

NARRATIVAS PARA FRENAR EL DESMONTE

Las mujeres de la FM La Voz Indígena (Tartagal, Salta)

Mariana de los Angeles Ortega

Universidad Nacional de Salta, Facultad Regional Multidisciplinar Tartagal CONICET,
Argentina

marortega.012@gmail.com - <https://orcid.org/0000-0001-6485-1582>

Recibido: 15 de diciembre 2025

Aceptado: 2 de mayo de 2026

|1|

Identificadores permanentes

ARK: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18535925/k6oarumtx>

DOI: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18535925/k6oarumtx>

Resumen

Este texto examina las narrativas que construyen las mujeres integrantes de la FM Comunitaria La Voz Indígena (LVI) de Tartagal (Salta) para dar cuenta de sus luchas contra el desmonte. Específicamente, la investigación se centra en la publicación del libro “Gritos de las madres del monte. Voces de mujeres en lucha” (2020) y en las intervenciones que acompañaron su presentación al público. Busco analizar qué dimensiones constituyen los discursos con los que plantean la protección del monte nativo de diferentes atropellos ligados a la expansión de la frontera agropecuaria. Aquí destaco que el monte es dotado de significados que lo consideran una entidad con fuerza propia, que a su vez está habitada por diferentes seres espirituales llamados “madres” y “dueños”. Estos últimos son los encargados de defenderlo de los atropellos de origen humano. Destaco que este colectivo explora formas de ontologización de sus narrativas con la finalidad de poner en cuestión qué es el monte, cuál es su valor más allá de lo material, quiénes son los sujetos perjudicados por su destrucción y cuáles son las consecuencias del desmonte. La investigación se inscribe en el enfoque etnográfico a partir de un período de trabajo de campo de 10 años (2015-2025).

Palabras clave: pueblos indígenas, ontología, política, género

NARRATIVES TO HALT DEFORESTATION

The women from La Voz Indígena radio station (Tartagal, Salta)

Abstract

This text examines the narratives constructed by the women members from La Voz Indígena (LVI) radio station (Tartagal - Salta) to give an account of their struggles against deforestation. Specifically, the research focuses on the publication of the book "Gritos de las madres del monte. Voces de mujeres en lucha" (2020) and the interventions that accompanied its presentation to the public. I seek to analyse the dimensions that constitute the discourses with which they propose the protection of the native forest from various abuses linked to the expansion of the agricultural frontier. Here I highlight that the forest is endowed with meanings that consider it an entity with its own power, which in turn is inhabited by different spiritual beings called 'mothers' and 'owners'. The latter are responsible for defending it from human abuses. I emphasise that this collective explores ways of ontologising their narratives in order to question what the forest is, what its value is beyond the material, who are the subjects harmed by its destruction, and what are the consequences of deforestation. The research adopts an ethnographic approach, based on a 10-year period of fieldwork (2015–2025).

Keywords: indigenous peoples, ontology, politics, gender

Introducción

En este artículo propongo analizar los significados que ponen en juego las mujeres de la FM Comunitaria La Voz Indígena (Tartagal - Salta) para escenificar sus luchas ambientales. Me centro en los procesos de dotación de sentidos generados en torno a prácticas comunicacionales escritas y orales, emplazadas en dispositivos como libros y transmisiones radiales. A partir de allí, examino las estrategias que elaboran estas agentes para dar cuenta de sus activismos contra el desmonte, entre ellas: contrastar el tiempo pre-intrusión colonial o tiempo "del monte" con la temporalidad presente o "tiempo del desmonte"; exponer las diferencias entre estos momentos, atribuyendo el principio del sufrimiento colectivo y "pérdida" del monte al proceso de incorporación de industrias extractivistas; y, por último, revelar la participación de espiritualidades llamadas "madres y dueños" en el cuidado, vigilancia y resguardo del monte nativo. Finalmente, indago cómo estas narrativas procuran dislocar los significados que usualmente ponderan al mundo de la naturaleza según criterios netamente materiales, para, de forma diferente, mostrar que el "monte" es un universo ontológicamente plural cuya protección involucra el enrolamiento de actores humanos y no humanos.

La estructura del artículo se organiza del siguiente modo: inicialmente, presento la metodología que sustenta la investigación. Luego, expongo algunas discusiones teóricas relativas al problema de estudio; seguidamente, preciso el contexto y características de la zona y el caso de análisis. Finalmente, despliego la experiencia, dando cuenta de los resultados y conclusiones.

Metodología

Este artículo se inscribe en el enfoque etnográfico. De acuerdo a Guber (2011) la etnografía comprende tres dimensiones: se trata de un método abierto de recolección de información basado en la realización de observación participante o trabajo de campo; es un enfoque de conocimiento que “busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (p. 16); y también constituye una elaboración textual. Concretamente, el trabajo de recolección de evidencias tuvo lugar durante un período de 10 años (2015-2025). A lo largo de este tiempo me aboqué a la realización de instancias de observación participante con los integrantes del colectivo de radio comunitaria La Voz Indígena de la localidad de Tartagal, ciudad de la que soy oriunda y donde resido. Este proceso me valió la posibilidad de transformarme en integrante de esta experiencia, en el rol de colaboradora y asesora.

El nexo entre comunicación y etnografía (Abu-Lughod, 2006; Caggiano y Rodríguez, 2008; Fasano, 2015) resulta pertinente para el abordaje de fenómenos sociales en general, aunque particularmente para referencias empíricas como las radios u otros medios de comunicación. En este caso, el enfoque etnográfico me señaló la posibilidad de dilucidar las prácticas de los actores, reconociendo en ellas los procesos de producción de sentidos. Esto, de acuerdo a Fasano (2015), pone de relieve el punto de intersección entre el método antropológico por excelencia –la observación participante– y la generación social del sentido, aspecto distintivo de la comunicación. Uno de los resultados de esta conexión se observa en la pertinencia de la etnografía para “recuperar la íntima relación que desde la antropología se señala entre la percepción de la realidad y su forma –discursiva o, podríamos decir también, comunicacional” (p. 5).

Desde allí, este trabajo plantea acercamientos entre la perspectiva comunicacional y etnográfica. Lo que busco es dar cuenta de los significados que despliegan las integrantes de la FM La Voz Indígena para referir a sus procesos de lucha territorial, algo que entrelaza las facetas estéticas y performativas de los actos discursivos. En síntesis, mi intención es indagar en los modos de significación que ponen en juego estas agentes a lo largo de su desempeño como defensoras del territorio. En este texto presento dos muestras: las narrativas presentes en el libro “Gritos de las madres del monte. Voces de mujeres en lucha”, y los discursos de sus autoras en eventos de presentación.

Breve referencia a la zona de estudio

Tartagal es una localidad ubicada al extremo norte de la provincia de Salta, en la zona limítrofe con el sur de Bolivia. Forma parte del centro del “Gran Chaco Sudamericano”, macro región que se extiende por territorios de Argentina, Bolivia, Paraguay y Brasil. En términos geográficos, se ubica en la zona de transición entre las yungas pedemontanas y el Chaco semi-árido, razón por la cual es conocida como “Umbral al Chaco”.

Según el último censo nacional realizado en 2022, Salta es la segunda provincia con mayor porcentaje de población indígena (10%), superada levemente por Jujuy (10, 1%) (INDEC, 2024). El mismo registro indica que en el departamento San Martín, jurisdicción que integra Tartagal junto a otras cinco ciudades, 42.352 personas se reconocen indígenas

o descendientes de pueblos originarios sobre un total de población de 177.448 habitantes, siendo la zona con más cantidad de población indígena de toda la provincia.

Desde tiempos previos a la formación de los estados, esta zona es habitada por pueblos indígenas caracterizados como “cazadores – recolectores” y “agricultores de origen selvático”. En el primer grupo se ubican los pueblos wichí, weenhayek, chorote, toba qom y nivacé, también conocidos como “chaquenses típicos”, mientras que en el segundo se localizan los pueblos guaraní y chané, procedentes de grandes desprendimientos de población desde la Amazonía inferior aproximadamente a lo largo del siglo XIII (Buliubasich y González, 2009).

Durante los siglos XIX y principios del XX, estos pueblos fueron alcanzados por diferentes iniciativas de conquista y colonización con el fin de lograr su exterminio y la desposesión de sus territorios. No solo se destaca el uso de la violencia física y de los mecanismos religiosos de conversión civilizatoria (Wright, 2015; Teruel, 2005), sino también el desembarco de las industrias azucareras y de explotación maderera (Iñigo-Carreras, 2010; Montani, 2015). La llegada de la actividad agro-forestal y ganadera a los territorios del norte de Salta se remonta a 1970 (Leake, 2008), aunque alcanza mayor impulso durante los 90. Este cambio productivo acrecentó notoriamente los desmontes causados por la expansión de la frontera agropecuaria en esta provincia (Gómez-Lende, 2020), fenómeno que ha sido catalogado como la “pampeanización del Chaco”, para referir a “la importación del sistema de manejo pampeano (...) sobre regiones subtropicales que tienen otras funciones productivas y otras características ecológicas y sociodemográficas” (Schmidt, 2015, p. 125).

En general, un punto en común de la historia de esta región es la continuidad de los procesos económicos de carácter extractivista, hecho que impacta directamente en la degradación de las condiciones de vida de los pueblos originarios. El crecimiento de los emprendimientos agro-forestales afecta negativamente la ocupación territorial indígena, generando con ello la interrupción de sus prácticas productivas (recolección, pesca, caza y agricultura) y de vinculación con el territorio, con las que históricamente han reproducido su existencia. Al ver cercenada la posibilidad de acceder al monte nativo, estas poblaciones deben recurrir a otros modos de abastecimiento que resultan insuficientes. Algunas consecuencias de la retracción territorial de los pueblos indígenas se observan en las problemáticas alimentarias, la escasez de agua y la proliferación de enfermedades ambientales (Mancinelli, 2023).

Marco teórico

Medios de comunicación indígenas en Latinoamérica: ¿más que medios?

Diferentes autores (Doyle, 2013; Doyle, Siales y Belloti, 2019) señalan que, en Latinoamérica, los primeros indicios de participación indígena en iniciativas de gestión de medios de comunicación se enmarcan en el proceso de nacimiento de las experiencias de comunicación alternativa, popular y comunitaria, a partir de 1940 aproximadamente. No obstante, recién en 1980 se visualiza el surgimiento de medios auto-definidos como indígenas, característica que durante mucho tiempo permaneció solapada bajo otras identificaciones (campesinado, ruralidad, sindicalismo).

Para el caso argentino, los tiempos han sido un poco más largos o tardíos. En la década de 1970 se detectan incursiones pioneras de integrantes del pueblo Mapuche en proyectos liderados por el Instituto Nacional de Cultura Popular (INCUP) y el Servicio Pastoral para la Comunicación del Obispado de Neuquén (Doyle, Ortega y Lizondo, 2021). Aunque la emergencia de experiencias mediáticas auto-gestionadas por pueblos indígenas tendrá lugar en las primeras décadas del siglo XX, a lo largo de 2000 y 2010. Entre las primeras referencias se destacan diferentes radios Mapuche de las provincias de Neuquén y Chubut, y la FM La Voz Indígena de Tartagal (Salta).

Bajo el impulso generado por la aprobación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en 2009, fue posible la instalación de nuevos medios de comunicación indígenas en distintos puntos del país. Este hecho también motivó el aumento de investigaciones interesadas en analizar el creciente fenómeno de acceso y uso de dispositivos mediáticos por parte de pueblos, comunidades y organizaciones indígenas. Buena parte del corpus de estudios sobre este tema se enfoca en la indagación del impacto del reconocimiento del derecho a la comunicación indígena en diferentes experiencias mediáticas (Doyle, 2015, 2016, 2017, 2018a; Lizondo, 2018; Belloti, 2018; Sieres y Belloti, 2018). Otros textos se centran en el análisis de las prácticas de los actores *in situ*, visualizando los procesos organizativos que cimientan la emergencia y sostenibilidad de los proyectos de comunicación (Grillo, 2006; Yaniello, 2012; Doyle, 2018b; Villagra, 2021). Estas investigaciones coinciden en subrayar la dimensión política y combativa que presentan estos medios, especialmente en la medida en que son resultado de procesos colectivos que a su vez forman parte de movimientos indígenas a diferentes escalas. A nivel nacional, sobresale la iniciativa de “Comunicación con Identidad” (Baraldini *et al*, 2011) que estableció un modelo de comunicación indígena basado en el principio de auto-determinación, y en el carácter de pre-existencia a la formación de los estados que revisten los pueblos originarios.

|5|

En general, desde diferentes disciplinas, entre las que sobresalen las ciencias de la comunicación y la antropología, los medios indígenas son problematizados no como simples herramientas de difusión abocadas a la producción de impacto en las audiencias. En esta línea se encuentran análisis que valoran la flexibilidad de la noción de “medio indígena”, al considerar que las experiencias mediáticas de pueblos originarios dan cuenta de formas innovadoras de concepción y experimentación social, que llegan incluso a relativizar el peso asignado a la transmisión de información y veracidad (Gil-García, 2020; Gil-García y Gaspar, 2021; Orobítz *et al*, 2021). En la misma sintonía, Orobítz (2021, p. 4) expresa que las prácticas mediáticas de estos actores evidencian “una comunicación centrada no tanto en el mensaje transmitido sino, sobre todo, en la «comunidad» -de lo más local a lo más global que se crea, y en muchos casos se reinventa, a partir la práctica mediática”.

Estos enfoques analíticos revelan nuevas facetas de las prácticas mediáticas protagonizadas por sujetos indígenas, dejando entrever que la relación que entablan con los medios de comunicación modernos desafía el entendimiento tradicional que atribuye al “medio” determinadas funciones o capacidades, como el impacto en los públicos, la emisión de programas y los criterios que convierten a los hechos en noticias. En este sentido, en el caso específico de las radios, éstas pueden ser conceptualizadas en tanto:

formas culturales y tecnológicas que se configuran como objetos no humanos actantes, es decir, con capacidad de incidencia y de movilización de actuaciones y significados, en el marco de una trama relacional integrada por diversos actores humanos y no humanos (Doyle y Ortega, 2025, p. 140).

Con esto último me interesa referir a la radio como una arena compleja que entrelaza y recrea las interacciones sociales de los agentes que la constituyen. No alcanza con definirla como una herramienta, un conjunto de personas organizadas o una forma de escenificación de lo social, más bien, la radio es un hacer que se moviliza en y desde los actores, es un terreno que produce en sí mismo dinámicas que interconectan los acontecimientos de la vida cotidiana con el fenómeno de la mediatización, por lo que no es un simple reflejo o representación de lo real.

Este modo de entendimiento sobre la radio indígena corresponde al interés por comprender lo que los actores hacen y dicen que hacen, esto es, tratando de dimensionar las conexiones entre su desempeño discursivo y cómo esos discursos hacen parte, inciden o diversifican sus actos. En síntesis, no busco comprender a la radio como un hecho o eslabón por fuera de la cotidianeidad, sino como un fenómeno imbuido en ella.

|6|

Perspectivas analíticas sobre la relación entre humanos, no humanos y ambiente

A lo largo de las últimas décadas, en parte debido a las urgencias climáticas que atravesaron diferentes sociedades, se ha vuelto recurrente poner el foco de atención sobre la acción de los humanos en el mundo de la naturaleza. Una variedad de estudios y enfoques analizan distintas dimensiones de esta preocupación. Algunos se han interesado por indagar en la vinculación entre humanos y no humanos en el mundo de la modernidad, investigaciones como las de Latour (2007, 2008) plantean el rastreo de las asociaciones entre los seres humanos y objetos diversos para re-construir la complejidad del mundo actual. Este autor propone considerar a los no humanos como objetos actantes, es decir, con capacidad de movilización de significados, razón por la cual hacen parte de la configuración social y no son solo entidades estáticas con roles inferiores. Los aportes de estos estudios han repercutido en el abordaje de diferentes controversias ambientales y científicas.

Esta perspectiva también ha sido recuperada por investigaciones de la filosofía de la ciencia. Una de ellas es la de Stengers (2014) quien se concentra en la noción de cosmopolítica con la intención de problematizar hasta qué punto o cómo pueden ser representados los no humanos en el universo político, y cuál es el lugar de los científicos en estas discusiones. Con un interés similar, De la Cadena (2009) indaga en las demandas de diferentes movimientos indígenas de Latinoamérica sobre temas ambientales. De acuerdo a su análisis, estos grupos desafían las nociones de política y cultura, ya que no conciben a la política como lugar reservado para la deliberación de los conflictos humanos, y tampoco consideran a la cultura como mera evocación simbólica. Concretamente, para esta autora, las manifestaciones indígenas contemplan la acción de los no humanos en el debate político, cuestionando así el dominio de la ciencia en tanto ámbito de abordaje de los fenómenos climáticos, por ejemplo. Al mismo tiempo, sostiene que la dotación de atribuciones de sensibilidad o status de humanos a animales, ríos o cerros no constituye solo un fenómeno simbólico, sino que es necesario incorporar la posibilidad de que efectivamente existan universos plurales.

Sobre el último aspecto, desde la antropología se presta atención a la dimensión ontológica de los hechos sociales. Uno de los enfoques más reconocidos es el “giro ontológico”, este movimiento epistémico y metodológico postula la posibilidad de entender a la realidad no como un conjunto unívoco de componentes empíricos sobre los que cada grupo construye explicaciones de carácter mitológico o asignadas a creencias. De forma diferente, esta perspectiva plantea el reconocimiento de las múltiples existencias que componen el mundo más allá de la división entre humano y no humano (Dos Santos y Tola, 2016). Una de las contribuciones más influyentes en este aspecto es la investigación de Descola (2012) sobre la distinción entre naturaleza y cultura. Para este antropólogo, la división entre lo natural y lo cultural no aplica a las sociedades indígenas con las que hizo trabajo de campo, ya que estos grupos no conciben a los ríos, animales y árboles como exterioridades distantes. Al contrario, estas sociedades entablan relaciones estrechas con lo que para Occidente es la naturaleza, incluso llegando a dotar de rasgos de semejanza a animalidades y vegetalidades.

Como se observa, estas investigaciones introducen dimensiones heterogéneas al abordaje de las problemáticas ambientales. Dejan en claro la importancia de considerar a los múltiples actores que componen estos fenómenos, poniendo en perspectiva la responsabilidad humana y dilucidando que el *quid* de la cuestión se encuentra en el tipo de relación histórica que se entabla con los no humanos. En efecto, estos aportes son relevantes para comprender que aquello que el conocimiento occidental define como “naturaleza” o “ambiente” no se limita a un agrupamiento de recursos u entidades biológicas. De otro modo, estos conceptos refieren a discusiones y entendimientos sumamente diversos que en muchos casos desafían la tradicional racionalidad moderna.

|7|

Análisis y resultados

Descripción del caso: La Voz Indígena y los Talleres de Memoria Étnica

A principios de los 2000 se originó la iniciativa de comunicación de FM Comunitaria *La Voz Indígena* (LVI), en la localidad de Tartagal. El nacimiento de esta experiencia es resultado de procesos participativos de grupos de mujeres indígenas integrantes de la fundación “Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo” (ARETEDE). Esta organización permitió concretar el proyecto comunicacional, al ser la persona jurídica encargada de gestionar la licencia del medio de comunicación bajo la modalidad sin fines de lucro. Cabe destacar que esta emisora es anterior a la aprobación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA) que tuvo lugar en 2009, la cual estableció nuevos modos de acceso de los pueblos indígenas al derecho a la comunicación (Doyle y Siales, 2018).

En paralelo al nacimiento del proyecto radial también se gestaron los primeros Talleres de Memoria Étnica (TME) coordinados por la antropóloga Leda Kantor. Esta experiencia se originó con el propósito de promover la visibilización de las voces de las mujeres de pueblos originarios de la zona mediante la publicación de libros. En 2003 concretaron la impresión del primer título llamado “Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias. La voz de las mujeres indígenas”, dando inicio a una trayectoria que se extiende hasta la actualidad.

Los talleres consisten en la reunión de un grupo de aproximadamente 15 mujeres de los pueblos Guaraní, Wichí, Weenhayek, Chorote y Toba Qom, quienes se encargan de la recopilación de relatos orales sobre sus prácticas culturales y memorias de los procesos de conquista y colonización del Chaco. El trabajo producido por este grupo se plasma en la publicación de libros, a la fecha tienen más de 11 textos editados. Asimismo, las memorias orales también se trasladan al lenguaje radiofónico, donde se transforman en audios que se emiten por la emisora. En general, los TME nutren el andamiaje estético-político del medio de comunicación, a lo largo de sus años de existencia han funcionado en articulación con el proyecto radial, impulsando su identificación como “las voces de la resistencia indígena”.

A fines organizativos, dividiré la historia detrás de la puesta en marcha de LVI en dos momentos. La primera etapa, a partir del año 2002, consistió en la realización de capacitaciones en herramientas de comunicación radiofónica para integrantes de pueblos indígenas, gestiones para tramitar la licencia y conseguir recursos para comprar equipos, y la organización del funcionamiento interno y armado de la programación. Este período contó con el apoyo de docentes y estudiantes de la carrera Comunicación Social de la Sede Regional Tartagal de la Universidad Nacional de Salta, e incluyó la emisión de un programa piloto por Radio Nacional Tartagal. La segunda etapa corresponde a la inauguración de la radio que tuvo lugar en octubre de 2008. Con este acontecimiento, *La Voz Indígena* se transformó en la primera emisora gestionada por pueblos originarios de Tartagal y el departamento San Martín.

Desde sus inicios, la radio fue concebida por sus integrantes como una forma de reparar una ausencia, o, en palabras de una de sus integrantes, la inauguración de la emisora permitió “romper el silencio” (sic), restituyendo las voces de los pueblos indígenas a lugares que le fueron despojados o limitados. Esto se visualiza en el proyecto que dio origen al medio de comunicación, el cual justifica la necesidad de contar con una radio en los siguientes puntos:

1. La sistemática exclusión del pueblo indígena de la sociedad. Esta exclusión se ve reflejada, también, en la ausencia de análisis de sus problemáticas en los medios de comunicación locales; se evidencia, además, en las programaciones de los medios locales en las que el único idioma de emisión es el español cuando existen los idiomas de los pueblos originarios.
2. La ausencia de comunicadores indígenas que puedan convertirse en emisores de mensajes, teniendo en cuenta que son conocedores de la problemática específica y de los códigos comunes (ARETEDE, 2002).

Son muchas las implicancias socio-políticas movilizadas por la puesta en funcionamiento de esta emisora. Brevemente, destacaré dos dimensiones: por un lado, en el plano simbólico, la radio constituye una presencia signifiicante que propone disputar sentidos a partir de la expresión y colocación de las voces indígenas en escenarios mayormente restringidos para estos sujetos, como los mediáticos. En esta dirección, la existencia de la radio da cuenta de una forma de impugnación de los regímenes de visibilidad que históricamente han dominado la representación de lo indígena, principalmente desde esquemas racistas y discriminatorios. La irrupción de discursividades indígenas en un medio de comunicación propio, donde es posible construir agendas basadas en sus

experiencias, necesidades y demandas, también permite visualizar a esta radio como una instancia de auto-representación y participación en la vida política de la sociedad en general. En este punto sobresale el hecho de poder intervenir en la construcción de opinión pública sobre diferentes temáticas, en especial, sobre asuntos que son de interés para los pueblos indígenas.

Por otro lado, durante mis observaciones, visualicé la existencia de una faceta quizás más rutinaria de este medio de comunicación, relativa a los modos de vinculación que despliegan sus integrantes. LVI es comúnmente llamada “nuestra segunda casa”, caracterización que ilustra la relación afectiva construida a su alrededor. En el mismo edificio también funciona una feria comunitaria a la que llevan productos artesanales para vender, siendo uno de los pilares del sostenimiento económico de muchas de las familias que forman parte del grupo de radialistas.

Es posible referir a esta emisora como un territorio en el que se trazan relaciones de poder múltiples, al que cuidan, disputan y que no está exento de tensiones y diferencias. En efecto, el carácter político de la radio se contempla no solo en su capacidad de injerencia o impacto en lo que se pronuncia de forma pública, sino también en su condición de objeto actante capaz de movilizar procesos heterogéneos en el transcurso de la vida cotidiana de sus miembros. Este aspecto sintetiza la simultaneidad de procesos que convergen en la experiencia de la radio. LVI no es solo una emisora que transmite programación en horarios determinados, sino que sobre todo es un actor de agenciamiento para los pueblos originarios de la zona, es un centro de convocatoria, análisis y ejercicio de una forma de política indígena.

En este texto me referiré a las prácticas de comunicación que ponen en marcha estos sujetos a través de la radio en sus diferentes formatos, ya sea en la transmisión tradicional o por la vía digital. Tomaré en cuenta la imbricación entre los relatos orales plasmados en libros y los discursos emitidos en diferentes eventos, que a su vez fueron difundidos por la radio. Con esto, mi intención es indicar qué significados ponen en juego estas mujeres para reclamar el cese del desmonte en las arenas públicas, y analizar cómo se relacionan estas modalidades de significación con la vida cotidiana de las comunidades que enfrentan atropellos territoriales.

Vivimos con el monte o cómo evocar al monte para impedir su destrucción

A diferencia de la radio que pudo seguir funcionando aún con intermitencias, la producción de libros tuvo un largo período de pausa debido a los altos costos de la actividad editorial. Recién en 2020, con el apoyo económico de las fundaciones Fondo de Mujeres del Sur y Plurales, fue posible retomar la publicación de textos en el marco de la implementación del proyecto “Aves capaces de volar” que fue presentado al programa “Fortaleciendo a las defensoras ambientales”. El primer ejemplar de este nuevo ciclo recibió el nombre de “Gritos de las madres del monte. Voces de mujeres en lucha”. Cabe destacar que esta iniciativa contempla la disposición de fondos que permiten solventar

gastos de abogados para cuatro comunidades que actualmente enfrentan atropellos territoriales¹.

El texto “Gritos de las madres del monte. Voces de mujeres en lucha” es una compilación de relatos orales de 10 mujeres sobre los procesos de monte y desmonte en los territorios indígenas del norte de Salta. Se compone de tres capítulos: el primero presenta narraciones que recuerdan cómo era la vida en el tiempo “con monte”, en el momento previo a la intrusión colonial; el segundo da cuenta de relatos sobre las transformaciones ocasionadas por el desmonte, en especial, problemas asociados a la quita y usurpación territorial y a la escasez de alimentos y medicinas. Finalmente, el tercer capítulo introduce la protección espiritual del monte atribuida a dos entidades, las “madres” y “dueños” del monte, seres que cuidan y protegen al territorio de la depredación total.

A continuación, presento algunos de los relatos que forman parte del libro:

Tiempo con monte

Mi mamá me contaba que cuando había territorio, ellos vivían de los alimentos del monte como algarroba, mistol, todo eso, y los hombres se dedicaban a la caza de animalitos. Más que todo se alimentaban con frutos del monte y con eso se mantenían sanos y fuertes. Y también me contaba de la pesca porque antes mi mamá y mi papá vivían en el Chaco, y mi papá se dedicaba a la pesca y mi mamá se dedicaba a la artesanía. Todo eso ellos hacían cuando tenían monte, cuando tenían territorio (...) También entraban al monte para traer las plantas medicinales, antes no había hospitales ni había medicamentos. Y en esa época era todo muy lindo, cuando mi mamá se acordaba tenía una sonrisa grande y una emoción, porque cuando teníamos monte, teníamos todo, de ahí se sacaba el alimento, las medicinas y los chicos crecían sanamente (Relato de Mónica Arias. Comunidad *Siwok*) (Mendoza *et al*, 2020, p. 24-25).

|10|

Con el monte que había en la comunidad y vivíamos más arriba en la quebrada, éramos libres con el monte (...) Por eso digo yo que el monte antes daba vida, porque en el monte estaban los árboles que se sacaba la cascara y eso se tomaba como agua cuando estaban enfermos, iban al monte a sacar los remedios que eran para curar a la gente de la comunidad. Las parteras lo usaban para curar a las mujeres cuando menstruaban, cuando tenían su primer bebe, para apurar el parto, tanto había dentro del monte y esos árboles curativos que teníamos ya no están, porque los árboles se empezaron a talar para llevarlos a vender para hacer madera y no reponían esas especies que ahora se han perdido (Relato de Ayda Valdes. Comunidad *Yariguarenda*) (Mendoza *et al*, 2020, p. 28).

Tiempo sin monte

En tiempo de antes vivíamos tranquilos, me acuerdo como era cuando jugábamos con mi hermana y parece que no había peligro. Porque toda la comunidad estaba rodeada de monte, como estábamos cerca del río Carapari había agua bajo la tierra. Los hombres hacían pozos y de ahí sacábamos agua para tomar y lavar. La gente

¹ Las comunidades son Oka Puckie (Mi Troja), Kyelhuk (Quebracho), Territorios Originarios Wichí y Yariguarenda.

vivía de la siembra. Todos acá sembraban y se ayudaban entre todos. Siempre hacíamos mingas y era la forma de ayuda comunitaria que teníamos para limpiar los cercos de cada familia. Antes había muchos animales, muchos pájaros, siempre se escuchaban aquí en mi casa, ahora ya no existen y es una lástima para mí, yo ya no escucho el canto de los pájaros. Ahora ya no hay animales por los ruidos y los autos que pasan en la ruta. Porque hace años se hizo la ruta nacional 34, que pasa cerca, ahí se perdieron los animales, los pájaros, todo. Así empezamos a sentir las consecuencias de los desmontes, la ruta y la contaminación. Cuando empezaron a desmontar los cerros, después vinieron las inundaciones y una vez tuvimos un alud, se nos vino el barro de los cerros (Relato de Francisca Mendoza. Comunidad Peña Morada) (Mendoza *et al*, 2020, p. 52).

Siempre recordamos la vida de antes, con el monte que había en la comunidad y vivíamos más arriba en la quebrada, éramos libres con el monte. Vivíamos muy adentro de la comunidad, cerca de la pileta y el chorro. Había arboles muy grandes y caminábamos libres por el monte, recogíamos frutos del monte (...) Antes había vida dentro del monte, ahora está todo desmontado, ya no hay árboles grandes, ya se explotó toda la madera y ya no somos libres de entrar al monte a sacar los frutos que sabíamos comer como el mato, el aguay, chañar, algarrobo, todo lo que había adentro del monte, la papa del monte, el caruru, y todo eso ya no existe porque el monte lo usaron para meter ganado, otras partes están cercadas, alambradas (Relato de Ayda Valdes, comunidad Yariguarenda) (Mendoza *et al*, 2020, p. 60).

|11|

Espíritus protectores del monte

Las mujeres participantes de este grupo queremos expresar que el monte y los árboles tienen vida real y espiritual. A la fuerza que los cuida le decimos “dueños del monte”, pero no son solo hombres, son mujeres, niños y ancianos que se manifiestan de diferentes formas. Y ellos no quieren hacernos daño, solo cuidan para que las personas no destruyamos la naturaleza.

Los dueños del monte nos mandan mensajes para que paremos la destrucción, pero si no sabemos escuchar, sino sabemos entender, entonces suceden cosas dolorosas para las personas. Suceden muertes o accidentes muy fuertes de las personas que están talando los montes, pero nunca escuchan, solo dejan ese lugar y se van a otra parte y siguen con la misma actividad.

Los pueblos originarios sabemos que los árboles son cuidados por espíritus y ellos en sí mismos tienen una forma de vida muy especial y fortalecen a la tierra. Porque nosotros, los pueblos, también somos “espíritus de la madre tierra”.

Los seres espíritus que cuidan el monte y los animales tienen fuerza y poder para proteger, para defender a los bosques y montes de daños importantes. Al hacer daño a los montes, les hacemos daño también a los espíritus, pero ellos siguen su caminar en la tierra, fortaleciendo las formas de vida naturales del mundo (Mendoza *et al*, 2020, p. 81).

Figura 1. Tapa del libro *Gritos de las madres del monte*



Fuente: Mendoza, F. *et al.* (2020), tapa.

Por último, las “madres” son definidas como “seres del tiempo, (...) espíritus protectores de humanos, tejedoras y guardianas de la tierra” (Mendoza *et al.*, 2020, p. 114). Constituyen seres espirituales que pueden adquirir la forma material de animalidades o vegetalidades que habitan el monte, son también agencias espirituales jerárquicamente superiores, a las que los humanos se supeditan. De acuerdo a los relatos del libro: “son los espíritus de los mismos árboles que viven en el mundo y cuidan la tierra y nos dan el mensaje para que podamos respetarlas (...) son los espíritus que hacen que tengamos vida. Son las que transportan nuestra vida más allá de la muerte y son el futuro del mundo” (Mendoza *et al.*, 2020, p. 115- 116).

Los “dueños” son espíritus poseedores del monte. Se destacan por interceder en la protección de animales, el río o los propios árboles de atropellos como la tala desmedida o la pesca y caza excesivas. En ocasiones, los dueños asustan y causan accidentes o enfermedades a quienes no respetan la naturaleza. Algunos ejemplos relatan:

Pero la gente blanca que va a desmontar no sabe que el monte tiene su dueño, tanto como la tierra también tiene su dueño. Nosotros como tobas sabemos que hay espíritus que cuidan el monte y eso nosotros respetamos. A veces aparecen luces entre la noche y la gente que va a talar árboles se asusta, ese el dueño del monte (p. 84). [...] Hay un lugar por acá cerca, donde van a buscar leña, este lugar está muy retirado de donde vivimos. Y este hombre siempre entra al monte a buscar leña, anda con carrito y vende la leña para las familias que le hace falta. Y mientras estaba hachando la leña se asustó y cuando llegó a su casa ya estaba con fiebre y chuchos y a la noche tenía pesadillas. Es porque nosotros vamos todos los días a sacar leña y sacamos los árboles y se hace ruido y el dueño del monte se molesta (Mendoza *et al.*, 2020, p. 87).

La publicación del libro marcó el inicio de un nuevo momento en el camino de producción editorial del grupo de los TME. El lanzamiento de este ejemplar coincidió con el agravamiento de los procesos de avasallamiento territorial de cuatro comunidades que enfrentan iniciativas de desalojo y desmonte. En ese marco, la visibilización de sus contenidos vino a fortalecer los reclamos y resistencias concretas de mujeres que además de ser autoras se desempeñan como “defensoras” de sus territorios. Es decir, se trata de

agentes que despliegan acciones de cuidado del monte, mediante la reforestación, por ejemplo, y de defensa, ya que elaboran estrategias para impedir el ingreso de máquinas fumigadoras y la instalación de alambrados², además de llevar adelante iniciativas judiciales para evitar el avance de emprendimientos agro-forestales.

El libro fue presentado en varias oportunidades una vez que finalizaron las restricciones por la pandemia. En lo que sigue, expongo una selección de los discursos de tres autoras:

Hemos venido para presentar el libro, para que conozca el pueblo lo que nosotros hemos vivido cuando éramos niños. Conocíamos el monte, teníamos el buen vivir, que ahora no lo tenemos. El buen vivir es tener el monte, el territorio, todos los alimentos que nos da el mundo, la medicina. Ahora todo eso ya no lo tenemos, están desmontando para tener la soja, y cada vez estamos más pobres de las cosas que teníamos antes. Antes éramos ricos, teníamos todo, teníamos para sembrar, teníamos de qué vivir, teníamos nuestro río, nunca se terminaba, pero ahora no. (Felisa Mendoza, registro personal, 2021)

Cuando uno escribe un libro ellos [los niños] lo toman como un cuento. Hay mucha sabiduría en los pueblos originarios, eso, nosotros con estos libros queremos que muchos jóvenes conozcan, que mucha gente conozca por qué el monte es muy importante para nosotros, cuál es el motivo por el que nosotros cuando vemos un árbol caer lloramos, muchos se preguntan ¿por qué ellos necesitan el monte? El monte es nuestra vida, por eso hemos crecido bien sanos, yo tengo 52 años, tuve 10 hijos y todavía me siento como una adolescente. Hoy queremos que se conozcan las medicinas que tenemos, y decir basta de desmontar. Queremos el monte sano, queremos la medicina, no la medicina enferma. (Nancy López, registro personal, 2021)

|13|

Y es verdad... el monte tiene su dueño, y nosotros donde vivimos es solo un pedazo de monte, que yo y la Nancy tenemos esta experiencia. Cuando la pandemia vino a mi comunidad, mi compañero tenía pandemia, mi hijo también y no sabíamos qué hacer. Luego me acordé de mi abuela que me dijo “si pasa una cosa grave, acuda al monte”. Entonces lo hicimos, le dije a Nancy, necesito tu ayuda, vamos a buscar medicina en este pequeño monte que vivimos. Recolecté muchas medicinales, pero lo suficiente, con eso lo curé a mi compañero y a mi hijo, pero primeramente pedí permiso hablé y dije “yo sé que estas aquí, tú existes, y aquí estoy con esta aflicción, yo necesito que me ayudes y yo quiero que me indiques las medicinales que hay en este monte” (...) Por eso el monte tiene su dueño, yo sé que algunos no van a creer, pero lo que me contó mi abuela yo lo seguí y lo experimenté también, que existe el dueño del monte y cuando lo hablas con todo el corazón, él te está mirando, él te está escuchando. (Mónica Medina, registro personal, 2021)

² Algunas de las acciones de lucha directa se pueden observar en los siguientes enlaces: <https://www.facebook.com/share/v/1C46wVSXon/>; <https://www.facebook.com/share/p/1KKUz9oXz7/>; <https://www.facebook.com/share/v/1NAfsuoWvD/>; <https://www.facebook.com/share/v/17bxMs9cJM/>.

En principio, las memorias del libro estructuran un relato que recurre a la comparación entre dos tiempos y espacios. El pasado es recordado como un momento de plenitud y libertad, de abundancia y armonía con el monte, a diferencia del presente, caracterizado como el tiempo de la escasez y de la “pérdida”. Asimismo, el monte representa el territorio, es el espacio que alberga la vida colectiva de cada comunidad indígena, donde se encuentra lo necesario para vivir. El monte-territorio también contiene el andamiaje de conocimientos y sabiduría de los pueblos originarios, de acuerdo a los relatos presentados, el monte constituye en sí mismo una presencia dadora, que nutre a los humanos de elementos materiales y espirituales. En contraste, su desaparición o “pérdida” materializada en el desmonte, produce efectos perjudiciales en los humanos y espiritualidades que lo habitan. Al acabarse o verse cercenado, se obstaculizan los vínculos y concesiones que genera.

Los relatos de las autoras en los eventos de presentación complementan los contenidos del libro, y al mismo tiempo exploran nuevas facetas. Sus voces reafirman la importancia de la protección del monte frente a los avasallamientos que lo amenazan. Si bien apelan a la comparación entre el pasado y el presente, también proponen explicar las razones por las que decidieron hacer el libro. Inscriben a la elaboración y publicación del texto en el marco de sus luchas contra el desmonte y en el reclamo de restitución de sus territorios. El libro forma parte de las prácticas que lleva adelante este colectivo por la preservación y construcción de la memoria colectiva de los pueblos originarios, por lo que el texto representa una forma de hacer memoria y de dar a conocer su sabiduría a nuevos públicos.

En añadidura, el monte es visualizado como un lugar de socorro, al que acudir en momentos de angustia y desesperación. En torno a este sentido es posible observar que el monte configura una entidad con fuerza propia, que demanda respeto, cautela y temor al momento de relacionarse con él, no solo cuando se le pide permiso para abastecerse sino también en los momentos en que se le solicita protección. Este aspecto también es visible en la referencia a la capacidad de injerencia que tienen las espiritualidades llamadas “dueños” y “madres”, ya que a ambas se les atribuyen poderes para interceder por el resguardo del monte, incluso llegando a promover reprimendas y sanciones a quienes pudieran ocasionarle daños.

Figura 2. Ingreso a la comunidad Territorios Originarios Wichí



Fuente: Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo, 2002.

Reflexiones finales

En este artículo quise dar cuenta de los significados que el colectivo de mujeres de la radio La Voz Indígena atribuye al monte nativo. Específicamente, me centré en los procesos de significación que fundamentan sus luchas contra el desmonte. Con ese objetivo, mi interés estuvo puesto en mostrar cómo estas agentes producen sentidos sobre la importancia de la protección del monte nativo, y en qué medida sus narrativas se inscriben en prácticas territoriales de cuidado y defensa del ambiente.

Tanto el libro como las alocuciones orales de sus autoras modelan una narrativa en la que el monte ocupa el rol protagónico. Con diferentes adjetivos, lo caracterizan como el espacio vital, imprescindible e insustituible para la existencia de los pueblos originarios. Aquí identifico analogías entre la descripción del territorio como lugar de producción y reproducción de la vida en un sentido material, y el monte como marco contenedor de la sabiduría y riquezas necesarias para la continuidad de pueblos y comunidades, entre el orden material y espiritual. Es posible advertir que, aunque el monte en cierto aspecto es sinónimo de territorio, también incorpora dones espirituales que lo dejan ver como una agencia con fuerza propia, por lo que la noción de monte complejiza la perspectiva sobre el territorio.

En este aspecto, las mujeres de LVI plantean la evocación del monte como recurso narrativo. Para ello apelan a la descripción de sus atributos, evidenciando la dimensión espiritual que presenta. Mediante la expresión de diferentes experiencias cotidianas que cuentan las aptitudes y atribuciones del monte y su impacto positivo en la calidad de vida de las poblaciones indígenas, y en contraste, los perjuicios ocasionados por su desmantelamiento, este colectivo establece una representación teatral de la vida “con monte” y “sin monte”.

La representación del monte incorpora la participación de diferentes existentes o seres a los que les asignan capacidades variadas, principalmente relacionadas con la protección y cuidado de animales y plantas, y sanción hacia los humanos responsables de ocasionar daños. De igual modo, se les confieren cualidades de sensibilidad y sufrimiento a vegetales como los árboles. Con respecto a las entidades espirituales, llamadas “dueños” y “madres”, a lo largo de las narrativas despliegan roles de vigilancia con la intención de promover cautela, prudencia y temor en los humanos al momento de relacionarse con el monte.

En torno a la comparación entre pasado y presente, es frecuente la asociación del desmonte con la pérdida y escasez. Mientras que en el tiempo pretérito la relación de cuidado y reciprocidad con el monte garantizaba la provisión suficiente de alimentos y medicinas, en el presente, debido al ingreso de humanos –llamados “blancos”- que lo depredan sin control, el monte ya no se ve lo suficientemente fortalecido para aprovisionar a los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, además de ser una entidad proveedora, dejan claro que en el pasado el monte supo ser un hábitat sin restricciones de circulación, donde era posible movilizarse sin cercados. Este aspecto es relacionado con la libertad del pasado, en contraposición al advenimiento de la propiedad privada que modificó el espacio en el presente. En general, las actrices plantean expresiones de nostalgia por la pérdida o arrebató, añoranza, reclamo y defensa de restitución o reparación de aquello que se perdió o quitó a causa de la intervención humana.

|16|

Tomando en cuenta lo anterior, es notable que las mujeres de LVI plantean formas de dramatización de sus luchas contra el desmonte en el transcurso de sus vidas cotidianas. Proponen poner en el centro de la escena a sus vivencias diarias, sus prácticas alimentarias y de salud, y de subsistencia en general, para hacer visibles y dimensionar cuáles han sido las transformaciones negativas y el grado de daño causado por el ingreso del desmonte. Sus discursos no se alejan de la materialidad, sino que recurren al relato cotidiano para puntualizar de forma concreta sobre sus afectaciones y padecimientos.

En otro orden, no demasiado separado del anterior, puedo observar que en cierto grado han apelado a la ontologización de sus narrativas. Esto a través de la incorporación de existencias no humanas en la escenificación de sus acciones de lucha. Con la iniciativa de hacer aparecer a seres como las “madres” y “dueños” del monte, han procurado trasladar las discusiones sobre el ambiente a otras esferas o planos. Concretamente, considero que el movimiento de colocación de entidades espirituales y la dotación de características de sensibilidad a diferentes vegetales, busca cuestionar e impugnar la validez de los criterios de entendimiento que rigen lo real e irreal según perspectivas únicamente materiales, mayormente mercantilistas y en el mejor de los casos, ligadas a valoraciones de conservación biológica.

Esto último viene a colación de la complejidad de las acciones socio-políticas de las mujeres de La Voz Indígena. Observo que su trabajo de incidencia en el ámbito público, principalmente a través de la radio y los libros, no solo busca captar la atención y volver audibles sus voces, sino que también persigue objetivos de orden epistémico planteados en sitios como el sistema de justicia occidental. Para esta labor, las iniciativas de comunicación han sido el punto de partida para establecer modalidades de significación en torno al monte, que luego fueron llevadas a las arenas donde se dirimen conflictos ambientales.

En suma, este colectivo da cuenta de una forma de representación del monte como entidad viva, en la que conviven distintas existencias. A lo largo de sus narrativas, buscan mostrar cómo era la convivencia armónica entre humanos y no humanos, y de qué manera este nexo se vio corrompido por el ingreso de los humanos blancos a partir de la intrusión colonial. Este hecho marcó el inicio del ciclo de la pérdida material y espiritual, caracterizada tanto por el arrebato de sus territorios (material) como por la proliferación de enfermedades, problemas de escasez, y el sufrimiento espiritual de los humanos y el monte. Por último, la incorporación de entidades no humanas o el paso hacia la ontologización de sus discursos, no solo pone de manifiesto la presencia de múltiples universos, sino que procura generar advertencias sobre los peligros o riesgos derivados de la depredación de la naturaleza.

|17|

Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, L. (2006). Interpretando la(s) cultura(s) después de la televisión: sobre el método. *Íconos*, 24, 119-141.
- Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (2002). Proyecto de radio La Voz del Pueblo Indígena [manuscrito no publicado]. Colección de archivos, Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo Tartagal, Salta.
- Baraldini, V., Cañicul, M., Cian, C., Chico, J. y Melillán, M. (2011). *Comunicación con identidad. Aportes para la construcción del modelo de comunicación indígena en Argentina*. INAI.
- Buliubasich, C. y González, A. (2009). *Los pueblos indígenas de la provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras*. Departamento San Martín. CEPIHA.
- Caggiano, S. y Rodríguez, M. (2008). *Comunicación y Antropología: continuar el diálogo*. IX Congreso Argentino de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, Argentina. <https://cdsa.aacademica.org/000-080/31.pdf>
- De la Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de “la política”. *WAN, e-journal Red de antropologías del Mundo/world anthropologies network*, 4, 139-171.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Dos Santos, A. y Tola, F. (2016). ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en Antropología. *Avá. Revista de Antropología*, 29, 71-98, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169053775003>

- Doyle, M., Siales, E. y Belloti, F. (2019). Los medios de pueblos originarios en América Latina: historia, aproximaciones y desafíos. En Andrada, D. (comp.), *Hacia un periodismo indígena* (pp. 203–218). Universidad del Salvador.
- Doyle, M. (2013). *Los medios masivos de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordaje desde los estudios sobre comunicación en América Latina*. (Tesis de maestría). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.
- Doyle, M. (2015). Debates y demandas indígenas sobre derechos a la comunicación en América Latina. *Temas Antropológicos Revista Científica de Investigaciones Regionales* 37 (2), 89–118, <https://www.redalyc.org/pdf/4558/455844901004.pdf>
- Doyle, M. (2016). *El derecho a la comunicación de los pueblos originarios. Límites y posibilidades de las reivindicaciones indígenas en relación al sistema de medios de comunicación en Argentina*. (Tesis de doctorado). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Doyle, M. (2017). El derecho a la comunicación con identidad. Aportes de los debates indígenas en Argentina para pensar la noción de derecho a la comunicación. *Mediaciones*, 18, 40–56. doi: 10.26620/uniminuto.mediaciones.13.18.2017.40-56
- Doyle, M. (2018a). Acceso y participación de los pueblos indígenas en el sistema de medios de Argentina. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones"*, 11, 30-49. doi: 10.12804/revistas.urosario.edu.co/disertaciones/a.5479
- Doyle, M. (2018b). Las luchas por territorios ancestrales en los medios indígenas. El caso de FM La Voz Indígena. *Comunicación y medios*, 38, 177–189. doi: 10.5354/0719-1529.2018.50650.
- Doyle, M. y Siales, E. (2018). Indigenous Peoples' Right to Communication with Identity in Argentina, 2009–2017, *Latin American Perspectives* 45(3), 55-67. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0094582X18766909>
- Doyle, M., Ortega, M., y Lizondo, L. (2021). Los tiempos largos de la comunicación indígena en Argentina. Trayectorias nacionales y análisis de un caso. *Contracorrente*, 17, 27–52. doi: 10.59666/cc-ppgich.v0i17
- Doyle, M. y Ortega, M. (2025). Radios indígenas en Latinoamérica. Una mirada etnográfica sobre actores, tramas y espacios. En Lamas, E. (ed.), *Lo ancestral funciona. Pasado, presente y futuro de la radio comunitaria* (pp. 139-151). Bogotá: FES COMUNICACIÓN.
- Fasano, P. (2015). La investigación en comunicación comunitaria y popular: el uso de la etnografía como enfoque. *Avatares de la Comunicación y la Cultura*, 10, 1-8.
- Flores-Klaric, M. (2015). El ingreso a la ciudadanía de los pueblos indígenas del área de Tartagal. Políticas públicas, instituciones indigenistas y la emergencia de organizaciones etno-políticas (1945-2010). En Álvarez-Leguizamón, S. (coord.), *Neocolonialismo, capitalismo, pobreza y resistencias subalternas* (pp. 105-154). Prohistoria Ediciones.
- Gil-García, F. (2020). Definir el medio. Radios comunitarias e indígenas en la Quebrada de Humahuaca y la Puna de Jujuy, noroeste argentino. En Orobítz, G. (coord.), *Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina* (pp. 149–178). Iberoamericana Verbuert.

- Gil-García, F. y Gaspar, D. (2021). Radio más allá de la radio. Reflexiones en torno a los medios comunitarios a partir de la experiencia de Radio Azul Tilcara (noroeste argentino). *Contracorrente*, 17, 125-147.
- Gómez-Lende, S. (2020). Desmatamento da floresta nativa e acumulação por desapropriação: o caso da província de Salta, Argentina (1998-2016). *Formação (Online)*, 27(52), 147-176.
- Grillo, O. (2006). Políticas de identidad en internet. Mapuexpress: imaginario activista y procesos de hibridación. *Razón y Palabra*, 54, 2–19. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199520736010>
- Guber, R. (2011). *Etnografía, método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.
- Iñigo-Carreras, N. (2010). *Génesis, Formación y Crisis del Capitalismo en el Chaco 1870-1970*. Editorial de la Universidad Nacional de Salta.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos [INDEC] (2024). *Censo nacional de población, hogares y viviendas 2022. Resultados definitivos. Población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios*. Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XX Editores.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- Leake, A. (2008). *Los pueblos indígenas cazadores-recolectores del Chaco Salteño: población, economía y tierras*. Fundación ASOCIANA, INAI, UNSa.
- Lizondo, L. (2018). La comunicación con identidad. Regulaciones y un estudio de caso. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social Disertaciones* 11(2), 50–65. 10.12804/revistas.urosario.edu.co/disertaciones/a.5745
- Mancinelli, G. (2023). Despojo territorial y transición alimentaria: Efectos en la socialización alimentaria de las infancias contemporáneas del pueblo wichi del Chaco salteño. *Revista de Sociología de la Educación*, 16(2), 136-158. <http://dx.doi.org/10.7203/RASE.16.2.25891>
- Mendoza, F., López, N., Miranda, M., López, C., Martearena, E., Arias, M., Valdez, A., Medina, M., Plaza, Y., Torres, T. (2020). *Gritos de las madres del monte. Voces de mujeres en lucha*. Fondo Editorial ARETEDE.
- Montani, R. (2015). El ingenio como superartefacto. Notas para una etnografía histórica de la cultura material wichi. En L. Córdoba, F. Bossert, y Richard, N. (comps.), *Capitalismo en las Selvas: Enclaves Industriales en el Chaco y Amazonas Indígenas (1850-1950)* (pp. 19-44). Editorial del Desierto.
- Orobitg, G. (2021). Antropología de los medios de comunicación indígenas y afro en América Latina: una presentación. *Disparidades. Revista de Antropología* 76(2), 1–5. doi: 10.3989/dra.2021.015a.
- Orobitg, G., Martínez-Mauri, M., Canals, Roger, Celigueta, G., Gil-García, F., Gómez Ruiz, S., Izard, G., López-García, J., Muñoz-Morán, Ó., Pérez-Galán, B. y Pitarch, P. (2021). Los medios indígenas en América Latina: Usos, sentidos y cartografías de una experiencia plural. *Revista de Historia*, 83, 132–164. doi:10.15359/rh.83.6.
- Schmidt, M. (2015). Política Ambiental, Avance de la Frontera Agropecuaria y Deforestación en Argentina: el caso de la ley “De Bosques”. *Revista GeoPantanal*, 18, 121-139.

- Siarez, E. y Belotti, F. (2018). Los medios indígenas en Argentina: caracterización y desafíos a partir de la experiencia de dos radios kollas. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social Disertaciones* 11(2), 86–103. doi: 10.12804/revistas.urosario.edu.co/.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14, 17-41.
- Teruel, A. (2005). *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del noroeste argentino en el siglo XX*. Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Villagra, E. (2021). Los procesos político-comunicacionales de una organización indígena en Salta, Argentina. *Comunicación y Medios*, 45, 115–126. doi: 10.5354/0719-1529.2021.58759.
- Wright, P. (1998). El desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el estado. En Teruel, A. y Jerez, O. (eds.), *Pasado y presente de un mundo postergado. Trece estudios de antropología, arqueología e historia del Chaco y pedemonte andino* (pp. 35-56). Universidad Nacional de Jujuy.
- Yaniello, F. (2012). *Descolonizando la palabra. Los medios de comunicación del Pueblo Mapuche en Puelmapu (Argentina)*. (Tesis de licenciatura). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.