçadas pelo Estado ao impor a dependência administrativa, a economia de mercado, a não decisão da comunidade sobre seu território comunitário e um sistema de vinculação com os municípios baseado no despojo de poder por meio de figuras como caciques, delegados de governo e deputados.

Maldonado (2002) aponta que a ausência de organizações supracomunitárias dos povos fragiliza a autonomia referente às relações externas e entre comunidades de um mesmo povo. Ele sugere que o movimento indígena se conduza no sentido de formar uma “Organização Panétnica” para resolver seus próprios conflitos sem necessidade de intervenção de instituições externas ao povo. Complementando o pensamento de Maldonado, Luna (2002) entende que a ação do Estado mexicano segue enxergando a tendência comunal das populações indígenas como um obstáculo para o desenvolvimento, uma barreira para o uso da terra e um empecilho ao desenvolvimento econômico que visa à criação de mais empregos e à garantia de aportes financeiros.

2.5. Pré-conclusões sobre os discursos dos “comunicadores urbanos”

Diante das definições de resistência e autonomia/autodeterminação aqui apresentadas é possível arriscar a lançar a hipótese de que o pensamento e a ação dos “comunicadores urbanos”, que não se identificam como pertencentes a povos ou comunidades indígenas, atuam em sentido oposto à sua fala, ou seja: os comunicadores estão mais próximos às questões étnicas e as vivenciam de maneira muito mais presente do que seus discursos diretos (aqueles formulados para responder a questões diretamente relacionadas às identificações étnicas) afirmam.

Por sua vez, os discursos indiretos (as respostas às questões não diretamente relacionadas às identidades étnicas, mas indiretamente ligadas a elas) são uma confirmação de que este distanciamento das questões étnicas que afligem as populações indígenas de Oaxaca não é tão delimitado em suas práticas comunicacionais e, por conseguinte, em suas vidas.

Os discursos indiretos dos comunicadores, as notícias veiculadas pelos meios em que atuam e a forma com que estas informações são tratadas pelas mídias *alternativas* em questão são indícios de que estes “comunicadores urbanos” posicionam-se político e ideologicamente com relação às situações vividas pelas comunidades indígenas, e mais, posicionam-se a favor das demandas destas comunidades. Eles, por meio de suas mídias, incitam a resistência destas populações; defendem seus direitos coletivos e consuetudinários; afirmam sua prerrogativa por autonomia/autodeterminação; posicionam-se de forma contrária a todo empreendimento que ponha em risco a perpetuação destas populações; e valorizam a afirmação cultural própria em detrimento do conhecimento exógeno opressor.

O contexto étnico parece ser o contexto majoritário naquela região, até pelo grande número de população indígena concentrada naquele estado. Deste contexto surgem demandas, pensamentos e conhecimentos, ações e posições que se tornam presentes na vida da população de Oaxaca como um todo. Não é possível a qualquer pessoa se desvencilhar facilmente desta atmosfera, muito menos aqueles que possuem raízes nas comunidades, nos *pueblos* indígenas. Até mesmo para aqueles que se dizem originários destas comunidades, mas não mais pertencentes de forma integral a elas.

Assim, os “comunicadores urbanos” apesar de vivenciar um contexto repleto de inúmeras fontes de informação (o meio acadêmico, o pensamento ocidental de esquerda, do bombardeio de informações do mundo moderno etc.) não se desvencilham completamente das demandas locais e regionais. Eles não são capazes e não optam por fugir do contexto majoritário em que estão inseridos, que é o contexto indígena, mas também étnico (BARTH, 1976).

Nesse sentido, em que ponto as temáticas e demandas dos “comunicadores urbanos” coincidem com as dos comunicadores situados nas áreas rurais, que fazem comunicação nos *pueblos* e comunidades assumidamente indígenas?

De que assuntos tratam estes comunicadores? Como eles se inserem (ou não) na vida comunitária? O que é a “vida comunitária” para as populações de Oaxaca? Que contribuições dão ao fortalecimento identitário? São questões que serão abordadas pelo terceiro capítulo.

CAPÍTULO III

A IDENTIDADE COMUNAL NAS PRÁTICAS DE COMUNICAÇÃO

Oaxaca é uma miscelânea – de sentidos, ritmos e sons, sabores e odores, vestimentas, cosmovisões, idiomas – tecida pelos mais diversos tipos: migrantes de várias regiões e nacionalidades, descendentes mestiços e povos indígenas. Em meio a esse contexto, por mais que se tenha tentado aniquilar, desconstruir e descaracterizar os povos indígenas – e isso por todo o México –, em Oaxaca se revela a cada detalhe a força da resistência e resiliência dessas populações. Presente, de forma corriqueira, no costume de se comer *tortillas* de milho, base da alimentação oaxaquenha; no preparo inspirado nos conhecimentos indígenas da maioria das receitas que compõem as iguarias regionais; nas apresentações da *guelaguetza*, festa tradicional indígena que ganhou versão oficial do governo e se transformou no maior evento turístico da região; nos bordados e tecidos confeccionados com técnicas tradicionais, usados pela população e comercializados com frequência; nos idiomas indecifráveis aos ouvidos visitantes; e até nos aparelhos celulares que perguntam se os comandos devem ser acionados em espanhol ou *náhuatl*, língua geral indígena.

Há registros de mais de quatro mil comunidades indígenas em Oaxaca (BARTOLOMÉ e BARABAS, 1990) e cada uma delas representa uma cultura oaxaquenha à parte. A começar pelo idioma, existem, pelo menos, 16 línguas vivas⁴³ atualmente em Oaxaca e suas variações, que fazem com que os falantes de uma mesma língua, mas pertencentes a comunidades diferentes, não consigam, muitas vezes, ser compreendidos por causa das variações linguísticas. Como a língua é, para a população de Oaxaca, um elemento definidor e central da cultura de cada povo, observa-se que, por meio dela, são construídas diferenças dentro de um mesmo povo, falante de uma mesma língua, ainda que as várias comunidades que formam o determinado povo possam compartilhar aspectos como a história, os ritos, as memórias, as cosmovisões.

Para além das particularidades, os diversos povos têm muito em comum. Compartilharam da “invenção das Américas” iniciada com a chegada dos colonizadores

⁴³ Alguns autores trabalham com o dado de 15 línguas indígenas, pois consideram que a língua *popoluca* já desapareceu ou está desaparecendo. A *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca* também não reconhece a língua e o povo *Popoluca*.

européus e compartilham de suas consequências para as gerações seguintes até os dias de hoje. O autoritarismo que os transformou em uma única categoria – a de índios – forçando a *homogeneização artificial do étnico* (BARTOLOMÉ, 2006: 55) também os obrigou a se reinventar e adaptar, em alguma medida, o seu modo de vida a padrões ocidentais europeus.

Nesse processo, surgiram as ideias sobre a comunidade e a *comunalidad* indígena, a organização em formato de assembleias comunais como instância de deliberação, as formas de trabalho recíproco, o poder instituído pela forma de “*Usos y Costumbres*”, dentre outros aspectos que definem os princípios comunal e coletivo dos povos indígenas de Oaxaca e serão tratados neste capítulo pela sua relevância e conexão com o tema proposto.

O terceiro capítulo tratará, então, de refletir sobre a comunicação nesse contexto de coletividade vivido pelas comunidades indígenas de Oaxaca. Por que consideram importante manter um veículo de comunicação próprio? Como esse veículo é utilizado? Por quem e com que objetivos? Como ele se insere na vida e nas regras cotidianas? De que temas trata? São indagações cujas respostas busquei encontrar ao longo das conversas informais e de entrevistas realizadas em Oaxaca, observando toda a subjetividade de seus interlocutores.

As questões, e menos ainda as respostas a elas, não se encerram com este trabalho que apenas lança mais um olhar na direção de se compreender o que passa hoje com as comunidades indígenas de Oaxaca e da América Latina, de forma geral. Que alternativas estão desenvolvendo para ressignificar a sua cultura tradicional e, ao mesmo tempo, conviver com os aspectos globalizantes do mundo moderno. A comunicação realizada pelos indígenas age como ferramenta de afirmação de suas comunidades? De seus anseios? De suas reivindicações? Ou serve para reproduzir estereótipos e padrões globais?

3.1. Comunidade: um caminho para se chegar a algo “propriamente indígena”

A palavra comunidade passou a qualificar os povos indígenas quando estes perderam seus etnônimos e foram transformados na categoria “índios” com a empreitada do “descobrimento”. Pouco depois foram dispersados de seus territórios pela imposição das

fronteiras estatais e nacionais. Para fugir da expedição colonial, os povos se refugiaram nas áreas mais acidentadas e de difícil acesso, aprendendo a lidar com as adversidades da região e constituindo comunidades, muitas vezes, quase isoladas umas das outras.

Na atualidade, a ideia de comunidade está exposta oficialmente na *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca* (Lei de Direitos dos Povos e Comunidades indígenas do Estado de Oaxaca), de 19 de junho de 1998:

Comunidades indígenas. Aquellos conjuntos de personas que forman una o varias unidades socioeconómicas y culturales, que pertenecen a un determinado pueblo indígena de los enumerados en el Artículo 2º⁴⁴ de este Ordenamiento y que tengan una categoría administrativa inferior a la del municipio, como agencias municipales o agencias de policía. El Estado reconoce a dichas comunidades indígenas el carácter jurídico de personas morales de derecho público, para todos los efectos que se deriven de sus relaciones con los Gobiernos Estatal y Municipales, así como con terceras personas. (LEY DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS DEL ESTADO DE OAXACA, de 19 de junho de 1998).

Para os povos indígenas de Oaxaca, o sentido de comunidade apreendido por meio do discurso dos comunicadores e da bibliografia utilizada é distinto daquele construído pela mentalidade ocidental, que tem como um de seus pilares a propriedade da terra como bem individual e privado. Para os povos indígenas oaxaqueños, a comunidade tem a terra como

⁴⁴ “Artículo 2º - El Estado de Oaxaca tiene una composición étnica-plural sustentada en la presencia mayoritaria de sus pueblos y comunidades indígenas cuyas raíces culturales e históricas se entrelazan con las que constituyen la civilización mesoamericana, hablan una lengua propia; han ocupado sus territorios en forma continua y permanente; en ellos han construido sus culturas específicas, que es lo que los identifica internamente y los diferencia del resto de la población del Estado. Dichos pueblos y comunidades tienen existencia previa a la formación del Estado de Oaxaca y fueron la base para la conformación política y territorial del mismo, por lo tanto tienen los derechos sociales que la presente Ley les reconoce. Esta Ley reconoce a los siguientes pueblos indígenas: Amuzgos, Cuicatecos, Chatinos, Chinantecos, Chocholtecos, Chontales, Huaves, Ixcatecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos, Nahuas, Triques, Zapotecos y Zoques, así como a las comunidades indígenas que conforman aquellos. Esta Ley protegerá también, a las comunidades afromexicanas y a los indígenas pertenecientes a cualquier otro pueblo procedentes de otros estados de la República y que por cualquier circunstancia, residan dentro del territorio del Estado de Oaxaca.” (LEY DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS DEL ESTADO DE OAXACA, de 19 de junho de 1998).

elemento comunal central que fornece significado à forma de vida e à própria noção de comunidade.

¿Qué es una comunidad para nosotros los propios indios? Tengo que decir de entrada que se trata de una palabra que no es indígena, pero que es la que más se acerca a lo que queremos decir. La comunidad indígena es geométrica, por oposición al concepto occidental. [...] No se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casa con personas, sino personas con historia, pasada, presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la naturaleza toda. (DÍAZ, 2007: 39).

Em Oaxaca, a comunidade indígena não deve ser apenas um conjunto de famílias que criam redes sociais e compartilham uma cultura, mas formada por pessoas que, de diferentes formas estabelecidas, expressam mediante o trabalho gratuito e a reciprocidade o seu desejo de ser parte dessa coletividade. Assim, o sentido indígena de comunidade está firmado em elementos que a tornam visível, tangível e comum à diversidade de povos oaxaquenhos: 1) um espaço territorial determinado e definido pela posse comunal; 2) uma história comum repassada pela oralidade, de uma geração a outra; 3) uma variante da língua do povo, a partir da qual se identifica o idioma comum; 4) uma organização que define o político, cultural, social, civil, econômico, jurídico e religioso; e 5) um sistema jurídico comunitário (DÍAZ, 2007).

É nessa comunidade onde se estabelece uma série de relações dos habitantes entre si e destes com o espaço onde vivem, as quais se realizam por métodos tradicionais (organização social, relações de parentesco, hierarquias, cerimônias e rituais etc.), assim como por meio das novas tecnologias e de ferramentas de comunicação que, a partir de um período recente, passaram a ser inseridos e a contribuir com a dinâmica de diversas comunidades indígenas de Oaxaca.

A rádio foi agregando outras coisas. Através da rádio abrimos uma farmácia popular. Convocamos as pessoas para doar medicamentos que já não usam e estejam no prazo de validade. Assim damos às pessoas que necessitam e não têm dinheiro para comprar.

Também temos um cine-clube que funcionou inicialmente com um ciclo de filmes para crianças e depois pegamos filmes emprestados. A rádio contribui com tudo isso. (MAIRA DESALES JIMENES, da *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa*, em San Blas Atempa, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

O discurso indígena diz que para mediar as relações existem regras, princípios comunitários interpretados a partir da natureza e definidos pelas experiências das gerações, que se referem não apenas à existência física e material, mas à espiritual, ao seu código ético e ideológico e, por conseguinte, à sua conduta política, social, jurídica, cultural, econômica, religiosa e civil.

Há uma ligação do homem ante a natureza, que é o ponto de referência comum dos seus conhecimentos, habilidades, trabalho, sua forma de obter o sustento, mas também na proteção de seus sonhos, na sua capacidade de observar a natureza nos seus temores e esperanças frente às forças que estão fora do controle humano. “Al final, eso ocurre en todas las culturas, sólo que en la cultura occidental se pretende separar y especializar distintos aspectos de esa relación total” (BATALLA, 2005: 55-56).

Como observa Batalla (2005), é possível perceber que nas culturas indígenas não existem limites que separam a vida econômica da vida social, o homem da natureza, o mito da memória histórica. Daí, a limitação em compreender a cosmovisão indígena e o esforço para ajustar a realidade cultural indígena às categorias do pensamento ocidental.

Porém, essa visão idealista da comunidade, ocorre na prática conjugada às contradições, posturas e necessidades da vida real. Não são raros os casos de pequenos proprietários comunitários que vendem ou concedem o uso de suas terras para a exploração de recursos, prejudicando muitas vezes os interesses comunitários.

Tentando atuar em consonância com os princípios comunitários, a *Radio Comunitaria Jënpoj*, do povo Mixe/Ayuuk, situada em Santa Maria Tlahuitoltepec, tem como propósito central fortalecer a complexidade do pensamento, da ideologia e da cosmovisão daquele povo. O diretor da rádio, Sócrates Vásquez García, fala que após oito anos, a Rádio Jënpoj faz parte de um processo de desenvolvimento da comunidade.

Não somos algo externo ao processo comunitário. Somos parte de um plano comunal de desenvolvimento, que se realizou em 1999, quando surgiu uma disposição da comunidade para poder construir a rádio e ter seu meio próprio de comunicação. Hoje somos parte essencial da comunidade e, por isso, temos que expandir transformando nossos objetivos. (SÓCRATES VÁSQUEZ GARCÍA, da *Radio Comunitaria Jënpoj*, em Santa Maria de Tlahuitoltepec, Serra Mixe, em entrevista, 2009).

Segundo ele, a rádio é pensada não somente como prestação de serviços, mas como meio para abordar a cosmovisão, o território e o cotidiano indígenas. “Podemos gerar processos a partir do que é minha comunidade, desde onde se convive. Como é a cosmovisão, como é a cultura, como se pode internalizar um projeto radiofônico na vida cotidiana? E é o que estamos fazendo hoje” (idem). A comunidade corresponde ao trabalho de comunicação que é realizado pela rádio com o apoio moral e o fornecimento de doações para que ela continue funcionando.

Hoje a gente vive do milho e feijão e o que [os integrantes da comunidade] possuem à mão – se possuem dinheiro, feijão ou milho entre outras coisas – dão à rádio para fazer a festa [de oito anos da rádio] porque se sentem identificados. O discurso deles é: *‘para nós já não é concebível a vida na comunidade sem a rádio porque nos levantamos às seis da manhã e queremos escutar nossa palavra, nossa voz, nossa língua e rirmos e ficarmos felizes’*. Isto é o que temos construído. (Idem).

Fazer da rádio parte da comunidade (e guiada pelo pensamento ideológico comunal) é algo continuamente perseguido pelos comunicadores situados nos *pueblos* indígenas ou em municípios com grande população indígena. A rádio é sempre vista como um espaço que deve estar em constante troca com o ambiente em que está inserida: a comunidade enche a rádio de sentido enquanto a rádio auxilia na reconstrução, reformulação, afirmação de valores importantes ao fortalecimento comunitário.

O tema atualmente trabalhado pela rádio é “todos são comunitários”. Isso não deve ser dito somente em um spot, em uma vinheta... a questão está no trabalho com o povo. A base social tem que fazer da rádio comunitária uma real rádio comunitária. Tem uma estratégia em que ninguém esteja acima de outro. Todos trabalhem por um só que é a comunidade. Mas temos não somente que falar, mas agir nesse sentido. Ir à casa das pessoas e saber o que elas gostariam de escutar, mas também promover os temas que jamais tinham tratado. (WILBERT DEGOLLADO HIDALGO, do *Espacio de Comunicación del Istmo* e da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

No sentido mais organizacional, Bartolomé (2006) afirma que as comunidades em Oaxaca podem hoje ser qualificadas como formações segmentárias, pelo fato de estarem configuradas por segmentos políticos próprios, representados por comunidades independentes, funcionalmente equivalentes e com escassos mecanismos que favoreçam sua integração política. Apesar de existirem alguns esforços no sentido de unificação política das várias comunidades que formam um povo, como por exemplo a “Asamblea de Autoridades Mixes” para esse povo, não há um sistema de vinculação que abranja e forme parte da cultura. Maldonado (2002) afirma que muitos têm sido os intentos governamentais de criar representações para os povos indígenas com um claro objetivo político: o de evitar que tais representações sejam geradas por iniciativas autonômicas dos próprios indígenas. Para ele, estas representações criadas desde fora agem no sentido contrário das representações genuínas dos povos.

A maioria dos mecanismos integradores provém do sistema administrativo estatal dentro do qual as comunidades estão incluídas (municípios, agências etc.), ainda que alguns mecanismos sejam tradicionais, tais como os mercados ou as peregrinações. Na sociedade pré-hispânica pós-clássica a integração se derivava da aglutinação às já desaparecidas unidades políticas sócio-territoriais abarcativas caracterizadas como *señoríos* (*tlatocáyotl* entre os Nahuas) (BARTOLOMÉ, 2006). A segmentação contemporânea deriva também do fato de que distintos setores/povoações de um grupo etnolinguístico sofreram diferentes processos históricos de instauração colonial, que influenciaram na configuração setorial das comunidades que formam o grupo.

A exemplo do que foi dito, há a história colonial da região Mixteca que registra grandes diferenças internas as quais influenciaram definitivamente nas distintas estruturas sociais contemporâneas. Por esse motivo, é difícil propor uma “mixtequidade” genérica, já que esta dependerá do processo histórico de identificação no nível microrregional associado às filiações comunitárias (BARTOLOMÉ, 2006: 60). Ou seja, a configuração identitária será tanto processual, derivada da história; como situacional, na medida em que reflete conjunturas específicas de tais processos; e também tradicional, na forma em que ressignificam a cultura e o modo de vida.

Nesse sentido é formulado o conceito de *comunalidad*, que para Floriberto Díaz (2002) define a imanência da comunidade e que será abordado em outro item deste trabalho.

3.1.1. A língua, o “povo” e a identidade

Em Oaxaca, o idioma constitui o principal referente classificatório da população, destacando-se o fato de as autodeterminações de comunidades e povos indígenas fazerem alusão precisamente ao pertencimento a um grupo etnolinguístico (BARTOLOMÉ, 2006: 81). Dessa forma, o conceito de “povo” tem correspondido, neste trabalho, ao de grupo etnolinguístico. Um grupo etnolinguístico ou “povo” está integrado por subgrupos étnicos que compartilham a mesma cultura mas que organizacionalmente podem funcionar de maneira particular e diferenciada. Ou seja, os “povos” de Oaxaca têm culturas próprias que os diferenciam uns dos outros – e se expressam na língua, nas roupas, comidas, mitos, rituais etc. – e dentro de um mesmo “povo”, de uma mesma matriz cultural existem diferenças internas que evidenciam a existência de subgrupos diferenciados, normalmente organizados em comunidades.

Bartolomé (*apud* MALDONADO, 2002) considera importante a caracterização de “povo” como grupo etnolinguístico formado por subgrupos organizacionais porque analisa que, para buscar a autonomia enquanto “povo”, é preciso considerar as particularidades de cada subgrupo étnico ou organizacional que o conforma, assim como as características da articulação destes subgrupos nas regiões interétnicas onde desenvolvem suas vidas.

Luis Villoro (*apud* MALDONADO, 2002) afirma que são quatro os elementos básicos para definir um “povo”: 1) a relação com um território comum; 2) a consciência de

pertencimento; 3) uma unidade de cultura; e 4) um projeto coletivo. A consciência de pertencimento a um “povo” como coletividade de cultura é múltipla: todos os integrantes indígenas sabem que são parte de uma família que forma uma comunidade através de uma rede de alianças co-sanguíneas e rituais com outras famílias e que, constante e obrigatoriamente, devem mostrar, em atividades coletivas, sua vontade de ser parte dessa comunidade. Sua comunidade tem variantes e diferenças com as comunidades vizinhas mas compartilham uma mesma cultura e língua (apesar das variações linguísticas).

Em suma, os índios têm consciência de ser parte de uma família que forma com outras uma comunidade, na qual integra com outras um “povo”, cuja cultura compartilham. Também são parte de uma região, de um estado e do país, mas o sentido de pertencimento principal é a sua comunidade. Segundo Maldonado (2002), das quatro características apontadas por Villoro para caracterizar um “povo” falta, aos indígenas de Oaxaca, um projeto coletivo. Ele acredita que a identificação comunitária é mais forte e atuante, que a de “povo” (grupo etnolinguístico), o que dificulta a ação de um movimento indígena representativo do interesse coletivo.

Dentre as diferenças, a variação linguística é uma das mais presentes e chega a ser até estimulada. Bartolomé (2006) conta a história de um amigo Mixe, membro da cultura Ayuuk, na qual afirma ser uma ofensa para os habitantes de sua região querer falar de forma idêntica à comunidade vizinha. Cada comunidade é, para seus integrantes, a portadora da legítima forma da língua. Há casos de comunidades próximas cuja separação política influenciou a diferenciação léxica e fonética. Dessa forma, a unidade de um “povo” se baseia na diversidade, considerando que as comunidades linguísticas não impõem um idioma padrão exclusivo. (BARTOLOMÉ, 2006). Dessa forma, ao contrário do modelo proposto pela tradição do Estado-nação ocidental, a normatividade linguística indígena baseia-se na diversidade e não na homogeneidade. Para o autor, a perda da língua materna supõe uma radical transformação da filiação étnica, já que se perde um, ainda que não seja o único, dos sustentos fundamentais em que se baseia a participação em uma identidade coletiva.

Si el language es una forma de memoria histórica, junto con él se pierde parte de la experiencia de la sociedad que lo ha generado. Pero además se pierde uno de los más relevantes factores explícitos de la filiación, ya que en muchas oportunidades la lengua

propria es utilizada prácticamente como sinónimo de cultura. (BARTOLOMÉ, 2006: 83).

A preocupação com a permanência das línguas indígenas é relevante no contexto atual, pois ainda que o número de falantes de línguas originárias tenha aumentado, sua proporção relativa à população total tem diminuído ao longo do tempo. Em 1930, habitavam no México 2.250.943 falantes de línguas indígenas, que representavam 16% da população. No ano 2000, a cifra de falantes cresceu para 6.044.547 em todo o país, o que correspondia a apenas 7% da população (HERNÁNDEZ-DÍAZ E MORALES, 2008).

Em Oaxaca, a experiência histórica tem mostrado que as diferenças linguísticas geraram uma consciência de grupo que dá sustento às identidades étnicas particulares. Acreditando nisso, os comunicadores da *Radio Comunitaria Totopo*, em Juchitán de Zaragoza, Istmo de Oaxaca transmitem 95% da programação na sua língua indígena, o zapoteco. Carlos Sanchez (em entrevista 2009) explica que eles começaram com a rádio “para regenerar a cultura Zapoteco, através da língua materna, que é o zapoteco, e também observar outros costumes que temos...” (CARLOS SANCHEZ, da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

O interessante é que a necessidade de afirmação cultural não os leva ao isolamento. Ao contrário, eles utilizam a rádio para promover trocas que os beneficiem:

[por meio da rádio] impulsionamos nossa música, nossa cosmovisão indígena e também temos espaço para a música e cultura universal. Sabemos que existem dois tipos de globalização: a econômica que nos maltrata muito e está despedaçando os povos e a globalização da tecnologia e do conhecimento que é onde nos vemos. (Idem).

Ainda na região do Istmo, na cidade de San Blas Atempa, na *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa* a programação inclui partes em zapoteco e outras em espanhol, com o objetivo de agregar aqueles que já não falam mais o idioma zapoteco. “Se coloca aos jovens que se fale em zapoteco, mas também há uma demanda em espanhol” (MAIRA JIMENEZ

DESALES, em entrevista, 2009). Durante o período em que estive na rádio, Maira Jimenez transmitiu, como de costume, seu programa todo na língua zapoteco.

A preocupação com a transmissão na língua materna também chegou ao outro extremo de Oaxaca, à *Radio Ditzza Lubë*, da comunidade de San Juan Yagita, no município de Ixtlán de Juárez, na serra Zapoteco. Oscar Morales, um dos que ajudou para a implementação da rádio, fala desse processo:

Agora o que se trabalha mais na rádio é a questão do comunitário e da língua. De dar um pouco mais de força a isso, fazendo com que os locutores falem em zapoteco, apesar de que falam mais em espanhol. Com as últimas oficinas que fizemos, os *compas* aprenderam a usar gravadores e passaram a gravar, fazer entrevistas e editá-las. Então eles entrevistam, por exemplo, uma senhora que sabe sobre a medicina tradicional ou outra que sabe fazer utensílios de *petape* [tipo de palha] que dura mais e é mais flexível. E essas entrevistas são feitas em zapoteco. (OSCAR MORALES, da *Radio Ditzza Lubë*, na comunidade de San Juan Yagita, município de Ixtlán de Juárez, serra Zapoteco, em entrevista, 2009).

O mesmo processo de utilização da rádio para transmissão, fortalecimento e afirmação da língua materna ocorre na *Radio Jënpoj*, na comunidade Ayuuk, do povo Mixe, em Santa Maria Tlahuitoltepec.

A rádio significa para a comunidade um espaço de convivência e de luta para uma condição de vida justa e humana e de romper os estigmas mentais. Em nenhum momento o povo pensava que pudesse escutar sua língua na rádio e quando se rompe esse esquema e percebe que pode escutar sua língua por meio de um pequeno aparato é transformador e rompe-se com todos os esquemas mentais de marginalização, preconceito, submissão. (SÓCRATES VÁSQUEZ GARCÍA, da *Radio Comunitaria Jënpoj*, em Santa Maria de Tlahuitoltepec Mixe, em entrevista, 2009).

Por meio dos depoimentos dos comunicadores de Oaxaca percebe-se que a língua constitui um elemento decisivo para a identificação de pertencimento a um povo ou comunidade indígena. Ela é determinante tanto para os “comunicadores urbanos” que não se vêem como indígenas porque não falam nenhuma língua indígena, como para os comunicadores das áreas rurais que valorizam a sua língua como fator que os diferenciam de outras populações, povos ou comunidades.

Mas que outros elementos, além da língua, compõem o sentimento de pertencimento a um povo e influenciam na afirmação das identidades étnicas?

3.2. A “Comunalidad”: um exercício próprio de democracia

Para muitos autores e estudiosos da região e também os comunicadores e profissionais entrevistados durante a realização deste trabalho, a comunidade indígena em Oaxaca é caracterizada por algo próprio: a *comunalidad*.

Comunalidad é uma categoria analítica em formulação, elaborada primordialmente por dois intelectuais indígenas de Oaxaca, Floriberto Díaz Gomes (Mixe de Tlahuitoltepec) e Jaime Martínez Luna (Zapoteco de Guelatao), numa tentativa de levar à academia um conhecimento antropológico surgido nas bases, no seio das comunidades indígenas, através dos espaços de debates e lutas indígenas iniciadas há cerca três décadas em Oaxaca. A proposta é um esforço de leitura da realidade e análise do cotidiano indígena baseado num evento comum aos povos originários: a vida em comunidade. Para Luna (2002) o comunal é a fortaleza da *comunalidad* e, ao mesmo tempo, o espaço que a recria e torna possível pensar um mundo futuro diferente e mais próximo ao pensamento indígena.

A vida indígena comunitária ainda que tenha sido observada por pesquisadores, não havia sido considerada em toda sua magnitude. Como afirma Maldonado (2003), a *comunalidad* é uma visão indígena que surge para chamar a atenção sobre aquilo que, para Floriberto Díaz e

Jaime Luna, é o aspecto central, definidor do que é ser indígena. É a forma como querem ser olhados e, acima de tudo, é uma visão para a conscientização étnica.

La comunalidad es una forma de nombrar y entender al colectivismo indio. Es más que un gusto por lo gregario, siendo en realidad un componente estructural de los pueblos indios. Es la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social. Además de su extensión entre todos los pueblos indios, debe tenerse en cuenta su profundidad histórica. Las comunidades indias en Oaxaca tienen todas una historia centenaria; una cultura con una multiplicidad de aspectos físicos, de conocimientos y prácticas que los diferencia de otros grupos de comunidades; una lengua propia y por tanto una identidad. Es posible suponer que su vocación comunal de organización también es centenaria, aunque sus formas se hayan transformado. (MALDONADO, 2003: 3).

A ideia de *comunalidad* está baseada em quatro elementos centrais da vida comunitária indígena - o território, o trabalho, o poder e as festas comunais - que são atravessados pelos demais elementos da cultura (língua, cosmovisão, religiosidade, conhecimentos, tecnologias etc.). Baseado na ideia da *comunalidad*, Maldonado (2002) afirma que os direitos indígenas (não os formulados para os índios, mas pelos índios) são basicamente direitos coletivos, direitos de pessoas que não pensam em si enquanto indivíduos, mas enquanto coletividade. Os integrantes da uma comunidade exercem a coletividade por meio desses quatro elementos com a participação nas assembleias e nos cargos civis e religiosos (poder comunal); com a ajuda mútua inter-familiar (trabalho comunal); com a participação nas atividades festivas (desfrute comunal); com o uso e a defesa do habitat onde vivem (território comunal). Esses quatro elementos da *comunalidad* indígena são decisivos não apenas ao autorreconhecimento enquanto membro da comunidade, mas também ao reconhecimento dos outros integrantes com relação a um membro da comunidade.

Observando esta realidade comparativamente ao trabalho de Cardoso de Oliveira (1995) sobre a identidade catalã, podemos dizer que os elementos acima descritos constituem então a base para um processo de construção de identidades étnicas, fundamentadas na ideologia da *comunalidad*.

Em teoria, a *comunalidad* expressa princípios e verdades universais no que se refere à sociedade indígena, que há de ser compreendida não como algo oposto, mas como algo diferente da sociedade ocidental. Para entender cada um de seus elementos é preciso ter em conta certas noções como: o comunal, o coletivo, a complementaridade e a integralidade. (DÍAZ, 2007).

[...] durante cientos de años los indígenas hemos estado practicando no la democracia que nos predica, sino algo más que ella, la comunalidad, tan vieja y tan joven como la misma humanidad: la que permite disentir, pero buscando siempre que los aportes de los disidentes complementen la palabra de la mayoría. Esto en nada se parece a la práctica de la democracia occidental en la cual disentir significa ir hacia el lado contrario a los deseos del pueblo. (DÍAZ, 2007: 29).

Através da *comunalidad* os indígenas expressam sua vontade de ser parte da comunidade e fazê-lo não é só uma obrigação, mas uma questão de pertencimento. Nesse sentido, as rádios comunitárias precisam estar integradas à comunidade e compreender a sua *comunalidad* para que o trabalho seja constituído de sentido e possa ter continuidade. Em San Blas Atempa, a *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa* iniciou, em agosto de 2009, uma caravana dos jovens radialistas às comunidades mais distantes do centro do município com o objetivo de aproximar cada vez mais a programação da realidade vivida pelos ouvintes.

Planejamos viajar às agências porque queremos conversar com as pessoas sobre a rádio e conhecer seu cotidiano. Porque é importante conhecer até onde nos escutam, conhecer essas pessoas, conhecer sua vida cotidiana, porque sempre nos chamam e mandam saudações pela rádio e nos conhecem. Isso vai nos permitir nos aproximarmos um pouco mais da nossa gente e permitir que eles se aproximem da rádio através das entrevistas que vamos passar na rádio. Queremos fazer da gente parte da rádio. Essa é a vantagem de ser uma rádio comunitária. (MAIRA DESALES JIMENES, da *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa*, em San Blas Atempa, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Formar parte de maneira real e simbólica de uma comunidade implica ser parte do comunal, da *comunalidad* como expressão e reconhecimento do pertencimento ao coletivo. Como afirma Maldonado (2002), pode-se chegar a ser monolíngue em espanhol, a não usar as vestimentas tradicionais, deixar de praticar os rituais, mas não se pode deixar de servir à comunidade.

Mesmo os que migram e vivem em outros lugares e, por isso, não podem trabalhar cotidianamente nas comunidades de origem expressam sua vontade de pertencer a elas com envio de dinheiro para ajudar na realização das festas, procurando pessoas para cobrir seus serviços ou regressando quando são eleitos para cumprir cargos e as comunidades seguem os identificando como seus integrantes.

O enfoque da *comunalidad* como uma visão desde o interior da história política indígena permitiu situá-la em função do projeto civilizatório destes povos e esse é um dos aportes relevantes da proposta. A história política indígena dos últimos séculos é uma história de dominação, resistência e libertação, três elementos ligados e inseparáveis, porque perderiam seu significado. A dominação espanhola ou mexicana não se entende sem a resistência indígena que lhe foi oposta, por outro lado, as formas de resistência indígena só podem ser entendidas em função das características regionais da dominação; e também, a resistência não pode ser entendida sem a libertação, porque o objetivo da resistência não é o de acomodar-se a viver perpetuamente sob a dominação, mas criar as condições para acabar com ela. A *comunalidad* é a chave da resistência e por tanto a geradora da liberdade (MALDONADO, 2003).

Em resumo, a ideia da *comunalidad* como princípio que regula a vida indígena surge e se desenvolve em meio à discussão, agitação e mobilização dos povos indígenas, mas não como uma ideologia de combate e sim como uma ideologia de identidade, mostrando que a especificidade indígena é seu ser comunal com raízes históricas e culturais próprias e antigas, a partir das quais se busca orientar a vida dos “povos” como “povos”. (MALDONADO, 2002).

Por todo lo anterior consideramos que la comunalidad, que es nuestra manera de pensar se origina en la historia del despojo, en la obligada relación que hemos mantenido con los territorios que nos dejó la conquista y la exagerada explotación de la tierra. Es decir

la comunalidad es también fruto de la historia colonial. [...] Comunalidad es una ideología que en la actualidad la podemos ofrecer como otra nueva y renovada alternativa, en contra del autoritarismo y en favor de una democracia real. (LUNA, 2002).

Este tópico nos leva a questionar como a *comunalidad* é vivenciada no cotidiano das comunidades de Oaxaca. Enquanto ideologia ela é utilizada como um direcionamento a ser buscado e um elemento de diferenciação étnica. Porém, no dia a dia, não se pode imaginar que esta busca e este desejo de concretização e comunhão dos elementos que formam a *comunalidad* ocorram organicamente e de maneira igual para todos. Eles se dão (quando se dão) em meio a conflitos, contradições e ressignificações. Não são tampouco categorias “livres do contágio” de manifestações culturais externas às comunidades. São produtos de um ambiente em constante movimento, trocas, transformações e ressignificações.

3.2.1. A comunicação e os elementos da comunalidad (território, poder, trabalho e festas comunais)

As esferas que constituem a *comunalidad* (território, poder, trabalho e festas comunais) não são isoladas umas das outras, nem se dividem setorialmente como, por razões didáticas, apresentam-se neste trabalho. Ao contrário, elas se encontram subordinadas, interceptadas e, ao mesmo tempo, sobrepostas umas às outras.

3.2.1.1. O território comunal

Nesta ideologia da *comunalidad*, o sentido de vida para os povos indígenas está completamente vinculado a sua visão de território. A base material da cultura de qualquer povo indígena é a terra. A existência é uma existência territorializada, em que essa terra assume o valor não somente de um bem econômico, produtivo, mas principalmente de uma “madre que nos aporta todo. Una madre con quien deseamos tener una relación igualitaria y de profundo respeto” (LUNA, 2002). O respeito à terra segue sendo a principal conduta que lhes garante o

bem-estar. Uma terra que é comum a todos, fazendo do princípio comunal uma fortaleza da comunidade e o espaço que a recria.

La tierra es para nosotros una Madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella; por eso nosotros no somos propietario de tierra alguna. Entre una madre y hijos la relación no es en términos de propiedad, sino de pertenencia mutua. (DÍAZ, 2007: 40) .

Floriberto Díaz (2007) atribuía um valor fundamental ao território. Afirmava que quando os seres humanos entram em relação com a terra, o fazem de duas formas: através do trabalho e através dos ritos e cerimônias comunitárias o que faz da terra, portanto, mãe. Dizia vir desse duplo sentido da terra – enquanto território e mãe – o direito territorial dos povos indígenas, que não se resumia a uma demanda simplesmente agrária como tem sido colocada pelo Estado (DÍAZ, *apud* MALDONADO, 2003).

Todos os povos indígenas que habitam o estado de Oaxaca, salvo o povo Nahua (também conhecido por Náhuatl), ocupam territórios contínuos até hoje, constituídos por um ou mais municípios e múltiplas comunidades (BARABAS e BARTOLOMÉ *apud* MALDONADO, 1999), ainda que o assentamento atual não seja o mesmo que o dos tempos pré-hispânicos (MALDONADO, 2002).

Existe entre os povos indígenas a noção generalizada de que o território étnico foi dado a cada “povo” por suas divindades ou forças sobrenaturais para interagir com a produção e reprodução da vida. Em todos esses territórios étnicos existem lugares sagrados que não pertencem a uma comunidade, mas ao “povo”, pois foram as divindades que os concederam ao “povo” e com essas divindades se estabelece contatos rituais, por meio das cavernas, montanhas, rios etc. A geografia sagrada marca o território étnico e esses lugares são, em muitos casos, reconhecidos como tal e visitados inclusive por membros de diversos grupos etnolinguísticos (BARABAS *apud* MALDONADO, 2002).

O território comunal é um dos quatro pilares da *comunalidad*. É a partir da terra que se pode falar do direito a uma organização própria, na qual as decisões em assembleias comunais

formam os eixos da comunidade junto ao serviço gratuito como “autoridade”. (DÍAZ, 2007). O território é assim dotado de simbolismo e historicidade como todas as demais dimensões da realidade, repleto de vivências e de rugosidades.

É nesse território também onde se manifestam as tensões entre os valores simbólicos (nutridos pela *comunalidad*) e valores materiais presentes nas relações intra e intercomunitárias e a sociedade nacional.

Legalmente, no México, a Constituição de 1917 reconheceu aos “nativos” o direito a restituição e confirmação de suas terras comunais, mas estas nunca foram consideradas como territórios indígenas. A ênfase agrarista das leis surgidas do processo revolucionário contribuiu para a desvalorização do fator étnico: se distribuía terra aos campesinos, ao invés de restituir territórios aos indígenas. Ao não considerar na legislação o status legal diferencial dos grupos indígenas, nenhum direito histórico, cultural e territorial poderia ser legalmente reclamado por um grupo. Para a lei os índios são iguais aos outros mexicanos, mas não são na esfera dos direitos consuetudinários (BARABAS, 1994).

3.2.1.1.1. O território e a comunicação comunitária

É nesse território simbólico e material onde os indígenas das áreas rurais de Oaxaca realizam suas trocas, relacionam-se e se articulam com o mundo exterior. Dentro desse jogo de relações, as rádios comunitárias têm se transformado numa das tecnologias mais utilizadas para o auxílio na defesa do território comunal de diversas maneiras: esclarecendo a população sobre projetos instalados (ou que se pretendem instalar) nas terras comunais; informando sobre as questões ambientais e que tipos de impactos podem sofrer as áreas que habitam; oferecendo notícias sobre as legislações que protegem o território comunal etc. Com esse objetivo é que foi criada a *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán, onde grande parte das terras está ameaçada por projetos que visam à produção de energia eólica e, segundo os entrevistados, nenhuma informação sobre tais projetos é repassada, muito menos discutida com a população:

A Radio Totopo surgiu da necessidade de informar a população sobre os projetos neoliberais que o governo está implantando no Istmo de Tehuantepec sem fornecer

informações, violando a Convenção 169 da OIT e o artigo 12 da Constituição política que diz que qualquer projeto em terras indígenas deve ser informado aos povos. O primeiro projeto eólico se instalou em 1994 - são empresas da Espanha. [...] esse projeto eólico faz parte do projeto *Plan Puebla-Panamá* – que se inicia no sudeste do México passando nos estados de Puebla, Guerrero, Oaxaca, Chiapas e depois pela América Central até o Panamá. [...]. Cada governo muda o nome. Esse de agora [de Felipe Calderón] passou a chamar “Corredor Mesoamericano”. Começou com Carlos Salinas de Gortari, mas com Miguel de Madrid [presidentes anteriores do México] já se vinha preparando. É o mesmo [princípio] da Área de Livre Comércio para as Américas, Alca. Para ter acesso a todas essas informações e mais as violações aos direitos indígenas necessitávamos ter nosso equipamento [de rádio]. (CARLOS SANCHEZ, da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Em San Blas Atempa, a questão se repete e a *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa*, ainda que não tenha sido criada a partir da motivação de repassar informações sobre os projetos que afetam as terras, cumpre a função de acompanhar, buscar informações e mobilizar a comunidade para a defesa do território.

Agora em San Blas existe um conflito de terras comunais porque não temos representantes de bens comunais. Em 2005, a cacique junto com presidente municipal de San Blas pregou uma peça em que nomeou o representante de bens comunais, mas que não está registrado no registro agrário nacional porque não cumpriram com todos os requisitos. Faltou reunir com todos os *comuneros* para que em assembleias fosse eleito o representante. Essas pessoas estão nos usurpando o poder e a rádio se manifesta publicamente dentro da sua programação, das notícias, dos programas educativos, chamando toda a gente para discutir sobre esses conflitos. (MAIRA DESALES JIMENES, da *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa*, em San Blas Atempa, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

De 21 a 23 de agosto, as rádios *Totopo* e *Di'dxazaa Atempa*, dentre outras da região do Istmo, participaram do “Fórum Comunidades Indígenas: Autodeterminación y Soberanía Energética” realizado, pela “Asamblea en Defensa de la Tierra y el Territorio de Juchitán” e a

“Red Nacional Comunitaria por la Energía Renovable – Renacer” para debater a questão do projeto eólico instalado nas terras indígenas da região.

Participamos do Fórum para analisar em que circunstâncias se estão implantando o projeto eólico (corredor eólico). Esse projeto aproveita um recurso natural que temos em abundância aqui, o vento, para gerar energia elétrica. O problema é que estão trazendo empresas estrangeiras para explorar a energia que é vendida à Comissão Nacional de Eletricidade que, por sua vez, vende esta energia a nós. É uma energia muito cara e que está sendo gerada em nosso próprio território. Pagam uma miséria aos camponeses pelo aluguel das terras, algo como mil pesos ao ano e não se pode trabalhar na terra. São contratos de 30 anos, que quando acabarem, podem ser renovados automaticamente por mais 30 anos. [...] Nos contratos as empresas não cumprem normas e fazem tudo de maneira arbitrária porque só buscam ganhos e não firmam em nossa língua indígena enquanto muitos dos camponeses sequer sabem falar espanhol. [...] Estamos discutindo como defender nosso território que não se resume somente às terras é nosso território em geral porque afeta a ecologia, nosso tipo de vida, já que não estamos mais trabalhando no campo. Como rádio, participamos desse primeiro fórum e, em várias ocasiões estamos tratando desse tema. Chamamos os *comuneros*, advogados para discutir a questão no ar. Não sabemos quem está vendendo nossas terras. Se é a autoridade municipal, se o representante de bens comunais... São bens comunais que não se pode vender. Devemos usar a informação a favor da gente, para que esta saiba o que ocorre. Muitos não sabem por que não se ocupam do problema, deixam as coisas como estão. Os *comuneros* não estão se mobilizando. Por isso queremos trazer o próximo fórum pra cá. Para tentar fazer com que organizem um comitê de vigilância de bens comunais. Fazer a gente reagir. (Idem).

Assim, o território constitui, ao lado das línguas indígenas, um elemento de pertencimento a uma comunidade indígena. Aqueles que estão nos *pueblos*, que vivenciam a terra comunal, por mais que não falem a língua indígena, compartilham e sentem-se parte daquela realidade: “Sou indígena pelo fato de compartilhar o território e os diferentes costumes, a forma de vida da população. Ainda que eu não fale a língua triqui por ter ficado tanto tempo fora, mas sim, me considero indígena” (NEZAHUALCOYTL GARCÍA SANDOVAL, da *Radio Nánj Ní’in*, de San Andrés Chicauaxtla, na região Triqui, em entrevista, 2009).

3.2.1.2. O poder comunal

O poder comunal é exercido de forma compartilhada, obrigatória e cotidiana. Ele está alicerçado em duas instituições: a assembleia comunal e o sistema de cargos. Uma está diretamente vinculada à outra, sendo a assembleia o órgão máximo de governo e também sua instância eleitoral. A assembleia representa poder dentro de um território, é concebida como um dos momentos mais importantes de representação do poder exercido cotidianamente, pois é através dela que a comunidade elege suas autoridades (MALDONADO, 2005).

La asamblea es el momento de reunión de toda la ciudadanía, el lugar donde se toman las decisiones y la oportunidad para el ejercicio, para una plena por así decirlo democracia. Es probable que este concepto no sea representativo de lo que en nuestras asambleas sucede lo que si es cierto es que es una instancia que se fundamenta en el consenso, en la diversidad y en la pluralidad. La asamblea para nosotros es el foro en donde la capacidad individual del parlante como del silente se conjuga y en cada momento se encuentran en un nuevo momento de coexistencia. En la asamblea participan los letrados como aquéllos que no han ido a la escuela. Todos tenemos las mismas oportunidades seamos hombres o mujeres. Las viudas y solteras también tiene en la asamblea la posibilidad de participación. Claro no en todas las comunidades se da de la misma manera lo que aquí se afirma, sin embargo la generalidad de las comunidades autóctonas tienen en la asamblea la posibilidad de realización social. (LUNA, 2002).

Por sua vez, o sistema de cargos civis e religiosos compõe a estrutura organizativa das comunidades e a ocupação de tais cargos ocorre por meio da já citada assembleia comunal destinada a nomear os membros da comunidade “qualificados” para as funções determinadas no organograma específico de cada município. O que se observa é que o sistema de cargos civis e religiosos, assim como os mais variados aspectos presentes nas comunidades indígenas, está sujeito a sofrer alterações ao longo do tempo. Mudanças no caráter escalonário da hierarquia dos cargos, alterações dos períodos de descanso entre um cargo e outro, até a supressão de determinados cargos.

Segundo Luna (2002), para que um cidadão obtenha representatividade é necessário que, desde criança, tenha demonstrado um profundo respeito pela comunidade. A formação para a cidadania comunal é iniciada aos seis anos com tarefas relacionadas ao cuidado da igreja e trabalhos agrícolas. Com o passar do tempo as atividades vão se diversificando. Cada comunidade possui suas particularidades e o que se pode afirmar é que a educação consolida-se no trabalho comunitário (exercido pelo sistema de cargos). Assim, a educação combinada à participação, ao trabalho e à representatividade constitui aspectos de uma pedagogia própria, não sistematizada de maneira formal, mas que resulta numa pedagogia política.

3.2.1.2.1. Sob o poder do PRI

Para se compreender as instâncias de exercício do poder comunal, assim como o pensamento social e político dos comunicadores que vivem tanto nos centros urbanos de Oaxaca (Oaxaca de Juárez, Juchitán de Zaragoza e Zaachila foram as três maiores cidades a que tive acesso) como daqueles que se mantiveram em suas comunidades (Tlahuitoltepec, na Serra Mixe; Ixtlán de Juárez, na Serra Zapoteco; San Blas Atempa, na região do Istmo; San Andrés Chicauaxtla, na serra Triqui) é necessário um entendimento prévio da empresa política adotada no México após a Revolução de 1910. Nas entrevistas realizadas com os comunicadores, todos se referem ao período em que os municípios de Oaxaca estiveram intensamente subordinados à influência do PRI e apontam as consequências presentes e visíveis desse enlace na vida política atual.

O México, diferentemente de outros países da América Latina, não viveu uma ditadura militar, viveu uma “ditadura partidária”. Por 71 anos o Partido Revolucionário Institucional (PRI) conseguiu manter-se no poder e controlar a relação entre o Estado e as comunidades indígenas por meio da incorporação e cooptação das formas políticas comunais à estrutura priísta. Durante o período de hegemonia do Estado-partido⁴⁵ as comunidades rurais e indígenas foram, pouco a pouco, convertidas em mecanismo fundamental desse sistema que, a partir de 1929, construiu uma vasta trama de controle político centralizando os poderes locais e regionais. Por algumas décadas, o PRI e o costume passariam a ser uma mesma coisa.

⁴⁵ Definição utilizada por David Recondo (2007), p.39.

Las comunidades indígenas, aun guardando un margen considerable de autonomía, se convierten en *comunidades revolucionarias institucionales* en la medida en que el Estado-partido hace de ellas células elementares de su propia reproducción. (RECONDO, 2007: 40).

Recondo (2007) afirma que foi durante o mandato do general Lázaro Cárdenas (1934-1940) que o PRI adquiriu a configuração conhecida hoje e foi também nesse momento que estabeleceu os laços privilegiados com os territórios rurais e indígenas por meio de uma reforma agrária⁴⁶. Nas comunidades, Cárdenas converteu jovens indígenas alfabetizados em secretários cardenistas com a função de intermediar as relações entre o governo, o partido (então PNR⁴⁷) e suas comunidades. Eram jovens com cerca de 20 anos, bilíngues e que não tinham ocupado outros cargos na hierarquia comunitária (idem).

Ao analisar a história mexicana, Wolf (2003) afirma que, durante o período, obtiveram destaque no jogo de poder aqueles que assumiram um papel de mediador das relações, que conseguiram estabelecer canais de comunicação entre a comunidade local e o poder central. A tarefa de “cabeça de ponte” passou para as mãos dos indivíduos das comunidades orientados para a nação que estabeleceram laços com o nível nacional e que serviram de “intermediários” entre grupos orientados para a comunidade e para a nação. Nessa função, eles tinham que se adequar a determinados padrões “ideais da pessoa orientada para a nação” tendo que aprender a manipular os laços sociais, as amizades e alianças. Os indivíduos capazes de atuar em termos de expectativas tanto orientadas para a comunidade como para a nação tendiam a ser selecionados para a tarefa de “intermediários” econômicos e políticos das relações entre Nação e comunidade, função que tinha suas recompensas (Wolf, 2003).

Em alguns locais, a indicação destes jovens provocou a oposição dos anciões e de membros da comunidade de uma forma geral, cujas tradições determinavam ter como cabeça

⁴⁶ Para saber mais sobre o governo de Cárdenas e a reforma agrária promovida em seu mandato, ver o livro de Elvia Montes de Oca Navas, intitulado *Presidente Lázaro Cárdenas del Río, 1934 a 1940 – Pensamientos y acción*. México: El Colegio Mexiquense, 1999.

⁴⁷ Fundado em 1929, o Partido Nacional Revolucionário (PNR) foi convertido no Partido da Revolução Mexicana (PRM) em 1938 e, finalmente, no Partido Revolucionário Institucional (PRI) em 1946.

dos *ayuntamientos* pessoas mais experientes e que tivessem ocupados outros cargos antes como o de *mayordomo* – a pessoa que financia a festa patronal de sua comunidade com recursos próprios. Porém, estes anciões não eram eficientes ao intuito do partido, uma vez que eram monolíngues (RECONDO, 2007).

O recrutamento dos jovens pelo Estado-partido ou pelo governo foi uma estratégia utilizada diversas vezes na história mexicana em benefício da manutenção do *status quo*. Em um período recente da história mexicana, alguns jovens foram recrutados pelo governo para realizar essa função. Entre 1950 e 1970, foram fundados 12 Centros Coordenadores Indigenistas em regiões consideradas fundamentais, com o objetivo de recrutar jovens indígenas que se destacavam por suas atitudes e qualidades intelectuais para treiná-los como professores e promotores bilíngues, além de auxiliarem na ação indigenista do Estado, já que se tornavam novas lideranças para suas comunidades e se convertiam em intermediários eficazes entre os povos indígenas e a sociedade nacional (PEÑA, 2006).

Logo depois da fundação do PNR, nos anos 30, além dos secretários passaram a integrar o *cabildo*⁴⁸ municipal a figura do presidente municipal do partido legitimada pela construção de comitês do partido em cada município, encarregados unicamente de comunicar aos dirigentes partidários os nomes das novas autoridades municipais.

Apesar do cerco do Estado-partido às comunidades de Oaxaca, estas souberam, em alguma medida, resguardar a autonomia de eleger por meio de assembleias do povo seus dirigentes. Assim, foi firmada uma espécie de pacto clientelista entre as comunidades e o Estado-partido: as autoridades municipais eram eleitas pelas comunidades por meio da forma tradicional de assembleia e o nome era repassado ao partido que o anunciava como seu representante e, em contrapartida, os presidentes do partido informavam às autoridades municipais os nomes dos candidatos “oficiais” para os cargos de deputados, governador e presidente.

O poder partidário central estabelecia sua dominação por meio de um controle indireto sobre as sociedades locais, ao mesmo tempo em que preservava certa margem de autonomia política no nível local. Longe de destruir a forma tradicional de organização comunitária, o

⁴⁸ Forma de governo colegiada, mas com hierarquia.

Estado-partido a incorpora e a modifica gradualmente para fazer dela uma das unidades fundamentais de reprodução de seu sistema de dominação.

Detrás de una presencia aparentemente directa del partido de Estado en las comunidades, lo que hay en realidad es una relación clientelista y corporativista que descansa en un pacto implícito: las comunidades testimonian lealdad a toda prueba al partido *oficial*, al votar colectivamente a favor de sus candidatos; a cambio el partido y el gobierno respetan los procedimientos internos que aplican en la designación de las autoridades municipales. (RECONDO, 2007: 46).

No dia das eleições, os presidentes dos comitês eram encarregados de fiscalizar, com a ajuda das autoridades municipais, se as cédulas eleitorais foram marcadas no lugar “certo”, correspondente aos candidatos do PNR (e posteriormente do PRM e PRI). Recondo (2007) alerta para o fato de que, frequentemente, eram os próprios presidentes que marcavam os boletos e, muitas vezes, não chegavam sequer a instalar uma cabine de votação.

Dessa maneira, quase 100% dos municípios elegeram, durante décadas, representantes ligados ao PRI (anteriormente PNR e PRM). Para se ter uma ideia da potência desse pacto clientelista, em 1992, mesmo com o PRI já em declínio, o partido ganhou as eleições em 90% dos municípios oaxaquenhos (Maldonado, 2005).

Na tentativa por compreender como acontecem estas disputas dos diferentes níveis de poder, Wolf (2003) sugere que se observem as relações entre grupos/indivíduos das diferentes esferas. Analisando a complexidade da sociedade mexicana, ele aponta que nos estudos antropológicos da relação entre nação e comunidade, realizados a partir de 1920, constatou-se como “metodologicamente incorreto tratar cada parte como se fosse um todo independente em si mesma. (...) As comunidades são modificadas e adquirem características novas devido a sua dependência funcional de um sistema novo e mais amplo.” (STEWART *apud* WOLF, 2003: 74).

3.2.1.2.2. O reconhecimento de um ator político indígena: os “Usos y Costumbres”

Com o declínio do poder do PRI, iniciado na década de 80, foi possível para as comunidades indígenas iniciarem um processo de reflexão sobre as alternativas de legitimação do poder político próprio. O amadurecimento desse processo resultou em mudanças nas leis oaxaquenhas em reconhecimento às formas consuetudinárias de eleição das autoridades em comunidades indígenas. Dessa forma, a Constituição do Estado de Oaxaca passa a ser a primeira no país a reconhecer o caráter multicultural de sua sociedade local.

Em 30 de agosto de 1995, os deputados do Congresso de Oaxaca aprovaram um decreto que criou um livro suplementar, de cinco artigos, no código eleitoral do estado (Código de Instituições Políticas e Procedimentos Eleitorais de Oaxaca – CIPPEO). Os artigos fazem referência aos procedimentos consuetudinários que empregam as comunidades indígenas durante as nomeações de suas autoridades. A medida oficializa o que as comunidades sempre fizeram à sombra da lei: designar suas autoridades em assembleias públicas, sem a intervenção direta dos partidos políticos e fora das datas oficiais das eleições. Cria-se, assim, uma distinção entre dois tipos de municípios: os que realizam suas eleições segundo os “*Usos y Costumbres*” e aqueles que as realizam por meio dos partidos políticos (RECONDO, 2006). A situação de Oaxaca é complexa já que coexistem dois sistemas eleitorais distintos provenientes de filosofias eleitorais distintas: a de “*Usos y Costumbres*” faz referência ao serviço comunitário, enquanto a dos partidos políticos alude à filosofia da democracia liberal. Dos 570 municípios oaxaquenhos, 412 passam a adotar a forma dos *Usos y Costumbres*, enquanto 158 se mantêm com a eleição via partidos políticos.

Em março de 1997, os artigos 25, 29 e 98 da CIPPEO foram reformulados para tornar mais explícito o reconhecimento aos direitos eleitorais dos povos indígenas Oaxaca. Em setembro do mesmo ano, foram feitas adequações no Livro IV: “De la Renovación de Ayuntamientos en Municipios que Electoralmente se Rigen por Normas de Derecho Consuetudinario”, com o argumento jurídico de dar maior funcionalidade e clareza ao ordenamento do processo eleitoral regido pelos *Usos y Costumbres*. Finalmente em 1998 é promulgada a “Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca”. (Do site USOSYCOSTUMBRES.ORG).

Esta reforma na legislação estadual oaxaquenha, a princípio contrária até a própria Constituição Federal Mexicana, não tem precedente no país, onde a tradição política herdada do século XIX sempre se opôs ferozmente ao reconhecimento dos direitos específicos designados segundo critérios étnicos ou culturais. Ainda que muitos autores digam que a reforma serviu apenas para que as normas consuetudinárias já vigentes nos municípios adquirissem um status legal, para Hernández-Díaz (2005) as mudanças se converteram também em um espaço para a defesa da identidade coletiva, primeiro das comunidades e municípios, e depois da organização política dos povos indígenas.

Es claro que no existe una sola voz, que este es un movimiento polifónico, es un conjunto de voces que encontraron en este espacio una manera de defender distintas formas de entender identidades colectivas particulares. Su particularidad habrá que revisarla, pero sin duda comparte o forma parte de un conjunto de manifestaciones mucho más amplio que, en el mundo, rechaza la idea del Estado-nación como la única entidad política viable y promueve una modificación del aparato estatal para transformá-lo en una entidad multicultural. (HERNÁNDEZ-DÍAZ, 2005: 19).

A regulamentação dos *Usos y Costumbres* é resultado de um processo que inclui, além das demandas dos povos indígenas pelo reconhecimento dos seus direitos, a elaboração do Convênio 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1957, e que evoluiu até converter-se no Convênio 169 da OIT, vigente no México a partir de setembro de 1991. Antes mesmo de o país se tornar signatário do Convênio 169, as influências destas determinações externas já puderam ser notadas em 1990, por meio de modificações na Constituição Política de Oaxaca (REVILLA, 2005). Um novo parágrafo sobre o “respeito das tradições e práticas democráticas das comunidades indígenas” é acrescentado ao Art. 25 da Constituição do Estado.⁴⁹ Dessa forma, o reconhecimento dos *Usos y Costumbres* é uma continuação do processo de reformas legais iniciado no mandato do governador de Oaxaca, Heladio Ramírez López (1986-1992).

⁴⁹ “En la ley se establecerá el respeto a las tradiciones y prácticas democráticas de las comunidades indígenas”, Art. 25, parágrafo 5º da *Cosntitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*.

Mas fora da esfera oficial há um acontecimento que, segundo vários autores⁵⁰, influenciou diretamente a reforma constitucional de 1995: o levantamento do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), “cuyas demandas iniciales pronto fueran substituidas por las de la reivindicación indígena” (MARTÍNEZ, 2005: 148), no estado vizinho de Chiapas, em 1º de janeiro de 1994. Em 21 de março de 1994, o governador de Oaxaca, Diódoro Carrasco, anuncia a proposta de um novo acordo para os povos indígenas que contempla quatro aspectos fundamentais, dentre eles a descentralização das decisões políticas no que se refere aos conflitos agrários, à administração de justiça e o fortalecimento dos *Usos y Costumbres* (idem). Nesse contexto é que, em 1995, se formula o já citado Artigo 25, numa manobra para frear, ou não deixar ser replicado em Oaxaca, o movimento iniciado pelo EZLN em Chiapas.

O governo de Oaxaca tinha motivos, ou pelo menos indícios, para temer um levante no estado, pois a população já vinha em 1994 se organizando, como por exemplo, através da participação em diversos fóruns regionais na região de Serra Juárez, onde se discutiam a situação dos direitos dos povos e comunidades indígenas e surgiam propostas de autoridades tradicionais e municipais, assim como de organizações sociais para uma iniciativa de reforma apresentada ao Congresso estadual. A proposta contava com o apoio de autoridades dos Vales Centrais, da Serra Sul e da Mazatea (REVILLA, 2005).

A relevância da oficialização dos *Usos y Costumbres* para legitimar o sistema de eleições das comunidades, apesar de ser o aspecto mais visado com a reforma constitucional, não é o único. Os *Usos y Costumbres* não se limitam às práticas político-eleitorais porque mesmo nestas práticas está presente a “cultura”. Nesse sentido, os *Usos y Costumbres* estão compostos de alguns componentes: 1) Os serviços comunitários (sistema de cargos e *tequio*); 2) rituais e cerimônias (*mayordomías*, rituais de posse de cargos); 3) sentido de justiça (direito consuetudinário e costumes jurídicos); 4) obrigações (serviços, cooperações) e direitos (território, serviços de água, luz etc.); 5) administração municipal (funções do governo municipal); 6) assembleia comunitária (instância máxima de tomada de decisões através do consenso); 7) território (visto como espaço produtivo e sagrado); e 8) economia comunitária (permutas, economia de subsistência) (RODRIGUEZ, 2005). Para entender os *Usos y Costumbres* é preciso entender que todas essas práticas estão relacionadas umas às outras e que

⁵⁰ Ver Dalton (2005); Martínez (2005); Cruz (2005).

não podem ser vistas de forma separada já umas dependem das outras e, inclusive, se complementam.

Importante ressaltar que a implementação dos *Usos y Costumbres*, nos municípios que optaram por esta forma de eleger suas autoridades, não ocorre sem conflitos de ordem interna às comunidades - como a disposição das regras por meio da oralidade, o que permite controvérsias, entendimentos ambíguos e divergentes (como a negação do direito de participação de mulher e jovens), dentre outras complicações - e externa, como a interferência dos partidos políticos que continuam tentando manter sua influência por diversos meios.

Em 2004, pelo menos 70 municípios regidos pelos *Usos y Costumbres* apresentaram conflitos eleitorais derivados de atores externos como partidos políticos, funcionários do governo e organizações sociais. Em 2001, o número de conflitos foi mais considerável, tendo sido registrados em 122 municípios (do sítio eletrônico EDUCAOAXACA.ORG). A presença desses conflitos reflete a disputa por poder econômico e político e, muitas vezes, originam rupturas nas comunidades, gerando o desgaste das práticas tradicionais (RODRIGUEZ, 2005).

3.2.1.2.3. A assembleia comunal

A assembleia comunal é uma das formas de materialização dos *Usos y Costumbres* na vida política das comunidades indígenas de Oaxaca. Ela se constitui enquanto instância máxima de deliberação da coletividade e por meio dela cada comunidade nomeia suas autoridades e sela, entre seus membros, os acordos para a realização de tais eleições. Nas assembleias também são debatidos os temas de interesse da coletividade, avaliadas as estratégias para a realização das atividades comunais (tais como festas, *tequios* etc.), a aprovação (ou não) de mudanças na comunidade, dentre muitas outras coisas.

As rádios situadas nos territórios indígenas que são consideradas, de fato, rádios comunitárias a serviço da comunidade (porque, em algumas áreas, existem rádios comerciais mantidas por partidos e outras ditas comunitárias, mas que não são pautadas pelas demandas das comunidades e, portanto, não são reconhecidas como parte delas), estão incluídas nesse sistema de poder comunal ao terem suas decisões – relativas à programação, ao funcionamento, à organização etc. – tomadas coletivamente em assembleias.

A eleição [na comunidade de San Juan Yagita] é por *Usos y Costumbres*, por assembleia. E para ser eleito é preciso primeiro cumprir com outros cargos menores que lhe dão. [Quando os jovens decidiram propor uma rádio comunitária] então disseram: ‘vamos fazer uma assembleia e se estiverem de acordo vamos firmar um ato com toda a comunidade, para que toda a comunidade faça parte desse projeto’ e, em outubro [de 2008], eles fizeram isso enquanto estivemos conversando com alguns *compas* para conseguir o equipamento. E nesse tempo de agosto a outubro fizemos algumas oficinas com os jovens do *bachillerato* e da *secundaria* e depois de outubro conseguimos o equipamento. [...] E lá pelo dia 26 de dezembro fizemos uma assembléia e se voltou a explicar que já se tinha o equipamento e conversamos sobre tudo o que sabíamos até ali e se aprovou o uso da rádio em assembleia. No dia seguinte já começamos a ajeitar um espaço e no dia 28 levamos o equipamento e começaram a chegar os *compas*. [...] E no dia 30 como haveria troca de autoridades foi organizada uma assembleia para tratar dos assuntos gerais da comunidade e também foi discutida a questão da rádio, já que antes havia sido decidido que a rádio era comunal, e decidiram que iam fazer um comitê da rádio nomeado pela comunidade. [...] Depois aconteceu um fato engraçado que um jovem mandou uma saudação para uma garota pela rádio e o pai dela não gostou. Resolveram convocar mais uma assembleia para discutir o que a rádio estava fazendo. Foi quando decidiram que deveria ter mulheres na rádio, que até então era formada apenas por homens. E entraram outras companheiras. Daí seguiram trabalhando. (OSCAR MORALES, da *Radio Ditzá Lubë*, na comunidade de San Juan Yagita, município de Ixtlán de Juárez, Serra Zapoteca, em entrevista, 2009).

Em assembleia também foram e são tomadas as decisões sobre o funcionamento da Rádio Comunitária Di'dxazaa Atempa, de San Blas Atempa:

Cada terça-feira temos assembleia na comunidade e durante uma assembleia designaram três pessoas para participar de uma oficina técnica para montar o equipamento da rádio, na Unitierra [Univerdidad de la Tierra], em Oaxaca. (MAIRA DESALES JIMENES, da *Radio Comunitaria Di'dxazaa Atempa*, em San Blas Atempa, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Cada comunidade define o modo de funcionamento de suas assembleias, não havendo uma regra única, mas diversas repassadas e reelaboradas pela oralidade. Mais de dez anos depois da oficialização dos *Usos y Costumbres*, constatou-se que a manutenção do costume pela oralidade (a realização das assembleias sem regras escritas) tem causado inúmeros conflitos em várias comunidades que adotam esse sistema político, levando a uma interferência externa de órgãos do poder estatal para a solução desses impasses internos.

A saída a esta intromissão externa apontada por pesquisadores e integrantes de instituições que apóiam as comunidades (é o caso da organização social “Servicios del Pueblo Mixe”) seria a adoção de um Estatuto da Comunidade, com regras elaboradas coletivamente, para evitar a interferência de órgãos estatais em assuntos internos, fortalecendo assim o caráter autônomo dos povos e comunidades indígenas.

Para chegar a ser autoridade, eleita por meio de assembleia, é preciso ter cumprido com certos cargos públicos e ser um membro da comunidade honesto e responsável, características que têm a ver com o cumprimento das suas “obrigações” em benefício da comunidade, como participar de cooperações e *tequio*. O candidato à autoridade também não pode ter cometido nenhum tipo de delito. Os “Síndicos Municipais” e “Alcades Municipais” aplicam a justiça (o direito consuetudinário) nas suas comunidades e juntamente ao “Presidente Municipal”, “regidores” e “tesoureiro” administram e exercem o governo municipal, assim como participam dos rituais e cerimônias comunitárias (RODRIGUEZ, 2005).

Em tese, apenas os considerados “cidadãos comunitários” participam das tomadas de decisão por meio das assembleias, estando excluídos, muitas vezes, os avizinados, as mulheres⁵¹, os jovens e aqueles mesmo residindo na comunidade não são tidos como “cidadãos comunitários”. É necessário possuir um *capital social* (BOURDIEU, 1998), construído por meio da disponibilidade para os serviços, participação na coletividade e adequação a padrões pré-estabelecidos. Assim, durante as assembleias comunitárias, anciões, autoridades e todos aqueles integrantes reconhecidos como cidadãos avaliam os méritos de cada pessoa, avaliado

⁵¹ Para mais referências sobre a participação das mulheres no sistema de *Usos y Costumbres*, consultar “La participación política de las mujeres en los municipios llamados de usos y costumbres”, de Margarida Dalton; e “Usos e Costumbres desde el género en los gobiernos locales”, de Gloria Zafra. Ambos os artigos estão disponíveis em *Diez voces a diez años. Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*. México: Educa, 2005.

principalmente a maneira como ela se comporta na localidade e o prestígio que conseguiu por meio da sua contribuição para manter o respeito às normas e valores comunitários (HERNÁNDEZ-DÍAZ, 2005: 22).

As assembleias comunitárias, enquanto um dos mais importantes pilares dos *Usos y Costumbres*, são comuns às comunidades regidas por esse sistema, porém, cada uma delas contém suas formas específicas de conduzir esse processo, que vão desde as datas das eleições, passando pelo reconhecimento dos membros que podem ou não participar das escolhas, até a maneira de se reger a própria assembleia. Também são específicos os tipos de cargos criados em cada comunidade.

No município de San Juan Tabaá (Setor Zoogocho, Distrito de Villa Alta e Ixtlán de Juárez), na região Zapoteco da Serra Norte, a nomeação das autoridades municipais ocorre em meados do mês de outubro de cada ano. Os eleitos ocupam o cargo por um período de um ano, sem receber nenhuma remuneração por isso. Um mês antes das nomeações, a Autoridade Municipal informa ao povo que haverá a assembleia geral, para que os cidadãos já comecem a pensar em que é responsável, honesto e capaz de dirigir o destino da comunidade.

El día del nombramiento a temprana hora se toca la campana y se reúnen los ciudadanos mayores y menores de 60 años, y asisten los contribuyentes activos del pueblo, esto quiere decir, desde un joven que apenas ingresó al servicio del pueblo hasta un anciano de 60 años, que tiene derecho a votar. La Autoridad Municipal hace hincapié de exhortar al pueblo sobre la importancia de la elección; después automáticamente pasan los ciudadanos a la mesa de la casilla a tomar su boleta para emitir su voto y dárselo a quien creen conveniente, capaz de servir al pueblo y no servirse del pueblo. (CRUZ, 2005: 40).

Segundo o número de votos, são eleitos: 1) Presidente Municipal; 2) Síndico Municipal; 3) Secretário da Fazenda ou Primeiro Secretário; 4) Segundo Secretário; 5) Terceiro Secretário; 6) Quarto Secretário.

Em Santa María Tlahuitoltepec, na comunidade Ayuuk, do povo Mixe, no princípio os votantes participam das assembleias comunitárias por meio da voz e aprovação consensual.

Depois, aqueles que foram estudar fora das comunidades e voltam para ocupar cargos introduziram normas que aprenderam nas salas de aula: não falar desordenadamente e sim de um por um, levantar a mão para falar, não fazer barulho etc. Estas práticas introduziram, no início da década de 1970, a adoção de decisões por maioria de votos, mediante a contagem dos braços levantados, substituindo o cochicho e o consenso e reduzindo os assembleístas a ser “levantamos y un número más para los escrutadores” (DÍAZ, p:44). “Obviamente, de una manera paulatina los comuneros-ciudadanos fueron perdiendo interés por participar en las asambleas, responsabilizando de todo a las autoridades y los *estudiados*” (idem).

Em meio às especificidades, algo em comum: a administração municipal é concebida como um serviço obrigatório onde se privilegia a manutenção da unidade comunitária. (HERNÁNDEZ-DÍAZ, 2005).

3.2.1.2.4. A comunicação comunal: uma decisão comunitária

Fortalecer o poder comunal corresponde a fortalecer as condutas próprias da comunidade e, para isso, congrega os mecanismos avaliados como necessários à legitimação da língua, das tradições e dos costumes. A comunicação nas comunidades indígenas de Oaxaca surge, na maioria dos casos, dessa demanda de diversificar e agregar às formas tradicionais outros instrumentos para a defesa e fortalecimento das sociedades locais. Foi o caso da *Radio Comunitaria Jënpoj*, de Santa Maria de Tlahuitoltepec Mixe:

A rádio foi criada com a intenção de informar as problemáticas, querer construir espaços de socialização, solução de problemas que temos nas comunidades. Romper barreiras mentais, ideológicas, simbólicas de marginalização, da forma como nos têm visto. Existe um racismo no México que não aceita os povos indígenas. Queremos construir formas de relações entre povos, comunidades indígenas e a sociedade de forma geral mostrando o que somos enquanto povos indígenas na América Latina. Temos uma cultura, uma identidade, uma língua e uma cosmovisão diferente que deve ser respeitada. (SÓCRATES VÁSQUEZ GARCÍA, da *Radio Comunitaria Jënpoj*, em Santa María Tlahuitoltepec, na serra Mixe, em entrevista, 2009).

Sócrates, hoje com 31 anos, trabalha na rádio há oito. Ele acredita que a comunicação é uma ferramenta que pode agregar os povos indígenas e auxiliá-los na difícil tarefa de se fazerem escutados e respeitados na sua diversidade, utilizando, para isso, as novas tecnologias em favor da inclusão indígena no mundo moderno, porém sem permitir que seja aniquilado aquilo que lhes é próprio.

É fundamental, essencial ter uma rádio para todo povo que quer mostrar o que é. O meio de comunicação é um espaço hoje fundamental para sociabilizar problemas, comunicar e valorizar o que temos como povos. Também é importante porque nossos povos tiveram que conservar, manter, transformar, comunicar desde seu tempo, seu espaço, seu momento. Mas hoje é necessário mostrar os outros tempos, as outras formas. Hoje a comunicação é rápida, a informação flui rápida e por isso temos que estar aí na internet: para que a história não nos absorva, não nos dilua, neste processo da globalização - porque nós estamos em sentido contrário à globalização, somos contra a globalização, contra as formas de como fazem a globalização, desde a época da colônia quando começou esta globalização depredadora e isso não queremos. Queremos construir outras formas de relação humana e creio que é o que fazemos aqui na rádio. Um espaço importante para uma sociedade justa e humana. (Idem).

Na região do Istmo, em Juchitán de Zaragoza, a *Radio Comunitaria Totopo* tem buscado combinar a integração à comunidade e a inclusão no mundo globalizado, como forma de se fortalecer e, por conseguinte, fortalecer as estruturas e o poder da comunidade.

Estamos nos integrando à comunidade. Juchitán tem um dos povos indígenas mais numerosos de México e aqui existe tanto a globalização econômica quanto a tecnológica. [...] Que não seja a tecnologia a se apropriar de nós, mas nós a nos apropriarmos da tecnologia. Estamos nomeando na nossa língua o que significa computador, o que significa rádio, o que significa a nova tecnologia. Estamos sempre dialogando com países que vêm visitar as comunidades e temos a oportunidade [por meio da internet] de irmos do México a Índia, e da Índia a Sudamérica e assim promover um intercâmbio cultural. (CARLOS SANCHEZ, da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

3.2.1.3. O trabalho comunal

Assim como o território e as decisões políticas, o trabalho regido pela *comunalidad* nas comunidades indígenas é comunal. A reciprocidade e a participação são características básicas das relações de nível intra e interfamiliar e comunitária, nas quais se constrói o coletivo em todas as esferas. No que se refere ao trabalho comunal, elas estão presentes em seus três níveis: o trabalho no exercício do poder, o trabalho na vida econômica e o trabalho na consolidação festiva e ritual da identidade. (MALDONADO, 2003).

Tanto Floriberto Díaz como Jaime Martínez destacam a vontade e a capacidade de doação do trabalho dos indivíduos para a comunidade como o principal valor da *comunalidad*. É a partir do trabalho econômico e político que eles imaginam que os povos indígenas podem defender seu território e refazer sua vida cultural autodeterminada.

A materialização do trabalho comunal acontece por meio da prestação de serviços comunitários, um deles é o cumprimento de *cargos públicos* destinados a servir a comunidade. Como foi dito anteriormente, o trabalho prestado pelas autoridades eleitas em uma assembleia não é remunerado e configura a ocupação de um tipo de cargo público. Porém, para se chegar ao nível de autoridade é preciso ter passado ao longo da vida por toda uma escala hierarquizada de cargos.

Os membros da comunidade devem participar regularmente dos trabalhos coletivos e outros serviços. Algumas sanções estão previstas às pessoas que se negam a colaborar com as tarefas comunitárias, que podem variar de multa (monetária, doação de algo, cumprimento de outro serviço), à expulsão das decisões comunitárias até o encarceramento. Na comunidade, todos estão obrigados a cumprir um mínimo de funções comunitárias, mas apenas uma minoria acumula a influência e o prestígio necessários para se chegar à cúpula da hierarquia. Cada um cumpre ao longo da vida diferentes funções e, em princípio, as responsabilidades e o prestígio que vêm com as funções aumentam progressivamente.

A hierarquia inclui funções de caráter religioso (organização das festas patronais, manutenção da igreja etc.), administrativo (os distintos postos da administração municipal) e agrário (comissariado de bens comunais ou rurais). Outras funções vinculadas a obras públicas,

manutenção das escolas ou aplicação de programas governamentais também formam parte desse organograma comunitário (HERNÁNDEZ-DÍAZ, 2005).

De acordo com os costumes, homens e mulheres membros de uma comunidade têm funções específicas e distintas. Na grande maioria das vezes, o sistema de cargos está estabelecido para os homens. As funções masculinas estão relacionadas à organização da comunidade, ao intelecto, às tarefas de falar, discutir, fazer acordos e tomar decisões, sendo assim a política um espaço masculino. Eles são os protagonistas que têm a obrigação de atuar desde *topil de banda*⁵² a presidentes municipais. Enquanto as mulheres desenvolvem atividades domésticas, ligadas ao funcionamento interno da casa e outros que tenham que ver com a subsistência das famílias. Dessa forma, os trabalhos e quem os desenvolvem são valorizados de formas diferentes.

Pero, lo que podría ser una simple división de espacios por la naturaleza del trabajo se convierten en actividades valoradas de forma diferenciada. Uno trabajo tiene valor, incluso valor económico, mientras el otro no. Se valora lo público y lo privado pierde su valor o lo tiene en dimensiones reducidas. Aún cuando si se toca el tema todos reconozcan que sin ese trabajo, sin ese espacio la sociedad en su conjunto no podría existir, la costumbre, la tradición y la ideología (léase creencias) consideran el trabajo doméstico como casi exclusivo de la mujer. La división sexual del trabajo, es una división social valorativa de quienes lo realizan y esto ha sido interiorizado por hombres y mujeres debido a la educación formal e informal. Esta división del trabajo invade las actividades del municipio y la comunidad, por lo general son determinantes en cuanto a los campos de acción de hombres y mujeres. (DALTON, 2005: 58).

Esta condição não é totalizadora tendo em vista que as comunidades e seus costumes vivenciam continuamente processos de mudanças decorrentes, dentre muitos aspectos, da influência de migrantes das próprias comunidades que, ao regressarem ao seu local de origem,

⁵² Termo de origem náhuatl que designa as pessoas que ocupam as funções de polícia e também de mensageiro do município. Geralmente esta função está no primeiro nível da hierarquia de cargos e é ocupada por homens jovens e solteiros (Recondo, 2007).

levam novas tecnologias, aparatos que facilitam o trabalho doméstico, além de uma visão diferenciada.

Assim, a educação, os meios de comunicação, a revolução tecnológica e a Internet chegam às comunidades mais distantes e com todas essas novidades se tecem novas formas de poder. Estas transformações afetam as articulações de poder tradicional, fazem correr nova energia pelos antigos caminhos da convivência, do serviço doméstico e do que se pode considerar a “função pública” (idem).

As mudanças no sentido de repensar papéis são importantes, mas ainda incipientes. Dos 12 comunicadores entrevistados para esta pesquisa, apenas quatro são mulheres. Não que isso represente a ausência feminina nas iniciativas de comunicação, mas que elas se encontram, na maioria das vezes, subordinadas a um “diretor”, ou “coordenador” do sexo masculino que responde diretamente pelo meio de comunicação.

3.2.1.3.1. Escala hierárquica dos cargos públicos

Os critérios de elegibilidade considerados para nomear os titulares de cargos públicos se baseiam numa escala hierárquica diretamente vinculada ao *ayuntamiento*⁵³ (*topil*, *mayor*⁵⁴, secretário, tesoureiro, *regidor*⁵⁵ síndico, presidente municipal, *alcade*⁵⁶), à celebração das festas religiosas (*mayordomía*, *capitanía*, banda municipal) ou à gestão da terra (comissário de bens comunais ou rurais). Em princípio, uma pessoa só chega a ocupar os cargos de presidente municipal ou *alcade* depois de ter passado pelos de *topil*, *mayor*, suplente ou *regidor*.

Alguns dos cargos são ocupados durante todo o ano (principalmente os do *ayuntamiento*), enquanto outros (como de *mayor*, comissário de bens comunais, conselho de vigilância, vocais, auxiliares, *topiles* etc.) apenas durante semanas ou meses, ocorrendo uma espécie de rodízio. No total, mais de 200 pessoas se ocupam em servir a comunidade a cada ano. Entre cada serviço, os “ocupantes” dos cargos tem direito a um tempo de descanso, durante o qual não podem ser nomeados para cargo algum.

⁵³ Corporação que administra o município.

⁵⁴ Chefe dos *topiles*, ou seja, espécie de chefe de polícia.

⁵⁵ Pessoa eleita e que não exerce nenhum outro cargo no *ayuntamiento*.

⁵⁶ Pessoa que ocupa o primeiro posto governamental do município.

Os mandatos são considerados um serviço à comunidade, obrigatórios e não remunerados. A hierarquia e os critérios para ocupação dos cargos variam de comunidade a comunidade, mas o que parece ser comum a todas é o princípio de que para se chegar a determinados cargos é necessário ter ocupado outros de menor prestígio (RECONDO, 2007).

Abaixo, uma reprodução da hierarquia dos cargos civis e religiosos utilizada no município de Santa Maria Tlahuitontepec, na Serra Mixe.

Nível de prestígio e de antiguidade	Nome do cargo
14	Fiscal de igreja
13	<i>Alcade</i> único constitucional
12	Presidente municipal
11	Síndico municipal + presidente do Comissariado de bens comunais + presidente do conselho de vigilância
10	Regedor de educação + presidente de obras + suplentes municipais (de regedor, síndico, presidente, <i>alcade</i>)
9	Presidente do Comitê de educação + colaboradores do comissariado + colaboradores do Conselho de vigilância + regidor da Fazenda + tesoureiro municipal
8	<i>Vocal</i> ⁵⁷ de obras + regidor de <i>alcade</i> + presidente do Comitê do patrimônio + presidente da banda filarmônica
7	<i>Vocal</i> do Comitê de educação presidente de <i>mayordomía</i> + <i>vocal</i> da banda filarmônica + agentes do presidente + suplente de tesoureiro
6	Presidente de Comitê da clínica + presidente do “comedor” + superior de vara
5	Capitão de festejo + <i>pago de castillo</i> + <i>capataz de jaripeo</i>
4	Secretário municipal + secretários auxiliares + auxiliares de administração
3	Músicos + <i>capillos</i> ⁵⁸ + tesoureiros auxiliares + secretários <i>semaneros</i> + presidente do clube desportivo + comissão de obras

⁵⁷ Pessoa com direito a voz, espécie de conselheiro.

2	<i>Vocal de mayordomía</i> + Comitê de saúde + Comitê de clínica + clube desportivo + vocais de bens comunais + <i>topiles</i>
1	<i>Topil de banda</i>

Fonte: Recondo, 2007, p:49.

Além do trabalho atribuído àqueles que ocupam os cargos públicos, há outras modalidades de trabalho comunal, onde toda a comunidade participa de alguma forma: são aqueles realizados durante a preparação e execução das festas comunais (tema do item seguinte deste trabalho), assim como os chamados *tequio* e a *gozona*, que também constituem exemplos desse tipo de trabalho.

3.2.1.3.2. O Tequio e a Gozona

O *tequio* (do náhuatl *téquitl*, trabalho ou tributo) é uma forma organizada de trabalho em benefício coletivo. Regidos por ele, os integrantes de uma comunidade devem disponibilizar materiais ou força de trabalho para realizar ou construir uma obra comunitária, por exemplo uma escola, um poço, uma estrada, a reforma de um prédio público etc.

Na época colonial, o *tequio* era um tributo imposto às comunidades indígenas por uma autoridade da colônia que se pagava com o trabalho. Dessa maneira foram edificados, desde os primeiros anos do colonialismo, os grandes palácios dos inimigos indígenas e os templos dos “dioses blancos” (DÍAZ, 2007: 60). O *tequio* sobrevive até hoje principalmente nas comunidades com fortes laços com suas tradições indígenas. É o caso de Oaxaca, onde o *tequio* representa um componente fundamental do sistema de *Usos y Costumbres* que normativa a vida comunitária.

Jacobo Tomás Yescas, zapoteco de San Juan Juquila Vijanos e integrante do “Comité Indígena y Popular de Oaxaca - Ricardo Flores Magón” (CIPO-RFM), explica o que significa o *tequio* para sua comunidade:

⁵⁸ Pessoas encarregadas dos cuidados das capelas nos bairros e *rancherías* (povoados) dos municípios

Acá estamos acostumbrados al *tequio* para realizar los trabajos del pueblo. Cuando una Autoridad llega a necesitar gente, convoca a todos los ciudadanos de la comunidad a realizar los trabajos del pueblo, ya sea limpiar caminos, desmontar lo que es de la carretera (“desmontar” decimos nosotros; porque la Autoridad que termina su año tiene su obligación ir a limpiar la carretera), y limpiar los caminos, para que él ya deja todo limpio a otra Autoridad que entre. O sea, a todo eso lo llamamos *tequio*. (JACOBO TOMÁS YESCAS *apud* OLIVO, 2007).

Na comunidade de San Juan Taabá se realiza o *tequio* durante 45 a 50 dias a cada ano. As obras são acordadas na assembleia comunitária; “esto es en el caso de San Juan Taabá, pero en otros pueblos (do setor Zoogocho) son mas días de *tequio*” (CRUZ, 2005: 48). Segundo o autor, é nesse momento em que começam a surgir os conflitos internos na comunidades sobre as condições dos ausentes e migrantes.

O *tequio* pode ter diversas variações. Pode tratar-se de um trabalho físico para realização de obras públicas: estradas, edifícios comunais, limpeza, trabalho agrícola comunal etc.; ou ajudar na realização das festas comunitárias, de tal forma que os convidados não passem fome ou sede. Pode também significar um trabalho intelectual, qual seja, colocar a serviço da comunidade os conhecimentos adquiridos nas escolas e universidades que estão fora da comunidade. E ainda, o *tequio* pode acontecer entre duas comunidades por meio das apresentações de bandas filarmônicas de uma na festividade de outra: uma comunidade convida a banda da comunidade vizinha para participar da sua festa sabendo do compromisso de corresponder de igual maneira quando seja convidada. (DÍAZ, 2007).

O trabalho na rádio é um *téquio* e eles [os comunicadores] são nomeados em assembleia pela comunidade. Agora têm 10 jovens fazendo rádio, são cinco companheiros e cinco companheiras, e aí há os que participam direto e os que vão quando podem. A mais nova tem 14 anos e o mais velho em torno de 25. E há outros da comunidade que participam. (OSCAR MORALES, da *Radio Ditzza Lubë*, comunidade de San Juan Yagita, município de Ixtlán de Juárez, serra Zapoteco, em entrevista, 2009).

A ideologia da *comunalidad* é que alimenta o *tequio* de sentido. Esse trabalho coletivo comunitário, para o qual não se recebe pagamento e é obrigatório, expressa a capacidade de

*jää'y*⁵⁹ combinar seus interesses individuais e familiares com os interesses da comunidade (DÍAZ, 2007).

La participación en el *tequio* es, precisamente, la forma de trabajar de un individuo para la comunidad, la que da respetabilidad frente a los demás comuneros. [...] Es obvio que el *tequio* es el que nos ha permitido realizar las obras que de otra forma implicarían costos altísimos. [...] Es claro también que el *tequio* convierte al trabajo de *jää'y* en algo criativo, en energía transformadora, no esclavizante. (DÍAZ, 2007, p: 59 e 60).

Se o *tequio* designa o trabalho comunitário, a *gozona*, por sua vez, pode ser traduzida do zapoteco como ajuda ou trabalho recíproco, também chamado de “trabajo de mano vuelta” (CRUZ, 2005). É uma variação do *tequio* a nível de famílias. A *gozona* possibilita a uma família convidar seus vizinhos a construir uma casa, a trabalhar na sua lavoura, no conserto de um telhado etc. selando um compromisso, sem nenhuma mediação escrita, de retribuir-lhes o trabalho quando dele precisarem (DÍAZ, 2007). Esta cooperação solidária também é encontrada nas relações de algumas rádios comunitárias com a população que a escuta:

Sobrevivemos por meio da cooperação da comunidade, dos pintores, escritores (que doam obras para serem vendidas) e vizinhos tanto de Juchitán como de uma comunidade Zapoteco chamada Xadani. E a cooperação funciona assim: deles doam coisas ou dinheiro à rádio e esta anuncia festas e atividades dos vizinhos quando é solicitada. (CARLOS SANCHEZ, da *Radio Comunitaria Totopo*, de Juchitán de Zaragoza, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

Dentro desse conjunto de relações de reciprocidade e acordos de ajuda mútua encontramos o “compadrio”. Surge quando duas pessoas acordam em cooperar nos eventos decisivos da vida: batismo, matrimônio, enfermidades, morte... E implica num compromisso pelo bem-estar e a segurança do afilhado, cumprido em forma de atenção e ajuda aos pais. Em muitas etnias, os compadres não são parentes, mas o vínculo de colaboração, respeito e intimidade converte em familiares as pessoas sem laços de consanguinidade.

⁵⁹ Quer dizer ser humano na língua Mixe/Ayuuk.

A *gozona* é assim uma ajuda mútua, um ato de solidariedade entre os membros comunitários. “Para nosotros la *gozona* es, por ejemplo, tengo un vecino, ¿no?, voy un día de él a trabajar, y ya va conmigo... Eso en la *gozona*... El va de conmigo dos, tres días; y ya le repongo yo luego los días que trabajó conmigo...” (JACOBO TOMÁS YESCAS, *apud* OLIVO, 2007). É um ato de sobrevivência em algumas comunidades onde os salários, as contratações e outros recursos da estrutura do mundo moderno são quase inexistentes. “Somos gente de escasos recursos; entonces con la *gozona* nos evitamos de dinero... Y así funcionamos unos con otros, cooperamos...” (Idem).

Para Luna (2002) ir às assembleias da comunidade, cumprir com os cargos, fazer os *tequios* são pautas de obrigações cidadãs que os membros reproduzem com consciência, mas que foram injetadas como formas de comportamento ante a comunidade. Por outro lado, a solidariedade é exercida de forma mais livre, por iniciativa própria de cada um como forma de corresponder à solidariedade do outro.

Entendemos la solidaridad cuando al vecino se le ayuda a hacer su casa cuando para la boda de un compadre se contribuye económicamente con un bien a consumir o con trabajo. Por solidaridad o ayuda mutua entendemos el apoyar a la familia de un ciudadano fallecido aportando trabajo, granos o dinero e incluso para rescatar un accidentado. (LUNA, 2002).

Dessa forma, o *tequio* e a *gozona* regem boa parte da vida econômica e da interação social nas comunidades. Segundo Olivo (2007), estas iniciativas não agem como meras substitutas funcionais ao pagamento em dinheiro, mas implicam também uma dimensão político-filosófica das comunidades. “Evitan las posiciones empíricas de sometimiento y de explotación de un hombre por otro - enmascaradas en la sociedad mayor por el salario, por el contrato, por la nómina - y colocan sin cesar en primer plano el valor de la cooperación y del trabajo comunitarios” (OLIVO, 2007).

Aqui reside uma filosofia educativa: a comunidade, que se deseja sempre unida, deve suprir suas necessidades coletivamente, evitando segregações e desigualdades. Todos os cidadãos sabem e devem fazer mais coisas, além de cultivar suas parcelas. Uns trabalham em determinadas tarefas melhor que outros, mas não deve haver trabalhos especializados que

excluem um homem da relação cotidiana com a Mãe Terra. A especialização laboral criaria hierarquias, diferenças internas de interesses e pensamentos, exigindo pagamentos em dinheiro.

Visto por esse viés, o *tequio* e a *gozona* são vetores da igualdade e da cooperação comunitária. Estendem o âmbito da ajuda mútua em detrimento de contratos ou salários. “Expresan el aborrecimiento indígena del trabajo alienado y de la plusvalía” (idem). Ao mesmo tempo, educam os mais jovens ao sentimento de fraternidade comunitária, equidade e auto-suficiência cooperativa.

Críticas gerais a estas formas de cooperação comunitária foram ouvidas em algumas circunstâncias. O que alguns argumentam que estas formas também geram relações hierárquicas e são operacionalizadas por meio de relações de dominação de alguns setores diante de outros. Assim, muitas vezes participam dos *tequios* mais pesados os mais pobres, os que residem nas localidades mais isoladas e que, conseqüentemente, estão mais distantes das tomadas de decisões. Muitas vezes, são apenas convocados ou informados das decisões comunitárias. Apesar da ideologia presente nestas formas de cooperação que pressupõe uma troca igualitária, o que se vê, em várias ocasiões, são reproduções de relações desiguais.

3.2.1.4. Festas Comunais

A *comunalidad* é uma ideologia emanada de ações estabelecidas, em muitos casos, de maneira obrigatória. No entanto, diferentemente do caráter imperativo do cumprimento de cargos públicos ou do *tequio*, as festas da comunidade – assim como a *gozona* – são atos de solidariedade (LUNA, 2002) entre os integrantes da comunidade e entre esta e outras vizinhas.

A solidariedade ou a *gozona* realizadas durante as festas ultrapassam os limites da comunidade e se estendem a uma relação com os povoados vizinhos. Essa relação intercomunitária se traduz na participação da banda de música e da autoridade de uma comunidade nas festividades da outra, oferecendo seus serviços, sua alegria e seu trabalho, numa relação recíproca onde a comunidade agraciada retribui à colaboradora quando for solicitada. É dessa maneira que as festas se enchem de coloridos e de música, “quizás el evento comunitario que concentre el significado de su acción y la institucionalidad comunitaria o la comunalidad sea la fiesta.” (LUNA, 2002).

As festas e os rituais que cada comunidade realiza são os resultados de um ano de trabalho agrícola, artesanal, comercial e produtivo. Por meio delas, é possível perceber entre os integrantes comunitários a necessidade de sobreviver como pessoas com culturas diferenciadas do padrão ocidental (idem).

Durante a época colonial, o conjunto festivo seguia o calendário litúrgico, que se dividia em dois grandes ciclos: o do Natal e o da Páscoa. Através deles, a Igreja celebrava sua história de salvação, o anúncio do nascimento de Cristo até sua ressurreição. O que tornou específico o calendário festivo de Oaxaca foi a matriz própria adquirida pelo conjunto de festas que foram surgindo e sendo inseridas neste calendário, no transcurso do tempo (LIZAMA QUIJANO, 2002).

Pero contrario a lo que pudiera parecer a simple vista, las fiestas durante la época colonial no eran – ni lo son hoy - una simple expresión devocional en torno a un símbolo religioso, sino que reflejaban en muchos casos la estructura de la sociedad de cada momento. (idem).

Mas as festas também têm tido um papel importante como elementos que sustentam identidades sociais (MORENO *apud* LIZAMA QUIJANO, 2002). Ser oaxaqueño não é, nem nunca foi, uma fórmula homogênea. No interior de sua sociedade sempre existiram inumeráveis diferenças que podem ser observadas, por exemplo, à luz da celebração dos santos principais. Cada comunidade, ou cada setor da sociedade no caso das celebrações na capital, celebra certas festividades de maneira particular, utilizando elementos próprios. Com eles as identidades sociais se reforçam por meio das festas e as redes sociais se fortaleciam indicando uma diferenciação com relação aos outros (setores ou comunidades) apesar de celebrar a um mesmo santo.

Assim, as festas tradicionais se regem pelo calendário católico, ainda que conservem aspectos de origem pré-hispânica. Isto se deve ao fato de que, quando os valores cristãos foram impostos pela conquista, os povos indígenas trataram de preservar seus costumes religiosos

fazendo uma interpretação própria da religião católica, adaptando-a a suas crenças ancestrais e provocando um sincretismo bastante singular.

Após a Revolução de 1910, no conceito de Estado moderno mexicano, a religião passou a ser tida como um dos obstáculos que impediam o progresso e o desenvolvimento do povo e, por isso, era um dos elementos que se buscava reduzir em importância. “Es en esta época que sobre el calendario festivo oaxaqueño actúa una vertiente de secularización (ARIÑO *apud* LIZAMA QUIJANO, 2002)”, que se observa com a inclusão de cerimônias cívicas como o dia da Constituição, da Revolução Mexicana, da Independência etc., que complementam os calendários festivos.

Apesar das diferentes celebrações pode-se falar que uma é considerada a principal festividade ocorrida em Oaxaca: a *guelaguezta*. Alguns afirmam que suas origens remontam à época pré-hispânica e estão relacionadas ao culto da divindade do milho. Porém Jancsó (2003) afirma que apesar do que se possa dizer sobre os antecedentes indígenas da *guelaguezta*, a festividade tal como se conhece na atualidade, é produto da mestiçagem entre a cultura indígena e espanhola.

Nas décadas de 60, 70 e 80 a *guelaguezta* foi se convertendo de festividade popular a atração turística. É a principal data festiva de Oaxaca e atrai milhares de turistas. As superproduções patrocinadas pelos governos em pouco lembram as *guelaguezta*s praticadas nas comunidades. A festa dura duas semanas e inclui mostras gastronômicas, feiras de artesanato, representações teatrais, mostra de danças e desfile das delegações de várias comunidades, eleição da Deusa Centéotl⁶⁰, entre outras atrações (JANCSÓ, 2003).

A palavra *guelaguezta* é uma derivação de uma palavra em Zapoteco – *Guendalizaá* – que significa oferenda, presente ou apoio mútuo e se refere às relações recíprocas que unem a população. Estas relações servem para criar uma rede de cooperação entre famílias, povos, comunidades e municípios. Assim a tradição da *Guelaguezta* define o povo oaxaqueño desde tempos passados até hoje. É um costume nas comunidades indígenas oaxaqueñas dar *guelaguezta* (comidas, bebidas, dinheiro) nos casamentos, batizados, festas, nascimentos e funerais. Algumas fontes mencionam outro costume, da época colonial, com a mesma

⁶⁰ Divindade do milho.

denominação, segundo o qual os indígenas costumavam levar os primeiros frutos da safra aos fazendeiros espanhóis cujas terras cultivavam. A festa recebeu este nome devido ao fato de os produtores, durante os festejos, levarem produtos da sua região (pães, frutas, produtos artesanais etc.) para dar de presente ao povo e aos representantes do governo (JANCSÓ, 2003).

As festas, incluindo a *guelaguetza*, são o momento máximo de socialização comunitária. Por meio delas se promove a reprodução cultural e a afirmação dos valores e costumes tradicionais. Na festa promovida pela comunidade para a celebração dos oito anos da *Radio Comunitaria Jënpoj*, em Santa Maria Tlahuitoltepec, na serra Mixe, dentre as principais atrações estavam as apresentações das tradicionais “bandas de vento” da região e a degustação do *tepache*, uma bebida típica.

Durante estas realizações, toda comunidade é envolvida desde a organização ao desfrute. Assim surgiu o interesse dos jovens de San Juan Yagita de participar da festa, transmitindo-a por meio de equipamento de rádio:

Pois foi por ocasião de uma festa, em três de agosto de 2008, que conversamos sobre a possibilidade de conseguir um equipamento para transmitir a festa. Falamos com uns *compas* que tinham um equipamento e eles disseram que nos emprestariam e nos emprestaram transmissor, antena, cabos, tudo... e então houve uma assembléia na comunidade para dizer que tinha a possibilidade de transmitir a festa por FM e ficou claro que [a transmissão] seria apenas pelo tempo da festa. E depois os *compas* gostaram da ideia da rádio e tudo isso perguntaram se havia uma forma de conseguir um equipamento que pudesse ficar de forma permanente. (OSCAR MORALES, da *Radio Ditzá Lubë*, na comunidade de San Juan Yagita, município de Ixtlán de Juárez, serra Zapoteco, em entrevista, 2009).

Nas falas dos comunicadores entrevistados foi unânime o papel da rádio em difundir as manifestações culturais locais por meio da transmissão das festas. É quando se tem uma audiência mais concentrada e se consegue levar o conhecimento de uma comunidade a outra e, em alguns casos, até os membros comunitários que estão morando fora.

A rádio também difunde as festas. Em julho temos uma festa tradicional e gravamos entrevistas e retransmitimos na semana seguinte. Fazemos isso porque muita gente da nossa comunidade não vive aqui, radicam em outras cidades, inclusive fora do país e escutam pela Internet e mandam saudações, se alegram e revivem sua cultura. (MAIRA DESALES JIMENES, da *Radio Comunitaria Di'xazaa Atempa*, em San Blas Atempa, região do Istmo de Oaxaca, em entrevista, 2009).

As pessoas nos escutam principalmente quando sabem que vamos transmitir alguma festa. Alguns nos dizem: “pena que não pude ir à festa em tal povoado, mas que bom que transmitiram pela rádio”. Quando transmitimos ao vivo, um companheiro faz a transmissão em triqui e Neza e eu em espanhol para que todos possam entender e conhecer as festas de outros povos. (ULICES GARCÍA SANDOVAL, da *Radio Nánj Ni'in*, de San Andrés Chicauxtla, na região Triqui, 2009).

Ao analisar a maneira pela qual os meios de comunicação nas comunidades indígenas de Oaxaca são recriados, ressignificados e apropriados aos interesses societários, culturais, linguísticos, políticos etc. de ditas comunidades, percebe-se que estes meios agem como aliados ao discurso da resistência e da autodeterminação (assim como acontece com os meios usados pelos comunicadores urbanos) e também da afirmação cultural.

Deste modo, pode-se afirmar que a *comunalidad* atua nas práticas comunicacionais transformando-as em práticas comunais de comunicação. São meios que fortalecem e ajudam a (re)construir as identidades diferenciadas dos grupos étnicos e, nesse sentido, são meios que atuam na construção de significado ideológico para as demandas das populações que deles se utilizam.

O que isso significa em Oaxaca: uma ação política? Um ato ideológico? Uma afirmação étnica? Talvez uma combinação destes três elementos seja a maneira mais completa de analisar os usos dos meios de comunicação *alternativos* em Oaxaca. Os meios de comunicação *alternativos* são utilizados, portanto, enquanto ferramentas de atuação político-ideológica a serviço da afirmação de identidades étnicas.

Traçando um paralelo com a ideologia do nacionalismo, a etnicidade é portanto fruto de processos políticos e ideológicos, nos quais os elementos culturais atuam como fator de

diferenciação. Anderson (2005) fala do nacionalismo como a construção de uma “comunidade imaginada”, por aglutinar diferentes modos de vida na ideia de uma nação.

Assim como a concepção de nação é construída para fins políticos e ideológicos, a de grupo étnico também o é com a diferença de que a ideologia de construção de uma nação pressupõe um vetor que caminha desde cima a fim de abarcar os que se encontram abaixo. Enquanto que a de grupo étnico designa manifestações surgidas no interior destes grupos invisibilizados pelo nacionalismo.

Em Oaxaca, como resposta à “comunidade imaginada” de Anderson destaca-se a “*comunalidad* imaginada” construída pela ação das comunidades indígenas, da sociedade civil e dos meios de comunicação *alternativos*. O que ocorre em Oaxaca é a construção de uma categoria étnica abarcativa que é difundida pelos meios de comunicação.

A “*comunalidad* imaginada” seria, então, uma expressão da etnicidade por vezes mediatizada pela ação dos comunicadores oaxaqueños.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se pode observar com base nos dados coletados a partir das referências bibliográficas, ações e discursos dos comunicadores utilizados nesta pesquisa é que, apesar das especificidades tratadas por cada comunicador, em cada meio *alternativo*, a atmosfera em que ambos (comunicadores e seus meios) estão inseridos e na qual se nutrem é uma só, mas composta primordialmente por três visões de naturezas distintas. A primeira visão é formada pelas ideologias da “esquerda popular latino-americana” (WARREN, 2000), que ganharam força no México como oposição ao regime imposto ao longo de décadas pelo PRI. A segunda pelo pensamento étnico constituído a partir ação de grupos étnicos, vivenciados não como unidades definidas pelo compartilhamento de valores culturais, mas como decorrentes de processos ideológicos e políticos (BARTH, 1976). E a terceira é formada pelo sistema de ideias oriundo dos grupos indígenas, caracterizados em Oaxaca primordialmente por meio da *comunalidad* (DÍAZ, 2007).

Está presente no discurso dos comunicadores uma concepção formada a partir do encontro destas três visões. Os comunicadores *alternativos*, porta-vozes das populações historicamente julgadas como subalternas e de seus interesses, entram em contato com as diferentes ideologias através de encontros, oficinas e seminários realizados por grupos de comunicadores e instituições de apoio, e também por meio da rede de interação dos meios *alternativos* que se forma em Oaxaca, a qual aderem em algum momento.

Ao que parece, a natureza das demandas dos diversos comunicadores é diferente, manifestando-se de variadas maneiras, com variadas nomenclaturas e por variadas vias, porém convergem a um mesmo ponto: uma autoafirmação a serviço de um desejo de “libertação”, ainda que esta “libertação” possa adquirir um significado próprio para cada linha de pensamento. O que os une é o desejo amplo de libertar-se da dominação material e simbólica que os oprimiu e continua a oprimir cotidianamente. Seguindo a linha de argumentação traçada por esta pesquisa, esta opressão - e casada a ela o desejo de “libertação” - tem suas origens nos

processos históricos iniciados com a colonização espanhola no território mesoamericano e a subjugação das populações originárias.

Dessa forma, a primeira hipótese levantada por este trabalho é a de que a **ocorrência de uma população majoritariamente “indígena” (ou de maioria populacional diferenciada culturalmente) e, ao mesmo tempo, de uma forte organização social contestatória em Oaxaca, expressa pelo surgimento de meios *alternativos*, não é aleatória**. Estes dois elementos (maioria indígena e forte organização contestatória) possuem conexão entre si. A afirmação de Dávalos (2005) de que a pretensão universalizante do pensamento neoliberal tem como resposta uma forte ação contestatória de sociedades indígenas que pensam, atuam e vivem de maneira diferenciada encontra eco no campo propício a essa observação que é Oaxaca.

Ainda que nem toda população se autorreconheça publicamente como “indígena”, o que se observa a partir das entrevistas e das conversas informais é que por mais que algumas pessoas oriundas das comunidades “indígenas” (ou os filhos destas gerações) tenham tentado se desvencilhar da carga simbólica depreciativa que a categoria “índio”, “indígena” ou “povo indígena” carrega – utilizando para isso a saída das comunidades (por motivos diversos como o econômico, o político e o social, mas também o cultural), o esquecimento das línguas (ou o fato de não repassá-las a seus filhos e netos), a oportunidade de estudar fora dos *pueblos* etc. – elas não se desprendem totalmente de suas origens, suas raízes e de seus antepassados. As origens não são fatores de escolha. Pode-se sair do território, deixar de falar a língua, de vivenciar cotidianamente a vida comunal, de usar as vestimentas etc. mas se carrega aquilo que se é.

O fato de não quererem ser identificados como “indígena” não está em contradição com ter origens nas comunidades. O que não se quer é continuar a carregar o peso depreciativo que a categoria “indígena” adquiriu no decorrer dos séculos. Naquela região, “ser indígena” sempre foi uma condição subalterna e “permanecer indígena” é um fator que conduz as pessoas a enfrentar, ainda hoje e principalmente fora do contexto comunitário, distintos tipos de discriminação, estigmatização e dominação pelo fato de manterem suas línguas, religiões e tradições (HERNÁNDEZ-DÍAZ e MORALES, 2008).

Esta postura revela também uma posição crítica à tentativa de enquadramento dos diversos grupos linguísticos a uma categoria universalizante forjada para descaracterizar e

desqualificar as populações originárias. Por isso, muitas pessoas disseram: “não somos indígenas, nunca nos pensamos como tal, mas somos Zapoteco” ou “indígenas são os outros, nós somos Mixe”. Assim, afirma-se muitas vezes o grupo, o povo de origem, mas não a categoria supra-étnica. Isso acontece principalmente com aqueles que estão nas cidades, fora das suas comunidades e precisam se “defender” do estereótipo que lhes é atribuído.

Para os comunicadores que estão nas comunidades, a utilização da categoria “indígena” é mais comum e acionada quando lhes convém. Age no sentido de uma “identidade de projeto” (CASTELLS, 2002) a fim de acionar bens, direitos, recursos etc.

Nesse sentido, a segunda hipótese aqui levantada é a de que acima da “identidade indígena”, acionada nas comunidades rurais de Oaxaca (e citada ao longo deste trabalho na tentativa de buscar compreensões para a questão identitária na região), o que se pode afirmar é que se há algo que associe os comunicadores de Oaxaca é a construção de uma **identificação regional oaxaquenha** abarcativa.

Essa identificação combina as demandas culturais advindas das comunidades e suas *comunalidades* e as demandas ideológicas da esquerda popular dos “comunicadores urbanos” e as transforma em demandas políticas. Assim, a criação de uma identificação regional oaxaquenha se constitui enquanto um processo de identificação étnica, na medida em que compreende uma ação construída ideológico e politicamente por grupos culturalmente diversos em busca de interesses comuns. Não se pretende afirmar que esta identificação étnica, de cunho político e ideológico, esteja desprovida ou distanciada de elementos culturais, mas sim que não são os elementos culturais em si os seus definidores.

Essa identificação é acionada especialmente nas relações entre a população regional oaxaquenha e a população externa, seja ela uma outra parte da nação mexicana ou o público internacional.

Desta forma, proponho uma terceira hipótese que é a de que **a comunicação alternativa observada em Oaxaca, realizada através da Internet ou das rádios comunitárias, se constitui como um instrumento de participação política**. Quando os comunicadores das comunidades rurais de Oaxaca afirmam pelas ondas das rádios comunitárias seus modos de vida, as línguas faladas cotidianamente, as tradições, os rituais, as festas etc. eles estão realizando

“políticas culturais” – no sentido em que lutam para transformar as relações sociais de desigualdade (ALVAREZ, DAGNINO, e ESCOBAR, 2000) – e, ao mesmo tempo, ressignificando o estereótipo colonial do “índio” pela categoria *comunalidad*. Na medida em que estas práticas comunicacionais passam a ser parte da comunidade e formas de expressão da sua *comunalidad*, elas ajudam a construir uma “cultura política” diferenciada (e uma nova versão de “cultura política” que vai além do estabelecimento da democracia formal liberal) .

Os “comunicadores urbanos” também têm suas ações entendidas como ações políticas se compreendermos a política como algo mais que um conjunto de atividades específicas (tais como votar, estar ligado a partidos, acompanhar a política oficial estatal etc.). Aqui ela abrange lutas de poder (não entendidas apenas como disputas eleitorais) que incluem os temas da resistência e autodeterminação das populações de Oaxaca, priorizados por estes comunicadores.

Desta forma, é redundante, mas necessário afirmar que os meios de comunicação *alternativos* de Oaxaca fortalecem as iniciativas de resistência, a autodeterminação e a *comunalidad* gerando um “contra-poder simbólico” no sentido de romper os padrões de dominação historicamente impostos àquela população. A concentração de meios *alternativos* naquela região é consequência de ações de mobilização e sua permanência resulta numa ação política voltada aos interesses dos que os operam.

Na formulação da identidade regional oaxaquenha sugerida acima existe uma interrelação entre a etnicidade e a comunicação *alternativa*. O que se observa em Oaxaca é o **uso ideológico das mídias *alternativas* na construção das identidades étnicas**. Esta constitui uma quarta hipótese deste trabalho.

Em analogia a Anderson (2005), para quem as identidades nacionais são na verdade “comunidades imaginadas”; as nações são “comunidades políticas imaginadas”; e os fatores do “nacional” e do “nacionalismo” são artefatos culturais construídos ideologicamente, o que ocorre em Oaxaca é uma construção das etnicidades, também fruto de processos ideológicos e baseadas culturalmente no conceito da *comunalidad*.

Nesse sentido, os comunicadores *alternativos* realizam uma ação de mão dupla: ao mesmo tempo em que midiaticizam a etnicidade, etnicizam as mídias, a fim de ressignificar

estereótipos hegemônicos. Agem no sentido de formar uma *comunalidad imaginada*, ou seja, uma identificação político-ideológica formulada a partir de seu próprio lugar.

Considerando que os dados analisados são baseados fortemente no discurso de comunicadores que se encontram envolvidos nos processos de instalação, produção e execução de programação, manutenção, decisão e administração das rádios, faz-se necessário ponderar que as considerações apontadas por este trabalho refletem subjetividades e interpretações individuais ou de grupos de indivíduos que compartilham opiniões. Isto nos leva a considerar que o resultado final aponta para uma autorepresentação dos comunicadores sobre suas atuações.

Até que ponto a ação dos meios e comunicadores promove a equidade ansiada pelas populações historicamente excluídas? A construção de identificações étnicas consegue fornecer respostas a assimetria histórica entre Estado nacional e povos culturalmente diferenciados? O que realmente está se passando em Oaxaca que propicia uma movimentação constante de sua sociedade civil? Como estas populações chegarão à “libertação” que almejam? São questões que continuam em aberto e que permanecerão provocando os que se debruçam sobre aquela realidade.

Apesar de avaliar uma questão pontual e relativa à realidade mexicana: as experiências desenvolvidas por meio da comunicação *alternativa* em Oaxaca, espero, com este trabalho, poder contribuir para uma reflexão comparativa dos povos culturalmente diferenciados, no Brasil e em toda América Latina, nas suas lutas por reconhecimento, autodeterminação e direitos. E também apontar para os possíveis usos e reusos das mídias e tecnologias da informação e da comunicação no sentido de contribuir nestas buscas e lutas, respeitando as condições, necessidades e especificidades de cada povo, cada comunidade.

A existência destes grupos culturalmente diferenciados não pode ser social, cultural, político e ideologicamente ignorada em Oaxaca, no Brasil e por toda a América Latina.

FONTES BIBLIOGRAFICAS

DOCUMENTOS CONSULTADOS

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS. Publicada en el Diario Oficial de la Federación el 5 de febrero de 1917. Texto vigente: Última reforma publicada DOF 12-12-2005.

LEY FEDERAL DE TELECOMUNICACIONES. Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 7 de junio de 1995. Texto vigente: Última reforma publicada DOF 09-02-2009.

LEY FEDERAL DE RADIO Y TELEVISIÓN. Nueva Ley publicada en el Diario Oficial de la Federación el 19 de enero de 1960. Texto vigente: Última reforma publicada DOF 19-06-2009.

SEGUNDA DECLARACIÓN DE II'PYXYUKP - Encuentro de Comunicadores Indígenas: "Medios, Pueblos y Territorio" - Tlahuitoltepec Mixe, 8 de Agosto del 2009. Mimeo.

LEY DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS DEL ESTADO DE OAXACA, de 19 de junho de 1998.

SITES CONSULTADOS

<http://www.usosycostumbres.org/>

<http://www.educaoaxaca.org/>

<http://www.radiojenpoj.org/>

<http://www.oaxacalibre.org.br/>

<http://www.revolucionemosoaxaca.org.br/>

MATERIAIS JORNALÍSTICOS CONSULTADOS

MCELMURRY, Sara. *Rádios Comunitárias Indígenas no México*. Programa de las Américas: 26 de maio de 2009. Disponível em www.ircamericas.org

SÁNCHEZ E KAOSENLARED, Sergio de Castro e Raúl Calvo Trenado. *Entrevista a Oaxaca Libre a dos años de su nacimiento*. Revista Rebelión de 15-06-2008. Disponível em <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=68899>

BIBLIOGRAFIA

AGUIRRE-BELTRÁN, Gonzalo. *Política indigenista en América Latina*. Obra Polémica. México: FCE, 1992 [1976].

ALEMÁN, Prudencio Mochi. *Impacto de las tecnologías de la información y la comunicación (TICs) en las fundaciones comunitarias en México*. México, CRIM-UNAM: 2003.

ALMANZA-ALCALDE, Horacio. *Algunos actores en el movimiento campesino independiente*. Revista eletrônica vinculando.org: 9 de junho de 2005. Disponível em: http://vinculando.org/comerciojusto/mst_comercio_justo/movimiento_campesino_independiente.html

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina e ESCOBAR, Arturo. *O Cultural e o Político nos movimentos sociais latino-americanos*. In *Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas – reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa, Edições 70: 2005.

ALVES, Jean Paraizo. *Indigenismo e Políticas Indigenistas em dois Países Americanos (Brasil e México)*, Mimeo, 2008.

_____. *"Em busca da cidadania: Escolarização e reconhecimento de identidades indígenas em dois países americanos (Brasil e México)"*. Brasília: Ceppac, 2007.

AVRITZER, Leonardo e COSTA, Sérgio. "Teoria crítica, democracia e esfera pública: concepções e usos na América Latina". In *América Latina hoje: conceitos e interpretações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the Public Space in Latin America*. Princeton, Princeton University Press, 2002.

- BALANDIER, George. *Noção de Situação Colonial*. Cadernos de Campo nº 3 USP, São Paulo: 1993.
- BARABAS, Alicia. “Normatividades jurídicas en torno a las relocalizaciones de población indígena”. In *Derechos Indígenas en la actualidad*, Inst. Inv. Jurídicas, UNAM, México: 1994.
- BARTH, Frederik. “Los grupos étnicos y sus fronteras”. In: BARTH, Frederik (comp.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Introducción*. FEC, México D.F., 1976, p. 9-49. Disponível em: Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales: www.cholonautas.edu.pe
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “Pluralismo cultural y redefinición del Estado”; “El derecho a la existencia cultural alterna”. In *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México*. 2ª edición. México: Siglo Veintiuno, 2006 [1997].
- _____, Miguel Alberto. *Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria*. Série Antropologia, Brasília: 2002.
- _____, Miguel Alberto. *Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México*. Série Antropologia, Brasília: 1996.
- _____, Miguel e ROBINSON, Scott. “Indigenismo, dialética e consciência étnica”. In: JUNQUEIRA, Carmen & CARVALHO, Edgard (orgs.). *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981.
- _____, Miguel e BARABAS, Alicia. “La pluralidad desigual en Oaxaca”. In *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. México: Conaculta, 1990.
- BATALLA, Guillermo Bonfil. “Do indigenismo da revolução à antropologia crítica”. In: JUNQUEIRA, Carmen & CARVALHO, Edgard (orgs.). *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981.
- _____. *México Profundo – una civilización negada*. Mexico: Random House Mandadori - Debosillo, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. *O Capital Social: notas provisórias*. In; NOGUEIRA, Maria Alice & CATANI, Afranio. *Escritos de Educação*. Petrópolis, 1998: Vozes.

CALLEJA e SOLÍS, Aleida e Beatriz. *La Radio Comunitária en México*. Fundación Friedrich Ebert-México, México: 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Antropologias periféricas versus antropologias centrais”. In: *O trabalho do antropólogo*. 2ª edição. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

_____. “Introdução: a noção de fricção interétnica”. In: *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1972.

_____. *Identidade étnica, identificação e manipulação*. Artigo integrante do livro *Identidade, etnia e estrutura social*, publicado em 1976 pela Livraria Pioneira Editora (SP). *Revista Sociedade e Cultura*, V. 6, N. 2, Jul./Dez. 2003, P. 117-131.

_____. *Os (Des)Caminhos da Identidade*. RBCS Vol. 15 nº 42 fevereiro/2000.

_____. *Identidade catalã e ideologia étnica*. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, 1, 1. 1995.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Colonialismo interno (uma redefinição)”. In: BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxispt/cap.19.doc>

CASTELLS, Manoel. “A cultura da virtualidade real: a integração da comunicação eletrônica, o fim da audiência de massa e o surgimento das redes interativas”. In: *A sociedade em rede*. São Paulo, Paz e Terra: 1999.

_____. “Paraísos comunais: identidade e significado em rede”. In: *O poder da identidade*. São Paulo, Paz e Terra: 2002.

COLOMBO, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Tradução Milton Passos. Porto Alegre: L&PM, 1998.

- CORNEJO, Inés. La voz de la Mixteca – diagnóstico y perspectivas. Cuadernos de Posgrado en Comunicación n° 1: Radio Regional y Rural en México. Enlace de mil voces. Universidad Iberoamericana, México D.F.: 1992.
- CORNEJO, Inés. *La radio indigenista en México*. Universidad Iberoamericana, México: 2005.
- CORTÉS E RODRIGUEZ, José e Pamela. *Comunicación y Desarrollo en Latinoamérica. El Caso de la Radio Indigenista en México: Radio XEVFS*. Revista eletrônica Razón y Palabra: Agosto - Setembro 2003.
- CORTEZ, Henan. *A conquista do México*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- CRUZ, Melitón Bautista. “Nombramiento de autoridades municipales bajo el sistema de Usos y Costumbres en el municipio de San Juan Tabaá”. In *Diez voces a diez años. Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*. México: Educa, 2005.
- CRUZ, Jorge Mario Audelo. “Organizaciones sociales y partidos políticos en Oaxaca: sus vínculos”. In *Movimientos y organizaciones sociales*. Revista Política y cultura n°27. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco - 2007.
- DALTON, Margarita. “La participación política de las mujeres en los municipios llamados de Usos y Costumbres”. In *Diez voces a diez años. Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*. México: Educa, 2005.
- DÁVALOS, Pablo (2005). Cap I: Movimientos Indígenas em América Latina: El derecho a la palabra. In: Dávalos, Pablo (Comp.) *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: Clacso.
- DÍAZ, Floriberto. In: ROBLES, Hernández Sofía e CARDOSO, Jiménez Rafael (compiladores). *Floriberto Díaz Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujktsënää'yën – ayuujkwënää'ny – ayuujk mëk'äjten*. Coleção Voces Indígenas. México: UNAM/Programa Universitario México Nación Multicultural, 2007.
- DORNBUSCH, Rudiger. *O México depois do PRI*. São Paulo: Folha de São Paulo, 23 de julho de 2000.

ESTEVA, Gustavo. *Sentido y alcances de la lucha por la autonomía*. Texto presentado na reunião da Latin American Studies Association, em Guadalajara, México, 17-19 de abril de 1997.

FELDMANN e SANCHÉZ, Anna Flávia e Waldo Lao Fuentes. Comunicação e Movimentos Sociais no México: O Caso da Rádio Plantón. Revista Alterjor, Ano 1, Vol. 1. São Paulo: Agosto-Dezembro 2009.

GARCÍA, Sócrates Vásquez e TORRES, María Elena Martínez. “Vientos de Fuego en Tierras de Nube”. In: *EL TOPIL – (Otros) medios de comunicación*. Boletim bimestral. Oaxaca, Servicios para una Educación Alternativa (EDUCA): junho de 2009.

HERNÁNDEZ-DÍAZ, Jorge. “La política del reconocimiento, la diversidad electoral y la defensa de la identidad colectiva en Oaxaca”. In *Diez voces a diez años. Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*. México: Educa, 2005.

_____ e MORALES, Durga García. *Diagnóstico de la Discriminación en el Estado de Oaxaca*. Consejo Nacional para prevenir la discriminación - Dirección General Adjunta de Estudios, Legislación y Políticas Públicas - Documento de Trabajo N°. E-18-2008. Oaxaca, 2008.

HOHLFELDT, Antonio. *Agenda setting - Os estudos sobre a hipótese de agendamento*. Revista FAMECOS, Porto Alegre, n° 7, novembro 1997.

JANCSÓ, Katalin. “La Guelaguetza - Una fiesta moderna de México”. In: *Acta Universitatis Szegediensis - Conferencia Conmemorativa y Coloquio Científico Celebrados con el Motivo del 10° Aniversario de la Fundación del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Szeged*. Universidad De Szeged, Hungría: setembro 2003.

KORSBAEK, Leif e RENTERÍA, Miguel Ángel Sámano. *El indigenismo en México: antecedentes y actualidad*. Ra Ximhai - Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable - Vol.3, Número 1 – 2007 - Universidad Autónoma Indígena de México.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. *O paraíso destruído: A sangrenta história da conquista da América Espanhola*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

LIZAMA QUIJANO, Jesús José. *La Guelaguetza en Oaxaca: fiesta, identidad y construcción simbólica en una ciudad mexicana*. Espanha: Universitat Rovira i Virgili, 2002.

LUNA, Jaime Martínez. *Comunalidad y Autonomía*. México: 2002. Disponível na biblioteca digital: <http://espora.org/biblioweb/>

MALDONADO, Benjamín. “Usos y Costumbres: entre la organización comunitaria y las organizaciones de la comunidad”. In *Diez voces a diez años. Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*. México: Educa, 2005.

_____ *La Comunalidad Indígena*. Segunda edición cibernética, 2003. Mimeo.

_____ *Autonomía y Comunalidad India - Enfoques y Propuestas desde Oaxaca*. Centro INAH Oaxaca - Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado - Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca - Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales: Oaxaca, 2002.

MANZO, Carlos. “Comunalidad y resistencia”. In: *El México indígena bajo la mira*. Universidade de Guadalajara, México: De Vinculación y Ciencia. Publicação quadrimestral, maio de 2008.

MIGUEL, Luis Felipe. *Meios de comunicação de massa e política no Brasil*. Diálogos Latino-Americanos nº3. Universidad de Aarhus, Dinamarca, p 43-70, 2001.

MONTEMAYOR, Carlos. *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*. México: Ramdon Hause Mandadori - Desboslillo, 2008.

NAVAS, Elvia Montes de Oca. *Presidente Lázaro Cárdenas del Río, 1934 a 1940 – Pensamientos y acción*. México: El Colegio Mexiquense, 1999.

OLIVO, Pedro García. *Tequio, gozona, guelaguetza - La dimensión educativa de la “ vida cotidiana” indígena*. 2007. Disponível em <http://www.lahaine.org/index.php>

PEÑA, Guillermo de la. “Os novos intermediários étnicos, o Movimento Indígena e a Sociedade Civil: dois estudos de caso no oeste mexicano”. In Evelina Dagnino; Alberto J. Olvera; Aldo Panfichi, *A Disputa pela Construção Democrática na América Latina*. Editora: Paz e Terra, 2006.

PEREA DE LA CABADA, Roberto. *El INI y las radios indigenistas*. Colima, 1987. Disponível em <http://ccdoc.iteso.mx//cat.aspx?cmn=browse&id=1649>

PERUZZO, Cicilia M. Krohling. *Comunicação Comunitária e educação para a cidadania*. PCLA - Volume 4 - número 1: outubro / novembro / dezembro 2002. Disponível em: <http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista13/artigos%2013-3.htm>

_____. *Revisitando os Conceitos de Comunicação Popular, Alternativa e Comunitária*. Trabalho apresentado ao Núcleo de Pesquisa “Comunicação para Cidadania”, do XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Brasília-DF, INTERCOM/UnB, 6 a 9 de setembro de 2006.

_____. *Direito à Comunicação Comunitária, Participação Popular e Cidadania*. Versão atualizada e ampliada publicada na Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación, ano II, n.3, jul//dic. 2005. São Paulo: ALAIC. p.18-41.

QUIJANO, Aníbal. *Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina*. SCielo Brasil, São Paulo: 2005.

RECONDO, David. *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: Ciesas, 2007.

RENDÓN, Juan José Monzón. *La comunalidad: modo de vida en los pueblos indios*. México, D.F: CONACULTA, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2003.

REVILLA, Filoteo Vicente. “Las Reformas Legales Frente a los Pueblos Indígenas”. In *Diez voces a diez años. Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*. México: Educa, 2005.

RIBEIRO, Gustavo Lins. “Política cibercultural – ativismo político à distância na comunidade transnacional imaginada-virtual”. In *Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

RODRIGUEZ, R. Angélica Castro. “Usos y Costumbres y Reforma Eleitoral”. In *Diez voces a diez años. Reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*. México: Educa, 2005.

ROLDÁN, Roque. *Desarrollo de las economías rurales en América Latina y el Caribe: manejo sostenible de los recursos naturales, acceso a la tierra y finanzas rurales. Estimativas del autor, con base en porcentajes de la OIT*. Ponencia elaborada para el Banco Interamericano de Desarrollo. Fortaleza, Brasil, 2002.

RUBIN, Jeffrey. “Ambiguidade e contradição no movimento popular – a experiência da “Coalizão de Operários, Camponeses e Estudantes do Istmo” no México”. In *Cultura e Político nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

SAID, Edward. *Orientalismo – O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

SALAZAR, Juan Francisco. *Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación*. JILAS - Journal of Iberian and Latin American Studies, 8:2, Dezembro 2002.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização - do pensamento único à consciência universal*. Record, São Paulo, 2000.

SANTOS, Boaventura de Souza; AVRITZER, Leonardo (2002). *Introdução. Para ampliar o cânone democrático*. In: SANTOS, Boaventura de Souza. AVRITZER (Orgs). *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *México: minorias étnicas e políticas culturais*. Revista Nexos – CEME - Mimeo: 2005.

TARGINO, Maria das Graças. *Novas tecnologias de comunicação: mitos, ritos ou ditos?*. Ciência da Informação – Vol. 24, número 2, 1995.

TEÓFILO DA SILVA, Crísthian. *Relatos de um certo Ocidente: O indigenismo como orientalismo à americana*. Mimeo. 2008.

THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2009.

TODOROV, Tzvetan. *La Conquista da América. El problema del otro*. México: Siglo XXI editores, 2008.

TORRES, Carlos Beas. *Oaxaca, una rebelión plebeya*. OSAL 231 - Año VII - nº 21 – setembro/dezembro de 2006.

VÁSQUEZ, Ladislao Landa. “Pensamientos Indígenas en Nuestra América”. In: BEIGEL, Fernanda et. al. *Crítica y Teoría en el pensamiento social latinoamericano*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2006.

WARREN, Kay B. “Os movimentos indígenas como um desafio ao paradigma do movimento social unificado na Guatemala”. In: ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina e ESCOBAR, Arturo. *O Cultural e o Político nos movimentos sociais latino-americanos*. In *Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

WRIGHT MILLS, C. “The Problem of Industrial Development”. In: Horowitz, Irving L. (ed.) *Power, Politics and People. The Collected Essays of C. Wright Mills*. New York, Oxford University Press: 1963.

WOLF(a), Eric. *Antropologia e poder*. Brasília: UnB, 2003.

WOLF(b), Mário. *Teorias da Comunicação*. Lisboa, Ed. Presença: 1992.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a Marginalização e a Barbárie*. Espaço e Tempo: 2005.

ANEXOS

Anexo I

Povos indígenas de Oaxaca

Grupo étnico-lingüístico	Número de hablantes en 1990	Porcentaje sobre PHLI total	Regiones geográficas
Zapoteco	341 583	33.55	Valles Centrales Istmo de Tehuantepec Sierra Sur Sierra Norte Costa y Golfo
Mixteco	239 451	23.52	Mixteca Valles Centrales Sierra Sur Costa Cañada
Mazateco	146 928	14.43	Cañada y Golfo
Chinanteco	90 322	8.87	Golfo Sierra Norte Cañada
Mixe	88 863	8.73	Sierra Norte Istmo Sierra Sur
Chatino	28 801	2.83	Sierra Sur y Costa
Triqui	12 910	1.27	Sierra Sur y Mixteca
Cuicateco	11 846	1.16	Cañada
Huave	11 745	1.15	Istmo de Tehuantepec
Nahua	9 090	0.89	Cañada Golfo y Mixteca

Zoque	4 849	0.48	Istmo de Tehuantepec
Chontal	4 670	0.46	Sierra Sur e Istmo
Amuzgo	4 217	0.41	Sierra Sur
Chocho	1 202	0.12	Mixteca
Ixcateco*	804	0.08	Cañada
Otras lenguas	1 534	0.15	
Insuficientemente especificado**	19 291	1.89	

Fonte: Datos do *XI Censo General de Población y Vivienda*.

*La lengua ixcatteca está en proceso de extinción. Trabajos lingüísticos de campo ponen en duda la cifra sobre hablantes de ixcatteca, reduciéndola a no más de 20 a 30 personas (Pardo, 1996).

** Nótese lo alto de esta laguna censal.

Anexo II

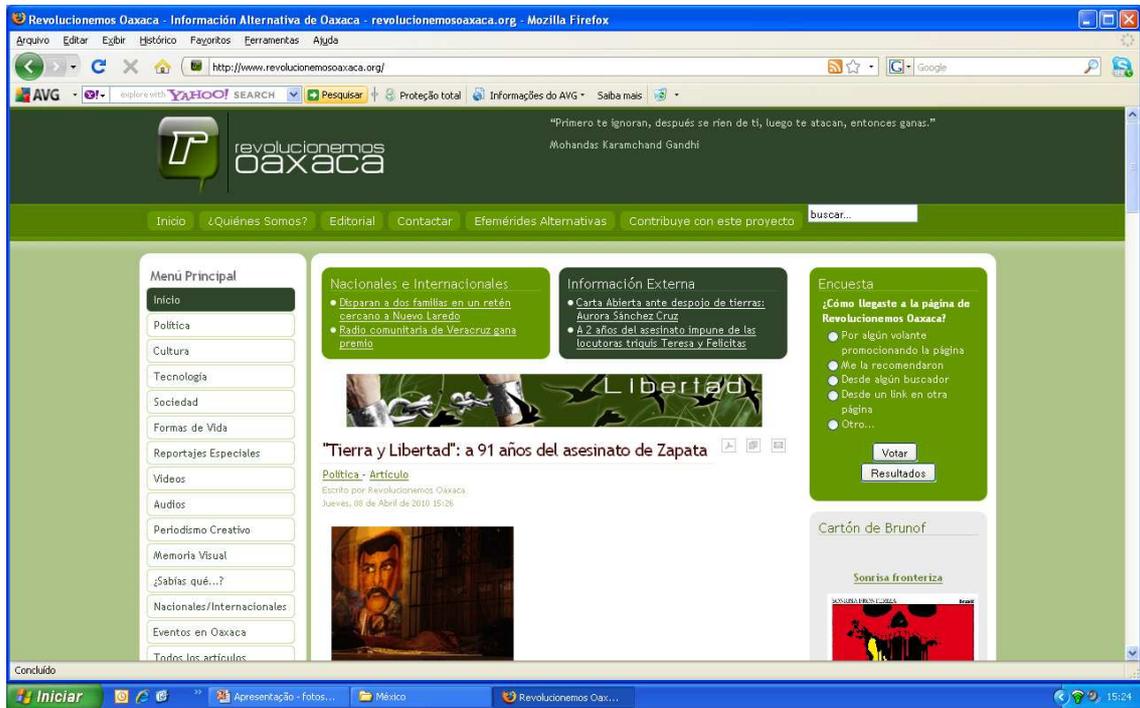
Lenguas indígenas

Lenguas indígenas	Número de falantes (ano 2005)
Lenguas Zapoteco	357 134
Lenguas Mixteca	242 049
Lenguas Mazateco	164 673
Lenguas Mixe	103 089

Fonte: INEGI

Anexo III

Reprodução dos sites *Revolucionemos Oaxaca* e *Oaxaca Libre*



Anexo IV



Radio Comunitaria Jënpoj – em Santa María Tlahuitoltepec, Serra Mixe.



Seminário comemorativo aos 8 anos da rádio Jënpoj – e vista do município de S. M. Tlahuitoltepec



Espaço onde funciona a *Radio Nánj Ní'in* ,em San Andrés Chicauaxtla, Serra Triqui – e Ulices García Sandoval e Nezahualcoytl García Sandoval



Carlos Sanchez na *Radio Comunitaria Totopo*, em Juchitán de Zaragoza, no Istmo de Oaxaca, e pintura na parede da rádio



Fachada da *Radio Di'dxazaa Atempa*, em San Blas Atempa, no Istmo de Oaxaca – e Maira Jimenes (de amarelo) apresentando seu programa



Cartaz do fórum “Comunidades Indígenas – Autodeterminação e soberania energética”, no qual participaram meios *alternativos* do Istmo – e projeto eólico instalado na região