



INSTITUT UNIVERSITARI D'ESTUDIS DE LA DONA – IUED
PROGRAMA DE DOCTORADO EN ESTUDIOS DE GÉNERO

MICROPOLÍTICAS DEL HABLA:
feminismos, discursos y experiencias de
práctica radiofónica en la sociedad red

Tesis Doctoral presentada por:

Júlia Araújo Mendes

Dirigida por:

Dra. Giulia Colaizzi

Valencia, septiembre de 2017

© 2017, Júlia Araújo Mendes



Esta tesis está sujeta a la Licencia **Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons**. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

AGRADECIMIENTOS

Mis sinceros agradecimientos a la Dra. Giulia Colaizzi, por la atenta dirección que me ha brindado en el recorrido de esta investigación, y a *Capes Foundation, Ministry of Education of Brazil*, por la financiación mediante la *Beca de Doctorado Pleno en el Exterior*, sin la cual esta tesis no hubiera sido posible.

Esta tesis tuvo la aportación de mucho trabajo intelectual proveniente de múltiples voces, el que he intentado reconocer de la mejor forma posible en el proceso de escritura, y de un incalculable trabajo de cuidados. Este último me ha proporcionado una red afectiva y de apoyo emocional y material sin la cual el proceso de esta investigación hubiera sido muy complicado, quizás incluso imposible. Por lo que quiero empezar reconociendo y agradeciendo a las personas que han configurado esa red tan fundamental: a mi familia, especialmente a mi madre, Lúcia, y a mi padre, Márcio, por el pleno apoyo que me han dado, la confianza, el amor, los debates políticos, la paciencia y comprensión, sobre todo en los últimos años en los que imperó la distancia; a Pike y Kara, por todo el amor, cuidado y comprensión en el difícil e ilusionante ejercicio de la convivencia cotidiana; a mi tía, Victoria, y tío, Mauro, por el inestimable apoyo durante los primeros pasos de esta investigación; a *les amigues y compañeres* de Enredadas, por todo el trabajo que hemos desarrollado *juntas* y por ser el corazón de esta tesis; a Amor, Claudyne, Chris y Conxa, por las preciosas amistades, proyectos y reflexiones compartidas y todos los aprendizajes que me habéis proporcionado; a Deco, Tati y Saviano, con quienes he compartido la experiencia migratoria y por la complicidad que me han mostrado en innumerables momentos; a *les compañeres* de Transformació, por los ánimos e intercambios afectivo-práctico-teóricos; a *les compañeres* de la Colectiva Transtorna, por toda la energía feminista y las ilusiones compartidas; a las compañeras «feministas sin fronteras», por una amistad que me ha enseñado el sentido de la extrapolación de las aulas.

Agradezco a Helena Rizzatti y a Bruna Zanolli, por haberme recibido tan gustosamente; a las programadoras de la ZAFT, por su trabajo, por la atención que me han dedicado y por compartir conmigo sus experiencias; a las personas que integran Radio Malva y Radio Muda, por su labor tan necesaria, por seguir transgrediendo las ondas y por haberme acogido como compañera, en el primer caso, y como colaboradora invitada e investigadora, en el segundo. Quiero agradecer también a las mujeres de Red Nosotras en el Mundo, por promover semejante iniciativa, y en especial a Susana Albarán, por colaborar en la entrevista.

Parte de esta investigación no se hubiera desarrollado sin la estancia académica

proporcionada por el *Núcleo de Estudos de Gênero – PAGU*, de la *Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)*, al que manifiesto mi agradecimiento, en especial a la Dra. Iara Beleli, coordinadora de dicho núcleo y mi asesora durante la estancia. También el *Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG)*, de la *Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)*, me acogió en una valiosa estancia académica, por la que agradezco, especialmente a la Dra. Rían Lozano, mi asesora durante aquel período, por la generosa bienvenida y por el inspirador trabajo que lleva a cabo, y a la Dra. Helena López, Secretaria Académica de dicho centro.

Finalmente, quiero agradecer a las coordinadoras del programa *Sermujer.eS*, del Centro Penitenciario de Picassent, por la labor que realizan y por invitarnos a las Enredadas a impartir los talleres de radio y, sobre todo, a las mujeres internas de dicho centro y que han participado de los talleres, quienes nos han recibido siempre de forma calurosa y han tomado la palabra con valentía.

Valencia, septiembre de 2017.

Índice de contenido

Introducción	1
Objeto, hipótesis de partida y objetivos.....	6
Metodología e itinerario.....	7
Apuntes sobre los trabajos de campo.....	9
Dificultades encontradas.....	12
Notas breves sobre el proceso de escritura: hacer aparecer el cuerpo colectivo.....	13
Parte 1. Epistemologías críticas	15
Capítulo 1. La construcción de conocimientos comprometidos	16
1.1. El Sur global.....	17
1.2. Investigación activista: implicaciones, contradicciones y retos.....	33
1.3. Articulando conocimientos en la investigación-activista: traducción transcultural y categorías equivocadas.....	39
1.4. Conocimientos comprometidos, conocimientos situados.....	46
Capítulo 2. Discurso y la noción de experiencia	58
2.1. Del discurso: radios libres, feminismos y discursos alternativos.....	59
Prácticas discursivas y relaciones de poder en los tiempos que corren.....	60
Radios libres y comunitarias: orígenes, ambigüedades y posibilidades subversivas.....	68
2.2. A vueltas con la noción de <i>experiencia</i>	80
Una perspectiva interseccional: experiencias y diferencias.....	102
Capítulo 3. Micropolítica, devenires minoritarios y la problemática de la sociedad red . 113	
Parte 2. Ondas diferenciales para otras inapropiadas/inapropiables: feminismos y/en las radios libres	134
Capítulo 4. Micropolíticas y Medios de Comunicación Independientes: un acercamiento a las radios libres desde Valencia (España) y Campinas (Brasil)	135
4.1. «Radios del extrarradio» (Panorama español).....	138
Radio Malva: «des dels Poblatz Marítims de València per a la galàxia».....	147
4.2. «Que mil mudas floresçam!» (Panorama brasileño).....	153
Radio Muda: «Muda de vida!».....	163
4.3. Las luchas por la democratización de la comunicación.....	173

4.4. <u>Aportaciones feministas a los estudios de la radio y la cuestión de la democratización.....</u>	178
Capítulo 5. <u>Feminismos en las Radios Libres: un análisis crítico de las experiencias...</u>	196
5.1. <u>Desde Campinas (Brasil): el caso de la ZAFT – Radio Muda.....</u>	203
<u>Política de la experimentación: antecedentes.....</u>	203
<u>«Zona Autônoma Feminista Temporária – ZAFT»: haciendo radio libre y feminista</u>	208
<u>Contagios políticos, interferencias solidarias: la ZAFT, «es como una vadia, pero es una radio».....</u>	220
5.2. <u>Desde Valencia (España): el caso de Enredadas – Radio Malva.....</u>	229
<u>Redes de afectos, clases que se tuercen y plazas ocupadas: Enredadas surge. .</u>	229
<u>La apuesta transfeminista.....</u>	242
<u>«Temas de la actualidad desde una perspectiva transfeminista»: la producción de Enredadas.....</u>	245
<u>«En el lugar de las puertas cerradas»: producciones radiofónicas desde un centro penitenciario.....</u>	255
Capítulo 6. <u>Sintonizando experiencias: un acercamiento entre Enredadas y la ZAFT en claves discursivas.....</u>	268
6.1. <u>La visibilización de otros temas y el hacerse eco de otras voces.....</u>	273
<u>Enredadas: el amor político.....</u>	275
<u>ZAFT: placer en el dial.....</u>	280
6.2. <u>Prácticas radiofónicas situadas.....</u>	285
<u>Enredadas: aprendizaje y activismo en las ondas.....</u>	286
<u>ZAFT: prácticas radiofónicas y activismo en el aprendizaje.....</u>	292
<u>La radio como comunidad de aprendizajes.....</u>	294
6.3. <u>Música que importa.....</u>	297
<u>Enredadas: hacerse eco de la música independiente feminista.....</u>	300
<u>ZAFT: hacerse eco de la música hecha por mujeres.....</u>	304
<u>Cartografías sonoras feministas.....</u>	309
6.4. <u>Desvictimización de las mujeres y poder de agencia.....</u>	310
<u>Enredadas: relatos en primera persona, tomar la palabra.....</u>	312
<u>ZAFT: las reporteras de sí mismas y la necesidad de situar la noción de agencia</u>	319
<u>Políticas del habla: recuperar la voz y la escucha.....</u>	325
Consideraciones finales: <u>Micropolíticas del habla y Feminismos.....</u>	330

Bibliografía	349
Libros, artículos e investigaciones.....	349
Prensa digital.....	372
Entradas en páginas webs y blogs.....	374
Leyes y convenios internacionales.....	376
Audiovisual.....	377
Fanzines.....	378
Anexos	379
Anexo I: Lista de programas de <i>Enredadas</i>	379
Anexo II: Lista de programas de <i>ZAFT</i>	385
Anexo III: Capturas de pantalla de los comentarios dejado en el canal de <i>Enredadas en la plataforma «Ivoox»</i>	387
Anexo IV: Lista de radios libres y comunitarias en España.....	392
Anexo V: Lista de programas feministas en España.....	396
Anexo VI: Entrevistas.....	398
Entrevista I: <i>Enredadas</i> , 2015.....	398
Entrevista II: <i>Enredadas</i> , 2012.....	423
Entrevista III: <i>Enredadas – Programadora 1</i> , 2012.....	437
Entrevista IV: <i>Enredadas – Programadora 2</i> , 2012.....	443
Entrevista V: <i>ZAFT – Programadora 1</i> , 2015.....	446
Entrevista VI: <i>ZAFT – Programadora 2</i> , 2015.....	468
Entrevista VII: <i>Colectivo Radio Muda</i> , 2015.....	484
Entrevista VIII: <i>Radio Muda – Programadora A</i> , 2015.....	531
Entrevista IX: <i>Radio Muda – Programadora E</i> , 2015.....	541
Entrevista X: <i>Red Nosotras en el Mundo</i> , 2012.....	549

INTRODUCCIÓN

*Necesitamos el arte, la literatura, la música
y otras prácticas culturales,
para educar nuestra imaginación de manera
que consiga liberarse de las restricciones
impuestas por la privatización.*
Angela Davis¹

La presente investigación tiene como objetivo llevar a cabo una reflexión crítica en torno a las *relaciones desiguales de poder* que atraviesan la producción de conocimientos en las sociedades occidentales contemporáneas y que históricamente han sido marcadas por los ejes del género, el sexo, la clase social, la raza o por divisiones geopolíticas de los territorios. Son relaciones que subyacen la producción y circulación de discursos y la constitución de las subjetividades.

Con el término *discursos* hacemos referencia a un sistema de significaciones y su práctica en un marco referencial histórico determinado (Foucault, 2002). Las prácticas discursivas dan forma a los objetos a los que se refieren, a la vez que se producen también en el acto de enunciación, en un principio al mismo tiempo dialéctico y generativo (Colaizzi, 1990), y están presentes tanto en la dimensión del uso del lenguaje en sus distintos formatos como en la interacción social. Los discursos son, asimismo, los mecanismos de mediación que actúan en las relaciones entre los sujetos y sus afueras, sus espacios de percepción del mundo que los rodea. Es decir, cuando nos referimos a relaciones desiguales de poder, entendemos que estas son cotidianamente legitimadas por discursos que atraviesan nuestras relaciones como sociedad, desde el ámbito interpersonal a las instituciones y parainstituciones. Este trabajo hace suya la afirmación de Foucault (2008), según el cual, en el régimen del saber, los valores, los conocimientos, el placer, lo existente, en suma, todo forma parte de un entramado discursivo que instituye medidas de control social, a la vez que funciona él mismo como el respaldo necesario para la manutención de un orden social determinado. Dicha manutención se da, sobre todo, mediante la producción de subjetividades que soportan esas relaciones de poder.

Para abordar las relaciones de poder-saber, uno de los principales marcos de referencia que tomaremos en esta tesis es la crítica hacia el pensamiento moderno occidental como el paradigma científico que ha ostentado el monopolio de la autoridad para

1 En entrevista realizada por Maria Colera Intxausti para el *Periódico Diagonal* (09 de septiembre 2016).

determinar categorías universales y otorgarle validez a unos conocimientos en detrimento de otros. Entendemos también que dicho paradigma se ha construido mediante relaciones de desigualdad que aquí manifestaremos como las que se han desarrollado entre Norte y Sur globales, ambos como espacios metafóricos, donde el concepto de *Sur global* (De Sousa Santos, 2010, 2006, 1995) señala el lugar de los conocimientos invisibilizados por la ciencia moderna y de las violencias que han sido efecto de la modernidad capitalista, colonialista y androcéntrica, que hoy, además, son perpetradas a través de políticas neoliberales. La teoría crítica feminista, así como los estudios poscoloniales y decoloniales², nos han proporcionado herramientas para problematizar las categorías instituidas por dicho paradigma, tales como el sujeto, la realidad o la objetividad, y pares dicotómicos como sujeto/objeto, neutralidad/parcialidad o cultura/naturaleza, y que han sido centrales en la constitución del pensamiento moderno occidental y su autoridad epistemológica. En este sentido, los *conocimientos situados* (Haraway, 2004, 1999, 1995) son asumidos aquí precisamente como una alternativa epistemológica que cuestiona fuertemente dichas categorías y pone en valor las ausencias generadas por el sistema moderno de pensamiento.

Las relaciones de poder en las que se han fundamentado la producción y circulación de los discursos en la estructura del pensamiento moderno son constitutivas de nuestras experiencias en el mundo y, por lo tanto, de nuestros procesos de subjetivación. De esta manera, lo que aquí trataremos como *experiencia* no es el registro evidente de una realidad ya dada, sino los efectos discursivos de los procesos de interacción con el mundo, procesos de significación que se dan en un horizonte de referencias culturales e históricas determinadas y que construyen lo que nombramos como realidad (Brah, 2011; Colaizzi, 2007; De Lauretis, 1992). Por otro lado, como hemos afirmado anteriormente, los discursos y las relaciones de poder necesitan instituciones y todo un sistema de producción de conocimientos y de subjetividades que las sostengan. Por lo que otra referencia central de este trabajo y que buscamos explicitar es que discursos y experiencias son mutuamente constitutivos. En el occidente de la contemporaneidad, la relación entre discurso y experiencia se caracteriza, además, por la configuración social a la que llamamos *sociedad red*, cuyos efectos, como veremos en las páginas siguientes, son complejos y contradictorios (Castells, 2012, 2009; Martín Prada, 2015; Wajcman, 2015, 2006). La sociedad red, a la vez que promueve el cuestionamiento de la rigidez de las políticas identitarias y que permite una circulación cada vez más amplia y dinámica de ideas y

2 Algunas de las referencias utilizadas en los mencionados campos de estudio son: Brah (2011), Butler (2011, 2007, 2004), Davis (2005), De Lauretis (2000), Haraway (2004, 1999, 1995), Lugones (2008), McClintock (2010), Mohanty (2011, 2002), Kilomba (2010), Shohat (2008), Spivak (2009), entre otras.

herramientas para relaciones humanas más respetuosas, se enmarca también en un contexto de expansión global de los efectos perversos y violentos del capitalismo neoliberal y de las relaciones heteropatriarcales y racistas. En dicho contexto, lo que desde la crítica feminista se ha estado planteando como una *perspectiva interseccional* (Brah, 2011; Lorde, 2003; McClintock, 2010) se presenta como una herramienta teórica extremadamente relevante, pues nos permite complicar las relaciones de poder en la actualidad.

Desde una perspectiva interseccional entendemos que ejes del poder como género, clase o raza son relacionales. Las nociones de identidades fijas y yuxtapuestas son problemáticas y nos limitan si pretendemos hablar de subjetividades en proceso. Las categorías sociales no existen en aislamiento entre sí, sino en relación las unas con las otras, aunque en formas desiguales y, por veces, contradictorias, por lo que la distribución del poder no se suele dar por igual y depende de la situación social y de las categorías que intervienen en ella (McClintock, 2010). Entendemos, además, que en las sociedades occidentales contemporáneas y en el escenario de tensiones y posibilidades que configura la sociedad red, el poder se ejerce, sobre todo, mediante la producción y el control de subjetividades útiles para la manutención de relaciones desiguales de poder. La noción de *control* (Deleuze, 1996; Fernández Polanco & Pradel, 2016; Guattari & Rolnik, 2006; Rolnik, 2014), aliada a las reflexiones sobre el discurso y los mecanismos disciplinarios (Butler, 2011, 2007, 2004; Foucault, 2004, 2002, 1979), nos permite pensar en la centralidad de esta cuestión.

Gilles Deleuze (1996) utilizó la noción de *sociedades del control* para referirse a la idea de *sociedades disciplinarias* propuesta por Foucault (1979). Para Deleuze, los mecanismos disciplinarios y de reclusión han sido sustituidos por los controles: ya no hablamos de modelos fijos de sujetos que se insertan en determinados espacios y funciones de una sociedad (fábricas, escuelas, hospitales, partidos, etc.), sino de subjetividades flexibles (somos investigadoras, a la vez que trabajadoras precarias, consumidoras, activistas, migrantes, etc.) necesarias para el consumo, mantenimiento y reproducción de un determinado sistema socio-económico y determinadas estructuras y relaciones de poder. En ese complejo engranaje de despliegue de poder, los medios de comunicación están configurados como uno de sus principales dispositivos. Actúan produciendo discursos a partir de una selección de la información que se nos presenta a los sujetos produciendo efectos de verdad. Son narraciones que muchas veces difieren de nuestra propia realidad y que, aún así, son tomadas por válidas. Esos discursos operan en el plano de lo micropolítico y en nuestras formas de percibir el mundo que nos rodea, fomentando la producción de subjetividades.

En el contexto de esta investigación, cuando nos referimos a «lo micropolítico» no lo hacemos en oposición a una *macropolítica*, puesto que no es una cuestión de dimensiones, sino de las condiciones y de la lógica en la que operan (Deleuze & Guattari, 1994, 1978; Guattari & Rolnik, 2006; Rolnik, 2014). La macropolítica parte de una noción de ideología, de reproducción de representaciones. Sin embargo, entendemos que ni la función representativa ni las relaciones de producción económicas agotan la producción de subjetividades, que funcionan no solo como soportes sino como motores, sujetos activos en la producción y reproducción de las relaciones de poder y del sistema socio-económico. De esta forma, con la noción de *micropolítica*, hacemos hincapié precisamente en cómo esas relaciones se reproducen cotidianamente mediante una política de producción de comportamientos, sensibilidades, percepción, memoria, relaciones sociales, relaciones sexo-afectivas, de fantasmas imaginarios, etc. (Guattari & Rolnik, 2006).

El objetivo de la reflexión que planteamos es llevar a cabo una crítica de los medios de comunicación que aquí llamaremos de *medios generalistas*, es decir, los grandes medios, normalmente pertenecientes a grupos empresariales con cierto poder económico y político –los del *mainstream*–, y que entendemos que actúan en función de la perpetuación de valores hegemónicos, que reproducen, a su vez, los presupuestos del logos moderno (entre ellos, la creencia de que el conocimiento producido es una representación fiel de la realidad, que la forma de producir es neutral y que el sujeto que lo produce es imparcial). Como forma de contrarrestar esas tecnologías discursivas y generar contradiscursos, son necesarios proyectos democratizadores de la comunicación. En este sentido, la *democratización de la comunicación* es comprendida aquí como una noción compleja que, desde luego, no se restringe a la libertad de expresión, sino que abarca cuestiones como la libertad de emisión, el derecho de apropiación de los medios para hacer comunicación y una práctica crítica del discurso que, para nosotras, implica que esté intersecada por perspectivas feministas, anticapitalistas y decoloniales. De ahí que, a lo largo de este trabajo, hemos querido trazar un recorrido que nos llevara a una crítica de las relaciones de poder históricamente desiguales en la producción de conocimientos y que nos permitiera reflexionar sobre el papel de los medios de comunicación en dicha producción, así como en la constitución de las subjetividades contemporáneas. Una reflexión que, además, nos condujera a imaginar alternativas a los medios generalistas que partan de relaciones democráticas, en especial mediante la *práctica de la radio libre y comunitaria* y de los *activismos feministas*.

Las prácticas de radio articuladas a los activismos feministas poseen la potencialidad para crear contradiscursos, que aquí también nombraremos como

narraciones mutadas, propuesta que tomamos de Donna Haraway (2004) y que son entendidas como intervenciones modestas, o situadas, que se proponen a cambiar, material y semióticamente, los discursos que sostienen las relaciones desiguales de poder vigentes. Son narraciones que tratan de poner en evidencia los mensajes de los medios generalistas que, como tecnologías de poder, siguen recreando determinadas normas sociales –de relaciones afectivas, de género, de sexualidad, relaciones de clase, de raza, territoriales, etc.– que son centrales para la manutención de las desigualdes y violencias en las sociedades occidentales. Aquí utilizamos el concepto de *tecnología* en el sentido desarrollado por Teresa de Lauretis (2000b): producciones culturales, discursos institucionales y parainstitucionales, epistemologías y prácticas cotidianas que (re)producen las normas sociales que median las relaciones de una determinada sociedad, a la vez que son activamente producidas por esos mismos mecanismos. En este sentido, el género, el sexo, la raza o la clase son tecnologías sociales que se articulan entre sí y que engloban, producen y son producidas por otras tecnologías, como los propios medios de comunicación.

Las radios libres y comunitarias, pequeños medios locales y de gestión colectiva que empezaron a aparecer en los años setenta y ochenta del siglo XX en países del sur de Europa y de América Latina, surgieron como propuestas tecnológicas para generar discursos que fuesen más cercanos a las realidades de las propias comunidades en las que estaban insertadas y para que las personas de dichas comunidades pudieran ser quienes se apropiasen de los medios de producción de esos discursos. Debido a esa cercanía con las comunidades y al hecho de que es una tecnología relativamente barata y que facilita la producción de contenidos para poner en circulación, esas radios se convirtieron en importantes herramientas para los movimientos sociales, así como ellas mismas se transformaron en parte de la reivindicación por el ejercicio de la comunicación social como un derecho fundamental y por el derecho al libre uso de un recurso público, el espectro radioeléctrico. En cuanto una tecnología social del habla, la radio, y más específicamente las que se mueven por los márgenes de los circuitos generalistas, como las radios libres y comunitarias, nos permite pensar sobre la circulación de voces y discursos, es decir, sobre quiénes son los sujetos de los discursos y a quiénes estos últimos van dirigidos. Lo que aquí se plantea es que instancias como la voz, el habla, el cuerpo, el sujeto y la política, deben ser complejizadas y entendidas más allá de los límites que las definen desde la producción de conocimientos normativa. De ahí que propongamos las *micropolíticas del habla* desde la teorización y el análisis de prácticas concretas y situadas como la de programas feministas en radios libres determinadas. Son propuestas de apropiación y

alteración de la forma de narrar nuestras realidades y de generar contradiscursos como forma de lograr un escenario democrático en la comunicación.

Objeto, hipótesis de partida y objetivos

Esta tesis es una propuesta de reflexión sobre cómo se presentan las relaciones de poder en la producción de conocimientos en las sociedades occidentales contemporáneas, los distintos ejes que las atraviesan (género, sexo, clase, raza, territorio, etc.) y que subyacen la producción discursiva y de subjetividades. Una propuesta que nos permita pensar sobre el papel de los medios de comunicación en dicha producción y de cómo podemos imaginar alternativas a los medios de comunicación generalistas que partan de relaciones democráticas y de una crítica radical hacia el sistema capitalista neoliberal. Dichas alternativas serán planteadas aquí a partir de las relaciones entre activismo feminista y radios libres y/o comunitarias como prácticas micropolíticas de democratización de la comunicación.

Partimos de la idea de que la producción y control de subjetividades útiles para el sostenimiento de relaciones desiguales de poder es uno de los principales mecanismos de ejercicio del poder y que se despliega especialmente a partir de dispositivos como los medios de comunicación generalistas. Por lo que planteamos que las experiencias radiofónicas feministas desde las radios libres y/o comunitarias, como activismos minoritarios y de práctica micropolítica, se nutren de los desplazamientos en las subjetividades generados por los procesos contradictorios de lo que llamamos sociedad red; parten de los estudios y activismos feministas a la vez que son ellas mismas una práctica activista y de aprendizaje, y son capaces de generar narraciones mutadas, de incidir en nuestras relaciones interpersonales y colectivas cotidianas y en la producción de subjetividades críticas que pongan en tensión los discursos normativos vigentes.

Este planteamiento general nos conduce a un análisis situado y parcial, mediante prácticas micropolíticas concretas, que nos remete a que, así como el discurso y el poder, la democratización de la comunicación solo existe cuando se ejerce. Por lo que, en este trabajo, pretendemos analizar, crítica y dialógicamente, el discurso y la experiencia activista de programas de radio feministas producidos desde Brasil y España, a partir de dos casos concretos: el programa de radio *Enredadas*, que se ha llevado a cabo desde «Radio Malva», radio libre de la ciudad de Valencia, y el programa *ZAFT – Zona Autónoma Feminista Temporalmente Autónoma*³, que se

3 Aunque en castellano la abreviatura del nombre del programa sería ZFTA, he optado por mantener el ZAFT porque es la forma con la que el programa es habitualmente nombrado por sus creadoras, por lo que

ha realizado desde «Radio Muda»⁴, radio libre de la ciudad de Campinas (São Paulo, Brasil). De esta manera, pretendemos comprender y analizar críticamente los discursos y las relaciones que se establecen dentro de estas prácticas feministas y exponer cómo surgen las propuestas de construcción de nuevos discursos, desde dónde se habla y con qué intencionalidad, y analizar de qué forma esas experiencias se traducen en reivindicaciones por una democratización de la comunicación e inciden en la producción de contradiscursos en el contexto de la sociedad red.

Metodología e itinerario

Para llevar a cabo las reflexiones propuestas, hemos dividido el recorrido de esta tesis en dos partes. La primera parte, que lleva como título «Epistemologías críticas», está compuesta por los tres primeros capítulos y configura el marco teórico, con el desarrollo de conceptos que vertebran el trabajo –pero que no se limitan a lo abordado en dicho marco– y que presentaremos en este itinerario. A partir de una hermenéutica de los textos, comprendida aquí desde la teoría de la traducción cultural y de la epistemología de los conocimientos situados, plantearemos una reflexión crítica sobre las relaciones de poder históricamente desiguales entre el Norte y el Sur global en la producción de conocimientos y su centralidad en la constitución de las subjetividades. El objetivo es que esa reflexión nos permita pensar sobre el papel de los medios de comunicación en dicha producción y sobre el activismo feminista y el hacer radio libre como forma de contrarrestar y transformar las violencias que encarnamos como efectos de esas relaciones de poder-saber.

Con el primer capítulo, desarrollaremos una crítica hacia el pensamiento moderno occidental como el paradigma científico que ha detenido la autoridad epistemológica. Las reflexiones se basan, fundamentalmente, en el concepto de *Sur global* como un espacio metafórico que señala el lugar de los conocimientos invisibilizados por la ciencia moderna; en la *investigación activista*, como una metodología posible de encarnar la crítica planteada; en la *traducción transcultural* y las *categorías equivocadas* como un ejercicio teórico-político capaz de articular saberes diversos, y en los *conocimientos situados* como una alternativa epistemológica que pone en valor las ausencias generadas por el sistema moderno de pensamiento y nos conduce a una construcción de conocimientos comprometidos con la

haremos siempre referencia al nombre en su idioma original, además de que resulta más eufónica que la abreviatura en castellano.

- 4 A diferencia de los demás nombres de radios y programas radiofónicos que serán citados a lo largo de esta tesis siempre entrecomillados, para Radio Malva y Radio Muda prescindiremos de las comillas a partir de esta primera referencia, ya que serán nombres constantemente mencionados. Por lo que hemos decidido evitar la saturación de las comillas en dichos casos. En el caso de los programas *Enredadas* y *ZAFT*, que también serán citados con frecuencia, hemos decidido nombrarlos siempre con el recurso de la cursiva para enfatizar su presencia en el texto como sujetos principales de esta investigación.

transformación social.

En el segundo capítulo, nos centraremos en las nociones de *discurso* y *experiencia* y sus imbricaciones como un punto fundamental para la comprensión del proceso de producción de subjetividades. Nociones que se complementan con reflexiones en torno a las *relaciones de poder*, la *interseccionalidad* y, como forma de ir entrando en materia, a la construcción discursiva de los conceptos de *radio libre* y *radio comunitaria*. La pretensión de este capítulo es que podamos comprender tanto la práctica de la radio libre como el activismo feminista como experiencias situadas que poseen un potencial político y que inciden en los procesos subjetivos.

Así, en el tercer capítulo, trataremos del concepto de *micropolítica* articulado al de *devenir-minoritario* en el contexto de la *sociedad red*, que serán desarrollados sobre todo a través de prácticas de activismo político que utilizan las tecnologías de la comunicación y de los medios de comunicación como dispositivos que actúan en la producción de subjetividades.

La segunda parte de esta investigación se titula «Ondas diferenciales para otras inapropiadas/inapropiables: feminismos y/en las radios libres» como una apropiación (valga la ironía) del título de la tercera parte del libro de Donna Haraway (1991), *Simians, Cyborgs and Women: the reinvention of nature: «Differential Politics for Inappropriate/d Others»*, en la que, entre otros temas, la autora aborda los conocimientos situados y el manifiesto para cyborgs. Aquí he decidido jugar con dicho título, haciendo una alusión a las prácticas radiofónicas feministas en las radios libres como líneas de fuga que generan conocimientos (ondas) que se escapan de las lógicas discursivas de las radios generalistas. Las líneas de fuga entendidas en el sentido dado por Félix Guattari (2004), como desviaciones de las normas, con potencialidades políticas para crear nuevos espacios de libertad. Esta parte de la tesis abarca los tres últimos capítulos y consiste, precisamente, en el desarrollo de los estudios de caso elegidos para este trabajo.

En el cuarto capítulo, abordaremos el contexto en el que surgen las radios libres y comunitarias en Brasil y en España, su situación social y legal y el panorama actual. Dentro de cada uno de los contextos, trazaremos los perfiles de Radio Muda (Campinas, Brasil) y Radio Malva (Valencia, España) como los espacios en los que se sitúan las dos experiencias de programas feministas analizadas como parte de esta tesis. Por otro lado, también veremos un recorrido de las luchas por la democratización de la comunicación en ambos países y el papel que juegan las radios en ellas, e introduciremos un acercamiento a aportaciones teóricas feministas a los estudios de la radio.

Los capítulos cinco y seis son los que nos llevarán al análisis de los programas de

radio *Enredadas* (Radio Malva, Valencia) y *ZAFT* (Radio Muda, Brasil). En el quinto capítulo nos centraremos en los trabajos de campo, en las entrevistas realizadas a las integrantes de los programas y en sus articulaciones con otros espacios feministas externos al entorno de las radios. Abordaremos los casos por separado y las redes que se despliegan de cada uno de ellos, cómo surgieron, los retos con los que se han encontrado y la apuesta crítica que han supuesto dentro del funcionamiento de las radios libres de las que formaban parte. Es también la parte del trabajo que nos conduce a la dimensión más afectiva de los análisis. Como una continuidad del estudio de los casos, en el sexto capítulo nos ocuparemos del material de audio generado por los programas en cuestión, es decir, las producciones radiofónicas. El objetivo es poner en diálogo las producciones de ambos programas, encontrar sintonías entre ellas, problematizarlas e identificar los elementos que nos hacen concebirlas como contradiscursos, o narraciones mutadas.

En la última parada del recorrido, las consideraciones finales, esbozaremos un resumen de las principales reflexiones que hemos podido desarrollar a partir de los textos estudiados y de los casos analizados. Sin embargo, las páginas que la componen también funcionan como una invitación a pensar el hacer-político en la contemporaneidad y en las prácticas del habla, como la radio en su conexión con los activismos feministas, como prácticas micropolíticas. Estas como tecnología social y acción política que, a la vez, están atravesadas por otras tecnologías sociales y que intervienen en los procesos de producción de subjetividades, al paso que son ellas mismas partes constitutivas de dichos procesos. Como suele ocurrir en las investigaciones, son conclusiones pero no en el sentido de que cierran la problemática abordada, sino que nos amplían las perspectivas hacia indagaciones futuras. Es decir, en ningún caso son reflexiones definitivas, son más bien el lugar al que me han llevado los caminos tomados en esta investigación o, en una metáfora de la radio, es una resonancia de las ondas (las ideas aquí desarrolladas) emitidas desde aquí, las que, por otro lado, aún en su baja potencia, seguirán irradiando señales.

Apuntes sobre los trabajos de campo

El estudio de los casos, que aquí he nombrado como el *análisis crítico de las experiencias*, tiene como uno de sus ejes articuladores dos trabajos de campo llevados a cabo durante el período de esta investigación: el primero junto al programa de radio *ZAFT* y a Radio Muda (Campinas, Brasil) y el segundo con el programa *Enredadas* y Radio Malva (Valencia). Ambos se han caracterizado como *observación participante* (Valles, 1997) y se han basado en el *análisis crítico del discurso* (Van Dijk, 2010, 2009, 2002) de las

producciones radiofónicas. Volveremos a los aspectos metodológicos y desarrollaremos las nociones de *observación participante* y del *análisis crítico del discurso* en las introducciones de los capítulos cuatro y cinco y del capítulo seis, respectivamente, ya que en ellos nos centraremos en dichos trabajos. De momento, sin embargo, quiero introducir algunas de las especificidades que los han marcado y matizar que el objetivo no es realizar un análisis estrictamente comparativo entre ambos casos. Es decir, no pretendemos establecer diferencias y semejanzas a partir de muestras cuantitativamente similares, sino entender cada uno de los casos como experiencias singulares y establecer conexiones entre ambos, en el sentido de comprender qué aspectos puedan haber compartido que los configuran como prácticas micropolíticas feministas y de producción contradiscursiva.

El caso del programa *Enredadas* en Radio Malva, Valencia, se nutrió de un trabajo de campo de seis años de duración (de 2010 a 2016), formado por una *participación completa* en el programa y en el colectivo de la radio. Por *participación completa* entendemos que el surgimiento de la presente investigación se dio cuando yo, como investigadora, ya era *participante ordinaria* de la situación (Valles, 1997, p. 158). El trabajo de campo desarrollado con dicho programa cuenta, asimismo, con cinco entrevistas realizadas a las compañeras de la práctica en la radio, de las que tres fueron individuales y dos fueron colectivas. A excepción de dos de las entrevistas individuales que, por circunstancias particulares de las entrevistadas, fueron realizadas por escrito y mediante correo electrónico, las demás fueron de formato semi-abierto y en profundidad. Además, las entrevistas colectivas fueron realizadas en momentos distintos: la primera en el 2012 y la segunda en el 2015. A lo largo de los seis años de práctica radiofónica, las integrantes de *Enredadas* también hemos impartido distintos talleres de radio y feminismos, de los que destacamos y abordamos en esta investigación los talleres realizados con mujeres privadas de libertad del Centro Penitenciario de Picassent (Valencia). Fueron realizados cinco talleres anuales, de dos sesiones cada uno, en el marco del programa de prevención de la violencia de género para mujeres privadas de libertad «Sermujer.eS». Asimismo, hemos realizado un análisis crítico del discurso de la producción radiofónica de *Enredadas* basado en un archivo sonoro de 142hr09min15s de audio que registran los años de emisión del programa.

Por otro lado, el trabajo de campo con el programa *ZAFT* y con Radio Muda, en la ciudad brasileña de Campinas, se configuró desde un principio a partir de mi relación como observadora participante (Valles, 1997). La *ZAFT* fue una experiencia que duró cerca de tres años (de 2011 a 2014) y finalizó antes de que yo pudiera realizar alguna estancia para colaborar y observar sus producciones. A diferencia de *Enredadas*, el programa apenas dispone de archivos que documenten su actividad. Por consiguiente, el trabajo de campo

llevado a cabo en Campinas se compuso de parámetros distintos al de Valencia: tuvo una duración de tres meses (de septiembre a diciembre de 2015) y sin mi participación como programadora en Radio Muda, sino como acompañante del colectivo de la radio en todas sus reuniones y actividades durante el período, colaborando con las que estaban a mi alcance hacerlo; fueron realizadas trece entrevistas, de las que doce fueron individuales a diferentes programadores/as y una colectiva y en profundidad. Además, como las programadoras de la ZAFIT ya no estaban activas en el colectivo de la radio, el trabajo de campo tuvo dos derivas: una hacia el contexto y el funcionamiento de Radio Muda y la otra hacia las propias programadoras del programa en cuestión. Con las programadoras, el trabajo consistió en encuentros informales para conocernos, en la emisión de un programa de radio especial y en la realización de entrevistas en profundidad, además de una comunicación continuada mediante correos electrónicos y mensajes por otros soportes digitales. La peculiaridad de esta parte del trabajo es que, de poseer solamente seis horas de archivos de audio que guardan la memoria del programa, el principal objetivo fue reconstruir la experiencia del programa a través del relato oral y de las demás referencias que pudiesen ser rescatadas.

La relación entre el *texto* –entendido aquí como texto radiofónico– y su *contexto* socio-cultural (Lotman, 1996, 1978) es central para configurar la experiencia de los programas analizados. En el caso de la ZAFIT, es especialmente relevante dicha relación, ya que la escasez de registro audible nos ha llevado a métodos distintos de comprender el material y de desarrollar los análisis. Por lo que queremos matizar que el texto radiofónico que está bajo análisis excede las horas de registro en audio del programa y toma forma también a través de los relatos de las programadoras y de su relación con otros espacios feministas; a través de la historia de la propia radio y de sus demás integrantes, como recorrido en el trabajo de campo y en las entrevistas con varios de ellos, incluso los que no eran contemporáneos del programa que fue objeto de análisis, así como a través de la ausencia de registro.

Las observaciones participantes se han complementado con la revisión de diversos documentos que contienen información sobre las prácticas analizadas: libros, textos académicos, publicaciones en páginas web, listas de correo electrónico, periódicos y *fanzines*. Todas las entrevistas realizadas, así como toda la información que se recoge en un trabajo de campo, fueron importantes en el aporte de información para construir el texto, pero he decidido anexar a este trabajo solamente las entrevistas citadas directamente. Por otro lado, gran parte del material consultado está disponible en Internet y se encuentra listado en la bibliografía de esta investigación. Sin embargo, he creado un repositorio en

línea para los audios de los programas de radio, para que puedan ser consultados de forma más rápida y práctica. Los enlaces para el repositorio están dispuestos en los Anexos I y II de esta tesis, junto a una lista con los títulos y breve descripción de todos los programas analizados. También están disponibles en dicho repositorio documentos de archivos personales que forman parte del material consultado para el análisis de las experiencias. Son documentos relativos a Radio Malva, Radio Muda y a los colectivos feministas «Transtorna» y «Marcha das Vadias de Campinas», cuyas actuaciones, como veremos, estuvieron estrechamente vinculadas a los programas de radio estudiados.

Dificultades encontradas

En su ensayo «Leyendo a Buchi Emecheta: pugnas por la “experiencia de las mujeres” en los estudios sobre la mujer», Donna Haraway (1995) sugiere que las feministas nos relacionamos y nos activamos «a través del políticamente explosivo terreno de la experiencia compartida» (Haraway, 1995, p. 184). Me parece importante señalar que este «terreno» es también el de la experiencia de la práctica teórica, del aprendizaje y de la investigación académica y su potencialidad política. Por otra parte, hemos de matizar que las experiencias son heterogeneas, complejas y cargadas de diferencias, cuestiones que exploraremos más detenidamente en el segundo capítulo.

Por sus particularidades, cada experiencia radiofónica requirió un acercamiento diferente en el momento de recopilar informaciones para este trabajo. Mi implicación personal con *Enredadas*, por una parte, y la escasez de archivos que registrasen la memoria de la *ZAFT*, por otra, exigieron poner en el centro de esta investigación dos trabajos de campo que se configuraron de formas distintas entre sí. Además de las diferencias en el análisis de contenido (producciones radiofónicas) que, en el caso de *Enredadas*, disponíamos en abundancia y, en el caso de la *ZAFT*, tuvimos que lidiar con la falta. Lo que requiere sensibilidad también para entender que incluso en esa *falta* hay algo que se está contando.

En tiempos de facilidades tecnológicas y de sociedad red, ¿por qué hay experiencias que optan por no dejar registros de sus actividades? De cierta forma esta ha sido una inquietud que me ha acompañado, pero no ha sido el objetivo tratar de contestarla, sino más bien de pensar de qué forma podríamos recuperar esas experiencias. Como investigadora y activista, me preocupa la *inexistencia*⁵ de referentes feministas en las líneas

5 Utilizo aquí *inexistencia* en el sentido dado por Boaventura de Sousa Santos (2006), que, como veremos en el primer capítulo de esta tesis, se refiere a que las *inexistencias* son activamente producidas por el sistema moderno occidental de pensamiento, que trata de excluir, deslegitimar y, así, silenciar las prácticas y conocimientos que se salen de la norma.

del tiempo de las ciencias y de los movimientos sociales, y el hecho de que estemos investigando micropolíticas del habla y que una producción cultural feminista que tiene la voz como una de sus protagonistas se quedara *muda* en la historia, captó mi atención.

Por otro lado, en el caso específico de *Enredadas* y Radio Malva, mi relación personal como integrante del programa y del colectivo de la radio hizo que yo ocupara el lugar de un continuo entre el sujeto que investiga y el sujeto investigado. Un sujeto que parte simultáneamente de inquietudes académicas, de anhelos activistas y de relaciones de afecto y complicidad que extrapolan el sentido normativo de una investigación académica. Lejos de ser un lugar fácil de ocupar, si buscamos un rigor crítico en las reflexiones, eso nos sugiere distintas responsabilidades: la responsabilidad de no borrar mi subjetividad como investigadora y reconocer el lugar político de la investigación; la responsabilidad de contribuir de alguna forma con la producción de conocimientos para la transformación social; la responsabilidad de no trivializar la premisa de que lo personal es político, así como la responsabilidad de no convertir a las personas con las que se comparte experiencia en meros objetos de estudio cosificados. De esta forma, la búsqueda por un equilibrio deseable de la responsabilidad ética como investigadora y como activista presentó problemas como la propia fragilidad de dicho equilibrio. En distintas ocasiones, el rol de activista se superpuso al de investigadora, resultando en momentos de no sistematización del registro de las observaciones o de «desatención selectiva» (Valles, 1997, p. 150), es decir, el bajar la guardia o dar las cosas por supuesto. Los resultados de esos desequilibrios, sin embargo, nos sirven para exponer los retos de las investigaciones que parten de motivaciones activistas, no con la intención de atribuirles gravedad, sino para recordar que, como en cualquier método de investigación, las dificultades se harán presentes y también es nuestra responsabilidad asumirlas.

Notas breves sobre el proceso de escritura: hacer aparecer el cuerpo colectivo

En el proceso de escritura de esta investigación, también entiendo como una responsabilidad el recalcar mi subjetividad y posicionamiento como persona que desarrolla este estudio desde una perspectiva parcial. Por lo que escribir parte del texto en la primera persona del singular es una opción política. Por otro lado, no creo en la producción de conocimientos de forma absolutamente autónoma. Incluso en una labor que, en ocasiones, resulta solitaria, como es la escritura de una tesis doctoral. Aún así la producción es colectiva y no hay forma lo suficientemente justa de otorgarle el debido reconocimiento a esa polifonía de voces. Aún a riesgo de que resulte una obviedad, considero que es también

parte de mi responsabilidad como investigadora dejar este registro más allá de la sección de agradecimientos de la tesis.

El trabajo de la investigación está conformado por una multitud de voces, de intercambios de ideas en seminarios, en tutorías, en congresos, en entrevistas, en los trabajos de campo, en talleres, en emisiones de radio, en conversaciones compartidas desde la solidaridad y en los diálogos que he trabado mentalmente durante las lecturas de los textos con las escritoras/es que conforman las referencias bibliográficas. Es por eso que en esta investigación también utilizaremos la primera persona del plural como forma de hacer aparecer el cuerpo colectivo y visibilizar el proceso colaborativo que configura la construcción de conocimientos. Esta perspectiva también forma parte de la crítica a los presupuestos del pensamiento moderno occidental que ha tratado de invisibilizar distintos sujetos de la producción de conocimientos, como veremos sobre todo en el primer capítulo. La alternancia entre el «yo» y el «nosotros», por otra parte, no será aleatoria. Trataré de escribir en primera persona del singular precisamente cuando crea conveniente remarcar mi responsabilidad personal y parcial por una determinada reflexión, aunque tenga un trasfondo colectivo.

Otro aspecto que considero relevante señalar es la opción por utilizar el femenino genérico –cuando el genérico se haga necesario– en la redacción de este trabajo como alusión al sustantivo *personas*. Considero que son necesarios esfuerzos por hacer un uso no sexista de la lengua. Aunque dichos esfuerzos no se agotan con la estrategia de un femenino genérico, pienso que la incluyen y, por lo tanto, la asumo también como una postura política en el campo de la investigación académica.

PARTE 1. EPISTEMOLOGÍAS CRÍTICAS

*Arde, pequeña sidermita.
Las fibras cristalizan cuando
el fuego las alcanza.
¡Arde!*

*No te importe
el dolor. Cuida
la transparencia.*

Chantal Maillard⁶

⁶ En *La herida en la lengua* (Maillard, 2015).

CAPÍTULO 1. LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS COMPROMETIDOS

La inocencia y la transparencia no están disponibles para testigos modestos feministas.
Donna Haraway⁷

Lo que aquí entendemos por la «construcción de conocimientos comprometidos» se enmarca en la crítica hacia la ciencia moderna occidental y su modelo de producción de conocimientos basado en dicotomías como sujeto/objeto, cultura/naturaleza o neutralidad/parcialidad y hacia las relaciones de poder patriarcales, coloniales, capitalistas y, más recientemente, neoliberales que se han reproducido y justificado mediante esos conocimientos. Es una crítica que, a su vez, viene siendo propuesta por diversas/os teóricas/os (Castañeda Salgado, 2008; De Sousa Santos, 2010, 2008, 2006; Foucault, 2002b; Haraway, 2004, 1999, 1995; Spivak, 2009, 2002, 1999)⁸ y que aquí abordaremos, principalmente, desde la noción del «Sur global» como el lugar de los conocimientos invisibilizados por la ciencia moderna; desde los «conocimientos situados» como una alternativa epistemológica; y desde la investigación activista y el activismo feminista como metodologías posibles de encarnar tal crítica.

La construcción de conocimientos comprometidos partiría también de un ejercicio del «combate del pensamiento», como lo propone Santiago López-Petit y Marina Garcés (García-González, 2012, p. 135), es decir, reivindicar el pensamiento como una práctica política y hacer posible que nuestras investigaciones estén comprometidas con las luchas sociales, superando la idea de conocimiento viable como aquel con valor de mercado (De Sousa Santos, 2011), así como la figura de la persona investigadora neutral y modesta⁹. Sería, a su vez, una invitación a poner el cuerpo, contagiándose y haciendo que las investigaciones sean herramientas-lugares donde se da la posibilidad de ruptura con «dualidades paralizantes: dentro/fuera de la academia; teoría/práctica; sujeto/objeto» (Garcés y López-Petit en García-González, 2012, p. 135). Una invitación a pensar el ejercicio de investigar como una experiencia política, encarnada, donde no haya una

7 En «Testigo_modesto@segundo_milenio» (Haraway, 2004).

8 La lista de referencias sería larga, incluso si nos limitamos a las utilizadas en el desarrollo de esta investigación, por lo que, además de los nombres citados arriba, otros de gran relevancia son: Arribas Lozano et al. (2012), Freire (1987), Harding (1998), hooks (1994), Mignolo (2007, 2005), Mohanty (2001a, 2011b), Quijano (2010).

9 Ahondaremos sobre la figura de la investigadora modesta y de la pretensa neutralidad en el apartado 4 de este capítulo.

división cuerpo/reflexión; donde la reflexión, tal como afirmó Judith Butler¹⁰, no sea tomada por un lujo.

La propuesta que aquí se hace es la de una construcción de conocimientos comprometidos con una investigación-activista que, a la vez, parta de una perspectiva crítica feminista, anticapitalista y desde el Sur global como un lugar de resistencia. Por lo que trataremos de pensar dichas perspectivas como ejes articuladores de la presente investigación. En este primer capítulo, desarrollaremos las nociones de Sur global y de investigación-activista desde una mirada crítica, y abordaremos la teoría de la traducción cultural como un ejercicio teórico-político capaz de articular saberes diversos. Dichos conceptos nos conducirán a una reflexión acerca de determinados paradigmas de la ciencia moderna, como la neutralidad y la objetividad, manifestando nuestra apuesta por una epistemología de los conocimientos situados en pro de la producción de conocimientos científicos comprometidos con las luchas sociales y la transformación de las relaciones desiguales de poder en las sociedades.

1.1. El Sur global

La noción de Sur global la tomamos de Boaventura de Sousa Santos (2010, 2006, 1995) y será utilizada de forma metafórica. Con ella señalamos el lugar del sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista, marcada por la carrera colonialista europea en América y África y que, además, se manifiesta actualmente mediante políticas neoliberales y formas de expropiación, silenciamiento y diferenciaciones desiguales (De Sousa Santos, 1995, p. 507). Aunque en algunos casos el Sur global pueda confundirse con la ubicación geopolítica, este es aquí entendido «como un campo de desafíos epistémicos que pretenden reparar los daños e impactos causados históricamente por el capitalismo en su relación colonial con el mundo» (De Sousa Santos & Meneses, 2014, p. 10). Tal relación está atravesada, a su vez, por distintos ejes de poder que se entrecruzan y se complejizan, tales como cuestiones de sexo, género, clase, raza y emplazamiento geográfico, entre otros.

Para De Sousa Santos (2006), la ciencia moderna, incluso desde sus teorías críticas, se ha desarrollado a partir de análisis que han reducido la realidad a lo que existe, es decir, a lo empíricamente dado. Esta es una forma de conocimiento que el autor ha denominado como «regulador». Al no desarrollar una crítica epistemológica de su propia construcción como conocimiento, y al haberse constituido la ciencia moderna como un

¹⁰ Judith Butler, en las «Mesas de Diálogo: subjetivación Sur-Norte», «Performatividad de género, precariedad y ciudadanía sexual», 24 de marzo de 2015, México D.F.

pensamiento eurocentrado que se instauró como norma, teorías como el estructuralismo, el existencialismo, el psicoanálisis y la fenomenología acabaron por servir ellas mismas como instrumentos reguladores del conocimiento (De Sousa Santos, 2006). Uno de los ejemplos utilizados por el autor para ilustrar esa cuestión es la sociología, en sus versiones positivista y antipositivista. Si por un lado la sociología positivista «repositó en la idea de que el rigor metodológico y la utilidad social de la sociología suponía que ella debía concentrarse en el análisis de lo que existe y no en el diseño de alternativas frente a la realidad existente»; por otro, la sociología antipositivista «se basó en la idea de que los científicos sociales no podían imponer sus propias preferencias normativas, ya que carecían de un punto de vista privilegiado que les permitiera hacerlo» (De Sousa Santos, 2006, p. 21). El mismo movimiento y teoría feminista occidental ha incurrido en la lógica reguladora de verse a sí mismo como norma y, a su vez, han sido ampliamente criticados por los feminismos negro, chicano y tercermundista¹¹. Por otro lado, y como veremos en el último apartado de este capítulo con Donna Haraway (2004, 1999, 1995), esa forma de pensar la ciencia como un testigo fiel de la realidad se ha construido como tal apoyada en la invisibilización de actores esenciales para los experimentos científicos y en la institución de categorías poco inocentes, como público/privado.

Así, De Sousa Santos sugiere que, para superar el conocimiento como regulación, hace falta un cambio paradigmático que pase por un desplazamiento en las formas de conocer, un desplazamiento que permita una visión telescópica del centro –aquí el centro entendido como el Norte global o los espacios privilegiados de autoridad epistemológica– y microscópica de lo que el centro ha rechazado con tal de validarse a sí mismo como norma (De Sousa Santos, 1995, p. 481). Para el autor, nuevos paradigmas epistemológicos pasan por experimentar con las fronteras de las sociabilidades y por nuevas formas de leer los conocimientos heredados por la ciencia moderna. Por lo que una transformación de los paradigmas sociales no será posible si no hay una transformación de los paradigmas de subjetividad (De Sousa Santos, 1995, p. 489).

En ese sentido, De Sousa Santos propone el Sur global como una figura subjetiva que posibilite un desplazamiento en las formas de conocer y que de cabida a la construcción de subjetividades individuales y colectivas que promuevan transformaciones sociales basadas en una subversión de las relaciones desiguales de poder hacia relaciones de autoridad compartida y órdenes legales democráticos (De Sousa Santos, 1995, p. 489). El Sur es, además, una figura que el autor desarrolla articulada a otras dos: la frontera y el barroco. De forma que también nos referiremos a las subjetividades fronterizas y barrocas,

11 Ver Brah (2011), Carby (2012), hooks et al. (2004), Lorde (2003, 1993), Mohanty (2011a, 2011b, 2002), Moraga & Anzaldúa (1981), Spivak (2009).

ya que el mismo autor plantea que no hay una transformación paradigmática posible si no es mediante la articulación de las tres figuras.

La figura de la *frontera*, según el autor, nos permite pensar en una fluidez de las relaciones de poder que favorecería formas de organización y participación sociales horizontales y temporales, lo que, a su vez, impediría posibles cristalizaciones de las comunidades como identidades estancas. De la misma forma, la idea de territorio como demarcaciones a ser defendidas a cualquier coste desaparece en la frontera y emergen comunidades comprensivas e inclusivas, es decir, que posibilitan diálogos entre distintas subjetividades y que entienden que las relaciones con las comunidades no se agotan con la idea de pertenencia al territorio. Gloria Anzaldúa (1999), a su vez, también trató de pensar la frontera como un lugar donde las identidades fijas se diluyen y emerge una «conciencia mestiza» en perpetua transición y que busca transformar las dicotomías como sujeto/objeto y, por lo tanto, las formas de conocer heredadas por la ciencia moderna (Anzaldúa, 1999, pp. 101-102).

Otro rasgo fundamental de la frontera, según De Sousa Santos (1995), sería la disolución de los centros, no para sustituirlos por centros emergentes, sino para que haya una proliferación de los márgenes: «vivir en la frontera es vivir en los márgenes sin llevar una vida marginal» (De Sousa Santos, 1995, p. 496)¹². La proliferación de los márgenes fue una idea abordada también por Deleuze y Guattari (2002) mediante la figura del *rizoma*. Para esos autores, «contrariamente a los sistemas centrados (incluso policentrados), de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico» (Deleuze & Guattari, 2002, p. 26).

Tanto De Sousa Santos como Anzaldúa, Deleuze y Guattari tratan de desarrollar, a partir de las nociones de frontera y márgenes, una teoría de la traducción como forma de promover un entendimiento mutuo entre distintos saberes. En Anzaldúa (1999) y en Deleuze y Guattari (1978) podemos encontrar referencias al bilingüismo o plurilingüismo como el fenómeno que describe distintas culturas y categorías que se interseccionan y que transitan por un mismo lugar, se mezclan y buscan comprenderse entre sí. En dicho lugar también deja de haber una autoridad epistemológica porque hay un contagio entre distintas formas de conocer. Ese lugar sería lo que aquí estamos nombrando como la frontera, y ese ejercicio de comprensión es un ejercicio de traducción¹³; es la conciencia mestiza para Anzaldúa (1999); o el ser bilingüe en la propia lengua como forma de comunicarse en las sociedades rizomáticas (Deleuze & Guattari, 2002, 1978). La traducción es la práctica de la

12 Todas las citas en castellano de De Sousa Santos (1995) son de traducción propia, a partir del original en inglés: «To live in the frontier is to live in the margins without living a marginal life».

13 Nos extenderemos sobre la teoría de la traducción en el siguiente apartado de este mismo capítulo.

comunicación en las fronteras. Si el conocimiento como regulación parte de una ambición de una teoría general, para conocimientos emancipadores y comprometidos necesitaríamos una teoría de la traducción cultural «que pueda convertirse en la base epistemológica de las prácticas emancipatorias, siendo todas ellas de un carácter finito e incompleto y por lo tanto sostenibles solo si logran ser incorporadas en redes» (De Sousa Santos, 2006, p. 30).

Es importante entender que la frontera, así como el Sur, es una metáfora que simboliza el tránsito de subjetividades y saberes y, por eso, nos permite pensar ese desplazamiento en las formas de conocer. Sin embargo, en ningún momento debemos romantizar ese «lugar», pues las nociones legales y geopolíticas vigentes de frontera no han hecho más que incrementar la violencia y provocar pérdidas incalculables de vidas: los flujos migratorios y las leyes de migración, el tráfico de personas o la contundente vigilancia de las fronteras de los países del Norte global dan buena cuenta de tal violencia.

Para De Sousa Santos, las subjetividades emergentes también deben guiarse por el *barroco*, una figura que el autor utiliza como metáfora cultural a partir de la idea de que el barroco, como período histórico y movimiento cultural, fue una forma excéntrica de modernidad, especialmente latina y mediterránea. Tal movimiento empezó en Europa, en el siglo XVII, y tuvo resonancia en las colonias americanas, especialmente llevado por España y Portugal. En aquel entonces, ambos países eran centros de poder más o menos débiles. Por lo que, para el autor, el carácter excéntrico y de centralidad de los márgenes del barroco viene precisamente por haberse fortalecido a partir de las periferias internas de Europa (España y Portugal) hacia las periferias externas en América Latina (De Sousa Santos, 1995, p. 499). En la colonias, prevalecieron mezclas propias de elementos locales con los llevados desde el sur de Europa. Es en ese sentido de mezcla, subversión e imaginación blasfema que el barroco se constituye como un campo privilegiado y coherente con la vida fronteriza.

Como tercera figura de la subjetividad para una transición paradigmática, De Sousa Santos sugiere el *Sur* y, así como el barroco y la frontera, hace un uso metafórico de ello. Para el autor, la frontera sería el *topos* que articula la creación de un nuevo sentido común político (De Sousa Santos, 1995, p. 494); el barroco sería el *topos* para una construcción de un nuevo sentido común estético (De Sousa Santos, 1995, p. 500), y el Sur surge como *topos* que preside la constitución de un nuevo sentido común ético (De Sousa Santos, 1995, p. 506).

Para desarrollar la figura del Sur, el autor también se refiere a la noción de Oriente y a ambos como producto del colonialismo, que ha tratado de rechazar el reconocimiento del otro como igual para convertirlos en objeto bajo las formas de: salvaje, naturaleza u oriente

(De Sousa Santos, 2006, p. 43) y que se han consolidado con la modernidad capitalista.

Por un lado, el Oriente se constituyó como el otro civilizatorio, el lugar donde tuvo inicio la historia de la civilización humana, la cual alcanzaría su apogeo y se vería consumada en Occidente. Por lo tanto, el Oriente es visto como subdesarrollado, por un lado, y, por otro, como la civilización alternativa, la amenaza constante que debe ser contenida a cualquier coste por el Occidente (De Sousa Santos, 2006, p. 143). Mientras el Sur fue construido como el lugar de la inferioridad y exterioridad, el salvaje y la naturaleza, ambos fuentes de recursos a ser explotados (De Sousa Santos, 2006, pp. 145-151). De ahí que De Sousa Santos proponga el Sur como el lugar que representa el sufrimiento provocado por la modernidad capitalista, pues, a diferencia del Oriente que tiene el carácter de humanidad y por eso es el «otro», el Sur se ha constituido a partir de una negación completa de su humanidad y adquiere su valor para el Occidente tan solo por su utilidad, por lo que expresa toda forma de subordinación. Por lo tanto, la figura del Sur, articulada a las otras figuras, nos invita a una potente crítica epistemológica. Potente en el sentido de que nos lleva a pensar más allá de lo que se ha construido como norma y centros de poder.

Asimismo, las relaciones Norte/Sur requieren análisis complejos que no se pueden dar por separado, puesto que ambas figuras se construyen la una con relación a la otra y dado que las categorías construidas como oposición son también lo que se pretende desbaratar con una crítica epistemológica de la ciencia moderna. Es decir, no es posible desarrollar una crítica al paradigma del Norte occidental y capitalista si no es una crítica que se hace en relación con el Sur, ante el riesgo, además, de que si no hay tal reconocimiento, se sigan reproduciendo relaciones desiguales de poder-conocimiento. En ese sentido, considero fundamental incorporar una perspectiva interseccional¹⁴, que articula distintos ejes de poder (sexo, género, raza, clase, edad, emplazamiento geográfico, etc) y que nos permite pensar las relaciones Norte/Sur como relaciones fluidas, que suceden siempre de forma relacional. Así, nos pone en atención ante formas posibles de idealización o esencialización del Sur.

De Sousa Santos sostiene que «solo se aprende del Sur en la medida que éste se concibe como resistencia a la dominación del Norte y que se busca en él lo que no ha sido totalmente desfigurado o destruido por tal dominación» (De Sousa Santos, 2006, p. 44). Esta es el tipo de afirmación ante la que considero que deberíamos tener cautela, pues dan cabida a pensar los lugares que habitan el Sur global, los pueblos y conocimientos originarios, como si hubiesen sido ejemplos de verdaderas comunidades solidarias e igualitarias.

14 Para reflexiones más amplias en torno al concepto de *interseccionalidad*, ver el capítulo 2 de esta investigación.

En ese sentido, podemos considerar la pertinencia de la crítica desarrollada por Julieta Paredes (2014), a través de su experiencia con el colectivo Mujeres Creando Comunidad, en Bolivia. Paredes (2014) hace hincapié en las relaciones patriarcales existentes en comunidades indígenas bolivianas y que son anteriores a la colonización, por lo que se refiere a un «entronque patriarcal», es decir, la articulación entre las relaciones patriarcales pre-coloniales y las llevadas por Occidente.

Eso significa reconocer que las relaciones injustas entre hombres y mujeres aquí en nuestro país también se dieron antes de la colonia y no que sólo es una herencia colonial. Hay también un patriarcado y un machismo boliviano, indígena y popular. (...) Descolonizar el género significa decir que la opresión de género no solo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales (...). (Paredes, 2014, p. 24)

También María Lugones (2008), mediante el análisis de investigaciones como la de Oyèrónké Oyěwùmí¹⁵, expone que, si bien muchas sociedades africanas no tenían la noción de género como principio organizador, binario y jerárquico, y que este fue un sistema de organización social llevado por la colonización occidental, tal sistema sí fue introducido con la aceptación y complicidad de los machos de las sociedades pre-coloniales (Lugones, 2008, pp. 33-35).

Si bien De Sousa Santos insiste en que el Sur al que se refiere es una metáfora de las relaciones desiguales que se han desarrollado a raíz del capitalismo y colonialismo y en la importancia de una perspectiva situada con tal de evitar que se determinen las prácticas a partir de su lugar geopolítico; creemos que su noción de que la resistencia reside en todo aquello que no haya sido destruido por el Norte puede dar margen a una no problematización de aquellas relaciones de dominación presentes en las sociedades del Sur.

Por otro lado, consideramos muy útil y con un potencial subversivo pensar el Sur como esa figura en constante tránsito y que es encarnada por y desde distintas partes del globo. Una figura que nos permite visibilizar los lugares que sufrieron y sufren catastróficas consecuencias de la modernidad colonial y capitalista, a la vez que reconocemos esas consecuencias también dentro de los países centrales de la economía capitalista. Al mismo tiempo, a partir de dicha visibilización, la figura del Sur nos permite ver la agencia de esos lugares, su creatividad intelectual y política y sus mecanismos de resistencia ante las relaciones desiguales de poder-saber.

Así como De Sousa Santos & Meneses (2014), apostamos aquí por una epistemología del Sur como el reconocimiento de que la ciencia moderna occidental, la del

15 *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (Oyěwùmí, 1997).

Norte global que ha servido como faro para el desarrollo según el capitalismo, no es sinónimo de universalidad. Las epistemologías –estas como el reconocimiento de determinadas ideas como válidas– son tan plurales cuanto la existencia misma de distintas formas de relaciones sociales (estas, a su vez, entendidas como culturales y políticas).

Desde la década de ochenta del siglo pasado (por lo menos), la teoría crítica feminista ha venido cuestionando el rol de la ciencia occidental como única epistemología válida, cómo se ha desarrollado, bien como las dicotomías en las que se ha basado (ciencia/naturaleza, razón/emoción, sujeto/objeto, subjetividad/objetividad, parcialidad/imparcialidad...). Aunque, según De Sousa Santos, han sido críticas muy centradas en el Norte global (De Sousa Santos, 2010, p. 57). En este sentido, pienso que el autor careció de una investigación que fuera más allá de las feministas del Norte, ya que críticas a tal modelo de ciencia se viene haciendo desde otros lugares, bien como desde las periferias del Norte global: feminismo tercermundista, negro, latinoamericano, islámico etc. De hecho, desde teóricas latinoamericanas como Breny Mendoza (2014, 2010) el propio planteamiento de las «epistemologías del Sur» ha sido sometido a un análisis crítico.

Según Mendoza (2010), la idea de una «epistemología del Sur» como nueva corriente de pensamiento latinoamericano ha tratado de escamotear las luchas de las mujeres de América Latina, cosa que se nota, según la autora, en la ausencia de referencia a escritos feministas procedentes de la región. Para Mendoza, es de notar, además, que cuando los autores –que según Mendoza son, en su gran mayoría, hombres latinoamericanos, blancos y mestizos, heterosexuales y de clase media– de las epistemologías del Sur hacen un acercamiento a los feminismos, lo hacen exclusivamente desde feministas chicanas como Gloria Anzaldúa o Chela Sandoval (Mendoza, 2010, pp. 20-21). Por lo que la autora critica que se haga extensible a toda América Latina los conocimientos producidos por las feministas chicanas, que ciertamente han vivido experiencias distintas a las latinoamericanas que no han migrado hacia el norte. Afirma Mendoza,

La idea posmoderna y poscolonial de que la condición de la transnacionalidad y las tecnologías comunicativas globalizantes desterritorializan el conocimiento no debe llevarnos a pensar que nuestras posiciones como sujetos son intercambiables y reversibles sin importar nuestro locus de enunciación y nuestra diferencia colonial. Pensar que la teoría chicana articula la subalternidad de todo “lo latinoamericano” ofusca la materialidad, la territorialidad y la concreción de la diferencia de “lo latinoamericano” que se da en su localidad. (Mendoza, 2010, p. 34)

Es posible identificar lo señalado por Mendoza en algunos momentos de los textos de De Sousa Santos referenciados en este trabajo. Si por un lado el autor reconoce que la

teoría crítica moderna ha pasado por alto distintas formas de violencia, tal como la patriarcal, y afirma que, en las últimas décadas, la sociología feminista ha sido la que ha generado la mejor teoría crítica (De Sousa Santos, 2006, p. 23), con valiosas contribuciones de las epistemologías feministas a la crítica al conocimiento científico moderno (De Sousa Santos, 2006, p. 36); por otro, él mismo deja fuera de sus análisis cuestiones fundamentales de la crítica feminista, como puede ser la invisibilización del trabajo reproductivo y de cuidados o bien estableciendo jerarquías entre categorías como raza y sexo.

En el desarrollo de su «sociología de las ausencias», De Sousa Santos afirma que «lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe» (De Sousa Santos, 2006, p. 74). Esa noción de inexistencia se basa en la exclusión radical, no relevancia y no comprensión de determinados conocimientos por parte del pensamiento moderno occidental. Para el autor, la ciencia moderna ha desarrollado varias lógicas de producción de inexistencia para todo lo que no cabe en su totalidad y tiempo lineal:

Hay producción de no existencia siempre que una entidad dada es descalificada y tornada invisible, ininteligible o descartable de un modo irreversible. Lo que une a las diferentes lógicas de producción de no existencia es que todas sean manifestaciones de la misma monocultura racional. (De Sousa Santos, 2006, p. 75)

Así, el autor propone que hay cinco lógicas de producción de no existencia. La primera de ellas sería la «monocultura del saber y del rigor del saber», es decir, el proceso de transformación de la ciencia moderna y de una alta cultura en los criterios únicos de verdad y de cualidad estética, por lo que todo lo que no es reconocido por sus cánones es considerado inexistente: «la no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura» (De Sousa Santos, 2006, p. 75). La segunda sería «la monocultura del tiempo lineal», que se basa en una historia con una temporalidad única y lineal. Por lo que nociones como progreso, revolución, modernización, desarrollo y globalización se han formulado como normas, produciendo inexistencias al declarar como atrasado, tradicional o subdesarrollado todo lo que no se encaja en su norma temporal. La tercera lógica, la de «la clasificación social», se basa en la naturalización de las diferencias, tales como las clasificaciones raciales y sexuales, respaldando las jerarquías, desigualdades y relaciones de opresión que devienen de tal naturalización. La siguiente lógica sería la de la «escala dominante», como lo universal y lo local, que tratan de incapacitar como alternativas creíbles y viables las entidades o realidades tenidas como locales o particulares. Finalmente, la última sería la «lógica productivista», que se define por los criterios de la productividad capitalista, es decir, el crecimiento económico es un objetivo incuestionable. La inexistencia en la lógica

productivista se construye como «improductividad, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descualificación profesional» (De Sousa Santos, 2006, p. 77).

Como forma de combatir tales producciones de inexistencias, De Sousa Santos propone una sociología de las ausencias. La producción social de las ausencias conlleva a un desperdicio de experiencias que podrían ser discutidas como otras formas de vivir, hacer política, conocer y relacionarnos con el mundo, distintas a las que se han tenido como norma en las sociedades capitalistas del Norte y Sur globales. Por lo que la sociología de las ausencias pretende identificar esos lugares donde se generan esos desperdicios «para que esas experiencias producidas como ausentes sean liberadas de esas relaciones de producción y, por esa vía, se tornen presentes» (De Sousa Santos, 2006, p. 77). A través de dicha sociología, se pretende cuestionar las totalidades excluyentes generadas por el pensamiento moderno occidental. Para eso, se pone en entredicho cada una de las lógicas de producción mencionadas anteriormente y que siguen un formato de monocultura del pensamiento, con lo que De Sousa Santos llama «ecologías»: de saberes, de temporalidades, de reconocimientos, de las trans-escalas y de la productividad.

Una ecología de saberes reconoce la diversidad epistemológica del mundo, las múltiples y distintas formas de conocimientos de la materia, de la sociedad y de la vida, y los diversos conceptos y criterios que determinan qué cuenta como conocimiento (De Sousa Santos, 2010, p. 54). Eso implica también poner en cuestión la idea del tiempo lineal, medido en horas de reloj, como una temporalidad que alcanza su protagonismo a partir de la industrialización moderna con tal de cuantificar los usos del tiempo y optimizarlo según los criterios de productividad capitalista (Wajcman, 2015). Una ecología de las temporalidades implicaría reconocer que las relaciones con el tiempo y sus usos son también distintos y variados. De la misma forma, la noción de productividad y el paradigma del desarrollo deben ser cuestionados, por lo que se propone también recuperar y poner en valor otros sistemas de producción (economía solidaria, cooperativas, autogestión...): esta sería una ecología de la productividad. Una ecología de saberes también implica actuar en distintas escalas, recuperando las experiencias locales de resistencia a los efectos del capitalismo colonial moderno y visibilizando la diversidad de prácticas sociales, pero también desarrollando formas de articulación entre las experiencias locales en alianzas de lucha en una escala global. Eso es lo que De Sousa Santos llama una ecología trans-escalar (De Sousa Santos, 2010, 2006).

Finalmente, para hacer frente a la lógica de clasificación social, De Sousa Santos propone una ecología de los reconocimientos y que consiste en poner en entredicho los

mecanismos que se han utilizado por la modernidad occidental para naturalizar las diferencias y justificar las jerarquías y desigualdades. Tal ecología es un ejercicio de comprensión de las diferencias a partir de reconocimientos recíprocos, de forma que «las diferencias que subsisten cuando desaparece la jerarquía se convierten en una denuncia poderosa de las diferencias que la jerarquía exige para no desaparecer» (De Sousa Santos, 2006, p. 81).

Es de notar que, pese a promover una crítica a las clasificaciones sociales jerarquizadoras y que generan desigualdades, De Sousa Santos establece él mismo una especie de jerarquía al afirmar que «aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) sean decisivas para que la relación capital/trabajo se establezca y profundice globalmente, la clasificación racial fue la que el capitalismo reconstruyó con mayor profundidad» (De Sousa Santos, 2006, p. 76). Consideramos que una mirada interseccional nos ofrece la posibilidad de entender y cuestionar mucho más profundamente la lógica de las clasificaciones sociales. Tal como sostiene Anne McClintock,

Género no es solo una cuestión de sexualidad, sino también una cuestión de subordinación del trabajo y expolio imperial; raza no es solo una cuestión del color de la piel, sino también una cuestión de fuerza de trabajo, atravesada por el género. (...) no quiero insinuar que esos dominios sean reductibles o idénticos entre sí; en lugar de eso, existen en relaciones íntimas, recíprocas y contradictorias. (McClintock, 2010, p. 19)¹⁶

Una teórica que, por otro lado, es citada por De Sousa Santos en otros momentos (De Sousa Santos, 2006, p. 38) y que ha dedicado su libro a las relaciones entre raza, sexo y género en la cuestión colonial, pero que De Sousa Santos decidió no considerar como referencia en el momento de sostener que la raza fue la categoría crucial para la construcción del capitalismo moderno. Si bien podemos considerar que la idea de una ecología de los reconocimientos es un recurso útil, tal ecología debe partir de una mirada interseccional y así evitar caer en la misma lógica de producción de inexistencias que pretende desmontar.

Otro punto a observar es que, en su crítica a la lógica productivista capitalista y su temporalidad, De Sousa Santos no haya abordado la producción de inexistencias asociada al trabajo reproductivo y de cuidados, este, a su vez, ha sido tradicionalmente asumido por

16 Traducción propia, a partir de la edición brasileña (McClintock, 2010) y contrastada con la edición original en inglés (McClintock, 1995). El número de página de la cita en castellano, sin embargo, se refiere a la edición brasileña, pues fue la utilizada como lectura para el presente trabajo. En el original: «Gender here, then, is not simply a question of sexuality but also a question of subdued labor and imperial plunder; race is not simply a question of skin color but also a question of labor power, cross-hatched by gender. (...) I do not mean to imply that these domains are reducible to, or identical with, each other; instead, they exist in intimate, reciprocal and contradictory relations» (McClintock, 1995, p. 5).

las mujeres¹⁷. Siendo lo «femenino» asociado a la naturaleza dentro de las dicotomías sostenidas por la razón científica moderna, podemos considerar que se ha establecido una lógica perversa, ya que el trabajo reproductivo, que representa la esencia de una supuesta naturaleza femenina, no es estéril, pero tampoco es considerado pereza o descualificación, ya que directamente no es contemplado como trabajo. Así, es un trabajo altamente productivo (como viene mostrando la economía feminista), pero inexistente para la lógica productivista capitalista, aunque fundamental para su mantenimiento. Por lo tanto, caracterizar la inexistencia de la lógica productivista entre esterilidad, pereza y descualificación profesional es también una forma de generar ausencias, al no considerar que hay trabajos, realizados mayormente por mujeres, que no se encajan en dichas categorías y que, sin embargo, han sido vitales para las relaciones sociales y para sostener el propio sistema capitalista colonial. Son trabajos que, a su vez, también se desarrollan en temporalidades muy distintas a la temporalidad lineal moderna. En ese sentido, Judy Wajcman (2015) señala que el trabajo reproductivo y de cuidados incluye un alta dimensión de afecto, cuidado hacia sí misma y hacia las demás personas, lo que requiere una temporalidad muy distinta a la lógica del trabajo de oficina y que va más allá del sentido cuantificable, optimizable y monetarizado del tiempo del reloj.

Aún así, y tal como hemos sostenido también respecto a la noción de Sur global, entender el pensamiento moderno como productor de ausencias nos puede resultar esclarecedor para entender las experiencias sociales que raras veces se han tenido en cuenta incluso desde las teorías críticas en las ciencias sociales y humanas. Esa producción de ausencias es también una de las ideas centrales que De Sousa Santos utiliza para desarrollar la noción de «pensamiento abismal».

Las relaciones entre saber y poder en el pensamiento moderno occidental y las lógicas que han generado inexistencias de conocimientos, experiencias, relaciones sociales y subjetividades, a la vez basadas en una construcción de Norte y Sur globales, conforman lo que De Sousa Santos (2010, 2014) ha designado como el «pensamiento abismal». Es abismal en el sentido de que ha desarrollado una serie de entramados muy complejos, visibles y no visibles, que ha servido para crear una grieta («líneas radicales», en las palabras del autor) que separa los conocimientos entre Norte y Sur globales. Es una grieta profunda que representa mucho más que las distancias geográficas y materiales de producción de conocimientos desde cada uno de los lados de la grieta. El pensamiento abismal es precisamente un pensamiento que cuenta con aparatos institucionales y para-

17 Sobre la lógica capitalista y su profunda relación con el control de los cuerpos y de los trabajos de las mujeres, ver Federici (2010); sobre un análisis de la economía desde una perspectiva feminista y del papel económico de los trabajos no remunerados, como el trabajo reproductivo y de cuidados, ver Pérez Orozco (2014).

institucionales, con tecnologías políticas y materiales, con «redes de poder» (Foucault, 1991), y que, aún siendo producido en el Norte global, es legitimado en el Sur y por el Sur. En las palabras del autor, el pensamiento abismal

consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, constituyendo las segundas el fundamento de las primeras. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos: el universo de «este lado de la línea» y el universo del «otro lado de la línea». (...) Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es, pues, la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica. (De Sousa Santos, 2014, pp. 21-22)

El pensamiento abismal se ha configurado a través de la construcción de mecanismos cognitivos y materiales, mediante prácticas políticas, científicas y sociales que han invisibilizado los saberes del Sur global. Para De Sousa Santos, el conocimiento moderno es una de las manifestaciones que mejor representa el pensamiento abismal. El abismo ahí consiste en que la ciencia moderna occidental ha sido la que ha detenido el monopolio de la autoridad para determinar categorías universales y distinguir entre conocimientos verdaderos y falsos.

De la misma forma que la noción de Norte y Sur globales se da en un sentido metafórico para referirnos a lugares de enunciación contruidos históricamente con base en relaciones desiguales de poder, atravesadas por un pasado colonial y por cuestiones de raza, clase, sexo y género; las líneas abismales, como los mecanismos de deslegitimación de determinados conocimientos, no se han dado solo entre naciones colonizadoras y colonizadas, sino también entre regiones y comunidades de un mismo país. En Brasil, los estados ubicados en las macroregiones del norte y nordeste son vistos como la periferia económica e intelectual, frente a los estados del sur y sudeste como principales centros industrializados y de producción del pensamiento. Según Tânia Bacelar (2008, s.p.),

El mapa del Índice de Desarrollo Humano muestra claramente que hay un Brasil de Belo Horizonte hacia arriba y otro hacia abajo, y que el Centro-Oeste tiene el mismo patrón del sur y sudeste. La concentración no fue solamente de industrias, sino también de infraestructura económica, universidades, institutos de investigación y liderazgo político. Resultado: todas las medias en Brasil son falsas, porque están influenciadas por el sudeste, en especial por São Paulo. (...) Esa herencia de la concentración apartó la diversidad y generó dos Brasiles. La desigualdad en el nivel macroregional tiene nombre y dirección: norte y nordeste.(Bacelar, 2008, s.p.)¹⁸

18 Traducción propia, a partir del original en portugués: «O mapa do Índice de Desenvolvimento Humano mostra nitidamente que há um Brasil para cima de Belo Horizonte e outro para baixo, e que o Centro-Oeste tem o mesmo padrão do Sul e Sudeste. A concentração não foi só de indústrias, mas também de infraestrutura econômica, universidades, institutos de pesquisa e comando político. Resultado: tudo que é média no Brasil é falso, porque é influenciado pelo Sudeste, em especial por São Paulo. (...) Essa herança da

Brasil es una República Federativa y está constituida por veintiséis estados más el distrito federal, cuyas características en términos de autoridad política son comunes a los demás estados. El país, a su vez, está dividido en cinco regiones geoeconómicas: norte, nordeste, centro-oeste, sudeste y sur. Son regiones que fueron definidas por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística¹⁹ (IBGE), inicialmente en 1940, sufriendo algunos cambios a lo largo de las décadas, hasta llegar a la división actual, que fecha de 1970. Aunque están definidas por ley, tales regiones no poseen autonomía política y sirven más bien para fines estadísticos u orientación de políticas públicas. Según el IBGE (2016), los criterios utilizados para la división regional fueron principalmente físicos y socio-económicos.

La constitución del país en regiones desde una producción discursiva, sin embargo, es anterior. Ya en el siglo XIX, durante el período imperial portugués, se hablaba de una división regional y de las provincias del norte y del sur, sobre todo en los debates políticos y en el medio periodístico (De Oliveira Carvalho, 2014). Tal diferenciación tenía una razón económica, dado que las entonces provincias del norte eran los territorios productores de caña de azúcar y algodón, siendo también las primeras zonas ocupadas con la llegada de los colonizadores europeos, sobre todo la zona del litoral. Así, los primeros centros económicos del país estaban en lo que es hoy el nordeste (Recife y Salvador principalmente), bien como la primera capital del imperio, Salvador. Fue un período, además, que marcó profundamente la distribución de tierras en la región, generando una concentración de grandes extensiones de terrenos en manos de pocas familias pudientes, una cuestión que sigue siendo central en las demandas sociales del país: la redistribución de las tierras. En el siglo XVIII, las provincias del norte empezaron a sufrir un proceso de estancamiento económico con la caída gradual de los precios del azúcar y del algodón y, consecuentemente, fueron perdiendo su importancia. Un proceso que coincidió también con la exploración del oro y otros minerales en la zona del actual estado de Minas Gerais (entonces provincia del sur y actualmente ubicado en el sudeste); la transferencia de la capital del imperio de Salvador para Rio de Janeiro, en 1763; la llegada de la familia real portuguesa, en 1808, y el crecimiento del cultivo del café en Rio de Janeiro y São Paulo (ambos estados de la actual región sudeste) que, alrededor de 1830, se estableció como el primer producto de exportación del país. Asimismo, entre 1877 y 1879, se registró la mayor sequía de la historia del nordeste, un factor que sería determinante para la definición de los estados de dicha región: nueve estados con distintos paisajes y climas, entre los que se

concentração colocou de lado a diversidade e gerou dois Brasis. A desigualdade em escala macrorregional tem nome e endereço: Norte e Nordeste».

19 En portugués, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

presentan zonas de clima semiárido y de sequías periódicas. Esos son algunos de los factores que fueron configurando económica y socialmente el país, llevando a una construcción discursiva de un sur rico y un norte pobre²⁰.

São Paulo y Rio de Janeiro acogieron el primer período de implantación de industrias, entre 1808 y 1930, modernizando los estados, y recibieron el principal flujo de inmigrantes europeos, sobre todo provenientes de Italia y Portugal, pero también de España y Alemania. Mientras tanto, las regiones del noreste, afectadas por los períodos de sequía, se fueron constituyendo como las zonas que demandaban especial atención y ayudas de los poderes políticos centrales. Pronto se instauró una dicotomía de un sur moderno y un norte de vagos y miserables que padecían las consecuencias del clima. Una dicotomía que no solo ha alimentado la jerarquía entre regiones en el país como también dentro de la misma región noreste. Según Durval Muniz de Albuquerque Jr., la sequía se convirtió en el principal discurso de los dirigentes políticos del noreste, instituyéndola como el problema de sus zonas, lo que fue capaz de mantener durante muchas décadas una élite regional que sobrevivió de tal argumento mediante las inversiones económicas de los poderes centrales (Muniz de Albuquerque Jr., 2011, pp. 72-73).

Los primeros siglos de colonización constituyeron también el período en el que se dio la esclavización de las poblaciones indígenas locales y que fueron, paulatinamente, superadas en número por el tráfico de población negra africana esclavizada para trabajar, especialmente en las grandes plantaciones de azúcar y algodón. Posteriormente, parte de dicha población fue también llevada a trabajar en las minas y en las plantaciones de café, en las provincias del sur. En mediados del siglo XVIII, se abolió oficialmente la esclavitud indígena, aunque eso no haya garantizado el final de la práctica, y no fue hasta 1888 que se aprobó la ley de abolición de la esclavitud negra. Tal proceso se hizo, además, sin cualquier planificación, atribución de derechos ciudadanos o resarcimiento por los daños causados, lo que contribuyó a la formación de una población indígena y negra marginalizadas y que sufren, hasta los días actuales, las consecuencias de una falsa democracia racial en el país (Prado Júnior, 1981). Esto, sumado al hecho de que alrededor de 53% de la población brasileña se declara negra y parda (IBGE, 2015) y que, de esta, más de la mitad está situada en las regiones norte y noreste (IBGE, 2013; Portal Brasil, 2013), delinear relaciones de poder en el país que están muy marcadas por cuestiones de raza y género y también de ubicación geográfica.

Asimismo, la construcción de ese Sur global en Brasil, cuyo nombre es norte-

20 Sobre la formación de las regiones de Brasil y especialmente sobre las desigualdades generadas entre el norte y el noreste respecto a las demás, se puede consultar: Bacelar (2015, 2008), De Oliveira Carvalho (2014), Muniz de Albuquerque Jr. (2011) y Santos & Silveira (2006).

nordeste, no se ha dado tan solo por recortes políticos o económicos. Las líneas abismales que atraviesan el territorio brasileño se fueron perfilando también por una serie de discursos que, en la mayoría de las veces de forma negativa y peyorativa, han identificado al norte y al nordeste como el lugar del atraso, de lo rural y del pasado persistente; ensalzando, por otra parte, un sur y un sudeste del progreso, de la intelectualidad y del futuro (Rago, 1996, p. 15). Esa producción discursiva se dio, sobre todo, mediante la prensa del sur y sudeste que, ya en las primeras décadas del siglo XX, publicaba artículos que no hacían más que reforzar la imagen de un norte y nordeste de miseria, sequía, bandoleros y mesianismo. Pero también fueron discursos desarrollados a través de la literatura, la música y las artes plásticas producidas por los propios intelectuales y artistas de los estados del norte y nordeste, que no cesaban de relatar y retratar las miserias de sus pueblos (Muniz de Albuquerque Jr., 2011).

De esta forma, para referirnos al pensamiento abismal en Brasil, hay que empezar tratando las relaciones desiguales que se han construido entre los estados del norte y nordeste respecto a los del sur, sudeste y centro-oeste; las producciones discursivas que han generado dichas relaciones, y los aparatos institucionales y tecnologías sociales que han devenido de esas jerarquías y que han alimentado dichas relaciones. El caso de la educación pública en el país es emblemático en ese sentido. En el sistema educacional público se sigue dando una paradoja que refleja bien las relaciones de poder que subyacen los mecanismos que determinan cuáles son los sujetos «aptos» a entrar en espacios de autoridad epistemológica, como la universidad. La enseñanza fundamental y secundaria del sistema público brasileño está precarizada materialmente y, en consecuencia, infravalorada en la sociedad, lo que ha hecho que las instituciones privadas se hayan convertido en un negocio muy rentable. Sin embargo, las universidades públicas y gratuitas son espacios de privilegios y méritos y sus plazas están mayoritariamente ocupadas por un alumnado procedente de la educación privada (Melo, 2015). La población empobrecida de la que proviene el alumnado de las escuelas públicas es, a su vez, una mayoría negra y también migrante del norte y nordeste, en el caso de centros urbanos en el sudeste, como São Paulo (De Oliveira & Fernandes, 2014). Asimismo, dadas las desigualdades sociales entre las macroregiones, muchas universidades públicas del norte y nordeste han sufrido procesos de desmantelamiento, estando peor paradas según los criterios de «excelencia académica» y, por lo tanto, siendo penalizadas con reducciones en la inversión presupuestaria por parte del gobierno. No se valora igual, por lo tanto, conocimientos generados desde/en el norte y nordeste del país.

En gran parte de Brasil, las poblaciones negras e indígenas siguen siendo

minoritarias en las instituciones de enseñanza superior, en puestos públicos o en representaciones en los medios de comunicación. Aunque podemos identificar logros en la última década en materia de políticas públicas de acciones afirmativas como, por ejemplo, la ley de cuotas raciales para las instituciones públicas federales de educación superior y técnica (Bacelar, 2015), aprobada en el 2012. Tales acciones han servido para empezar un proceso de sanación de la deuda histórica con esas poblaciones, aumentando el acceso a servicios básicos, a las instituciones públicas y también a la educación superior. Aún siendo dichas políticas insuficiente por sí solas, en una sociedad y academia racializadas, ha crecido la incidencia de una intelectualidad negra que, según Nilma Lino Gomes (2010), ha tratado de desarrollar sus investigaciones privilegiando la colaboración *con* los movimientos sociales, extrapolando la tendencia aún mayoritaria en las ciencias sociales y humanas de producir conocimiento *sobre* los movimientos sociales y sus sujetos; situándose –las/los investigadoras/es– como sujetos colectivos y políticos, y cuestionando las relaciones entre universidad, ciencia, producción, reconocimiento y distribución desigual del conocimiento en la sociedad brasileña (Lino Gomes, 2010, p. 494-495).

Las universidades en América Latina también fueron concebidas como aparatos de reproducción de la política colonial y capitalista (Palermo, 2010; Castro-Gómez, 2007). La lógica del pensamiento abismal implica disponer de instituciones que produzcan subjetividades dispuestas a mantener operativas las relaciones de poder-saber y a seguir los procesos de mercantilización del conocimiento cada vez más visibles con la adopción de políticas neoliberales para la educación. La producción de subjetividades se da también mediante procesos micropolíticos²¹, en las relaciones cotidianas de aprendizaje y que, entre otros recursos, se activan a través de la generación de conocimientos que, a su vez, son validados también en espacios como las universidades. El crecimiento de la intelectualidad negra en Brasil, como afirmó Lino Gomes (2010), y el fortalecimiento del movimiento negro dan cuenta de los giros en esos procesos micropolíticos. A título de ejemplo, podemos tomar la encuesta de población realizada por el IBGE anualmente (IBGE, 2015), que viene registrando el ascenso de la población parda y negra en el país, desde el 2007, y que, sumadas, superan la blanca. Las encuestas utilizan el método de la auto-identificación²², por lo que, según algunas investigaciones, ese cambio en la forma como muchas personas brasileñas se perciben a sí mismas tiene una gran influencia del fortalecimiento del debate racial y empoderamiento de la población negra en el país (Santos Nascimento & Fonseca, 2013; De Poli Teixeira et al., 2013).

21 Profundizaremos en el concepto de micropolítica en el capítulo 3 de este trabajo.

22 El método ofrece cinco alternativas a partir de las cuales las personas entrevistadas se auto-clasifican: blanca, negra, amarilla, parda o indígena.

Así, formas de pensar más allá de la línea abismal es el reto al que se propone lo que aquí entendemos como investigaciones comprometidas. Son investigaciones que, tal como la intelectualidad negra presentada por Lino Gomes (2010), se proponen a cuestionar las relaciones de poder y la legitimidad de determinados saberes en detrimento de otros, y a reconocer la existencia de una pluralidad epistemológica, articulando conocimientos heterogéneos (la ciencia moderna occidental incluida), en «las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía» (De Sousa Santos, 2014, p. 41). Se trata de generar autocrítica dentro de las instituciones académicas y de no creer que lo posible ya está hecho. Se trata de entender que los estudios feministas, de género, negros, poscoloniales o decoloniales que se han estado desarrollando en esos espacios nos han dado herramientas para desmontar la forma tradicional de hacer ciencia y activar nuevas formas de conocer. Consideramos pertinente el dejarnos contagiar por otras formas de organizarse, por otras formas de comunicar, por otros espacios que ocupar y por otras formas de aprender. Dicho contagio, además, debe darse en múltiples direcciones, «las oportunidades se encuentran en las articulaciones con las calles, las escuelas, la ciudadanía, activismos... en permeabilizarnos recíprocamente» (Col·lectiu Transformació, 2015, p. 123).

1.2. Investigación activista: implicaciones, contradicciones y retos

Desde aquí, proponemos que una de las formas de activar el contagio al cual nos referimos en el apartado anterior es mediante las reflexiones a las que nos invitan las «investigaciones activistas» (Colectivo Situaciones, 2003, 2004; Malo, 2004; Precarias a la Deriva, 2004; D'Souza, 2014; Santucho, 2010). Estas son propuestas que parten de críticas hacia las teorías desencarnadas, entendidas como las que pretenden «(falsamente) enunciarse desde un lugar neutro desde el que todo se ve» (Malo, 2004, p. 35), y que apuestan por un desplazamiento de la dicotomía sujeto-objeto y de categorías como la neutralidad del sujeto como camino hacia la objetividad y la verdad, pues entienden que producir conocimientos «afecta y modifica los cuerpos» de quiénes participan en el proceso (Malo, 2004, p. 35).

Por otro lado, y antes de tomar la investigación activista como punto de partida, el propio planteamiento de «activismo» requiere reflexión, de forma a evitar posturas idealizadoras y moralizantes. En este sentido, Radha D'Souza (2014), desde su propia experiencia como activista, escritora y crítica en la India, trata de hacer un breve recorrido en el desarrollo de la llamada «investigación activista», sus implicaciones, contradicciones y

sus retos.

D'Souza argumenta que el término «activismo» existe como una noción genérica y permisiva y que el uso de un lenguaje genérico ha sido útil para la ampliación de la producción de conocimientos en el seno de espacios liberales, como la universidad, con propuestas reformistas. Sin embargo, la autora cuestiona las «posibilidades de transformación estructural y revolucionaria de las sociedades» en las relaciones entre activismo e investigación (D'Souza, 2014, p. 121). D'Souza discute la idealización que puede surgir del activismo en la investigación académica, lo que significaría atribuirle un sentido moralizante, es decir, tomar como bueno todo lo que se califique como activista, y problematiza las posibilidades de generar alianzas políticas cuando en la amplitud del término «activismo» puede entrar una infinidad de prácticas.

Según la autora, el «activismo» entendido como «acción “progresista” dirigida a promover la justicia social y la igualdad» (D'Souza, 2014, p. 127), se convierte en un término genérico, con una «sobrecarga semántica negativa que acaba por no transmitir un contenido o una substancia específicos» (D'Souza, 2014, p. 128). D'Souza entiende que la «acción progresista» puede asumir socialmente una amplia gama de formas y posturas políticas: desde una «ética superior concebida como antítesis de la ética del mercado», hasta una noción contraria a la pasividad, «dando a entender que participamos dentro de la esfera del mercado, pero no fuera» (D'Souza, 2014, p. 128). De ahí que la autora propone una reflexión crítica sobre el término y su permisividad. Con «permisividad» queremos decir que un término genérico y conceptualmente amplio, como puede ser «activismo», puede dar lugar a una serie de ambigüedades en el momento de caracterizarlo. Seguiremos desarrollando esa idea a la luz del texto de D'Souza.

El pluralismo, que puede llegar a ser valorado como algo positivo, en una función-paraguas se convierte en una noción capaz de permitir una multiplicidad de sentidos llena de paradojas. Así, D'Souza sostiene que «el lenguaje neutro y genérico tiene el efecto de deshistorizar, despolitizar y descontextualizar los conceptos, además de debilitar la importancia que la formación de conceptos tiene para la transformación social» (D'Souza, 2014, p. 129).

Para ilustrar ese debate, la autora retoma la actuación de la «vieja izquierda», que ha desarrollado conceptos e instrumentos analíticos, muchas veces polémicos, pero que, según D'Souza, tenían sentidos concretos (imperialismo, clase obrera, burguesía, nación, capital... política pequeño-burguesa, socialistas, comunistas, anarquistas, reformistas...). Al tener definiciones explícitas, las personas que adoptaban dichos conceptos entendían el por qué de su lucha, es decir, «sabían perfectamente qué estaba realmente en juego en esas

discusiones». A partir de tal comprensión, surgían también las posibilidades de generar espacios de alianzas políticas «en torno a objetivos programáticos concretos» (D'Souza, 2014, p. 128).

Para desarrollar su crítica, la autora señala el proceso de «moralización» de determinados conceptos, como el de «libertad», como una consecuencia de la teoría liberal. Es decir, a la noción de «libertad», una vez que es contemplada como la «ausencia de restricciones», se le otorga una especie de valor moral intrínseco a la palabra que trasciende su práctica, convirtiéndola, así, en una libertad negativa. D'Souza encuentra que, en el desarrollo de un lenguaje genérico, es posible percibir los ecos de esa noción liberal de libertad y defiende que, en este sentido, el «activismo» se ha convertido en un concepto útil en entornos como la universidad, pues estas deben albergar varias perspectivas en un mismo lugar. Afirma la autora que

«activismo» y «activistas» no implican necesariamente un cambio estructural, aunque tampoco lo excluyen. Debido a la naturaleza de su organización como lugares de producción de conocimiento, las universidades se ven obligadas a desarrollar este lenguaje genérico en detrimento de otros más específicos, lo que permite la coexistencia de una variedad de perspectivas dentro del mismo marco institucional. (D'Souza, 2014, p. 130)

Ese problemático lenguaje genérico al que se refiere la autora es similar a la crítica que se viene haciendo desde algunos sectores de la teoría feminista (Braidotti, 2000), por ejemplo, respecto a la institucionalización del término «estudios de género», pues acepta pautas más amplias. Solo que, en dicho caso, no es tanto una amplitud liberal lo que se percibe, sino el uso estratégico del término «género» como forma de entrar en entornos como la universidad, mientras, en la práctica, se dan muchos casos en los que se hace una especie de relación directa entre «género» y «mujeres» sin, por otro lado, aprovechar la complejización que posibilita el concepto de «género» como una categoría analítica útil, es decir, problematizando las relaciones de poder, lugares de enunciación y políticas de intersección entre otras categorías (raza, clase, edad, situación geográfica...).

El lenguaje genérico conllevó a lo que D'Souza considera una «reciente proliferación de las investigaciones activistas» y critica, por un lado, la perspectiva dicotómica que «divide al activista en dos», «oponiendo el investigador comprometido al académico imparcial y desapasionado» (D'Souza, 2014, p. 138); y, por otro, la relación directa entre buenas investigaciones y el compromiso individual de la persona investigadora con los problemas sociales, «como si eso, por sí solo, garantizase la bondad de la teoría y la práctica» (D'Souza, 2014, p. 138). La problemática real, según la autora, reside en «la relación del sujeto cognoscente con lo que conoce, una cuestión que trasciende el tema de

la investigación activista» (D'Souza, 2014, p. 140) y que incluye, desde su punto de partida, el cuestionamiento del hacer investigador y su supuesta neutralidad.

D'Souza, en todo caso, no deja de poner en valor la contribución del activismo a los enfoques metodológicos en el hacer de la investigación. Aquí, podemos entender que la autora asume la noción de activismo como el compromiso con acciones de transformación social estructurales y revolucionarias. Su perspectiva, en ese sentido, va en la misma línea de los «conocimientos situados» (Haraway, 1995). Mientras, por un lado, reconoce el hecho de que «toda investigación implica que el yo se distancie de los objetos sobre los que procura obtener conocimiento (...) la producción de conocimiento exige la capacidad para reconocer la presencia del sujeto y del objeto y distinguir uno de otro» (D'Souza, 2014, p. 140). Por otro, recorre que, en el activismo, se trata de «trascender la división entre sujeto y objeto, cruzando las fronteras que separan el yo como sujeto cognoscente y el conocimiento del mundo» (D'Souza, 2014, p. 140).

Así, la autora parece distanciarse de la etiqueta «investigación activista» para hablar de «buena investigación», una que conforme la acción y que pueda garantizar una ética comprometida con la transformación social. Para ella, eso quiere decir que la buena investigación se traduce en «objetivos programáticos, el conocimiento adquiere un carácter instrumental y el activismo asume innovaciones organizativas que facilitan las convergencias necesarias en el yo social para la transformación del mundo» (D'Souza, 2014, p. 141). Eso dependería, además, «de la naturaleza de la investigación, pero también de las relaciones y experiencias sociales del investigador como ser humano y del grado de identificación con el conocimiento» (D'Souza, 2014, p. 141).

La crítica contundente de la autora a la noción de «investigación activista» es una invitación a repensar los objetivos de nuestros compromisos sociales, la forma cómo estos se plasman en nuestras investigaciones y, sobre todo, los objetivos de las mismas. Aún no compartiendo en la totalidad de su distanciamiento de la noción de «activismo» y de «investigación activista», considero que sus preguntas resultan muy pertinentes:

¿cuáles son las relaciones entre ciudadanos, agentes humanos en un determinado campo de acción, que comparten orientaciones filosóficas y objetivos programáticos y trabajan dentro y fuera de las instituciones académicas o de investigación? Enfocada así, la investigación activista no puede reducirse a otro espacio más de tipo liberal ni a una libertad negativa y permisiva, donde la permisividad es en sí misma más valiosa que lo que está permitido, es decir, el contenido de las prácticas sociales implicadas en la investigación. Reformulados de esta manera, el activismo y la investigación dentro y fuera de las universidades tienen que poner el foco de atención en la substancia del activismo y la investigación, independientemente de los ámbitos profesionales en los que se produce. (D'Souza, 2014, p. 132)

Entiendo que la investigación activista es una disposición política que, siempre desde una perspectiva situada, debe manifestar un compromiso con la transformación de las relaciones desiguales de poder en las sociedades, cuestionando las brechas abismales que han configurado las relaciones de saber y poder y articulando nuestras investigaciones con conocimientos diversos, los que, desde los Sures global, han inexistido dentro de los cánones de la ciencia moderna occidental. De ahí que considero que es también una contribución en sí misma a la transformación social el incluir investigaciones con esos contenidos (prácticas activistas) y con esos enfoques epistemológicos (conocimientos situados) y metodológicos (participación-acción, análisis crítico del discurso...) pues nos invita a dejar de hablar de la universidad en oposición a la sociedad.

En más de un momento de su trabajo, D'Souza se refiere a un «dentro» y «fuera» de la universidad, bien como hace una separación entre ciudadanía e instituciones:

El problema de la investigación activista (...) implica una tensión entre dos tipos de reglas: las reglas de la ciudadanía y las de las instituciones profesionales. (...) No es posible, pues, hablar de investigación activista de manera significativa sin antes dejar claro si la orientación de uno u otro tipo de actividad –el activismo y la investigación– apunta a transformaciones estructurales y revolucionarias o a transformaciones constitucionales y reformistas. (D'Souza, 2014, p. 133)

No obstante, la universidad no existe como una institución al margen de la sociedad. Es necesario romper con dicotomías como «dentro/fuera de la academia», dualidades que paralizan, como lo afirma Santiago López Petit (García-González, 2011, p. 135), y reconocer la imposibilidad de ponernos fuera porque «no hay afuera» (García-González, 2011, p. 135). Aun estando de acuerdo con lo argumentado anteriormente, respecto a la noción de una libertad liberal, o de una moralización del activismo que lo vacía de sentido político, entender esas tensiones como un enfrentamiento entre las «reglas de la ciudadanía» y «las reglas de las instituciones» puede resultar igualmente problemático. ¿Dónde han quedado las tensiones dentro de las mismas reglas que dinamizan las instituciones? ¿Cómo hablar de la ciudadanía y sus reglas, siendo la misma «ciudadanía» un término amplio y diverso? ¿De qué ciudadanía estamos hablando? Además, ¿es posible pensar en instituciones fuera de la ciudadanía?

En ese sentido, el debate proporcionado por De Sousa Santos (2014, 2010, 2006, 1995) nos puede ser útil. Los trabajos del autor en torno al desarrollo de las líneas abismales que han construido las relaciones entre los Nortes y los Sures globales y las ausencias de determinados saberes dentro de las sociedades capitalistas modernas occidentales nos han mostrado que los aparatos institucionales y discursivos son mutuamente constitutivos. De forma que la misma noción de ciudadanía no nos viene dada

con la condición humana y se ha constituido históricamente basándose, muchas veces, en políticas discursivas racistas, clasistas y sexistas y en instituciones que producen, guardan y reproducen las normas de la ciudadanía. Sin embargo, el concepto de ciudadanía también se ha producido a partir de políticas y prácticas de resistencias emprendidas por las mismas poblaciones que se han visto afectadas por los discursos excluyentes.

Según Saskia Sassen (2003), desde una definición formal y del derecho, la ciudadanía se entiende como «la relación legal entre el individuo y el ordenamiento político» (Sassen, 2003, p. 91), así como «es también una institución que articula los derechos y deberes legalmente reconocidos (...). La igualdad es el concepto medular de la institución moderna de la ciudadanía» (Sassen, 2003, pp. 95-96). Tanto Sassen (2003) como De Sousa Santos (1995) articulan la noción moderna de ciudadanía al concepto de pertenencia y territorialidad, lo que pone en el centro la cuestión de la nacionalidad para poder alcanzar una plena ciudadanía. De hecho, para Sassen, ciudadanía y nacionalidad se tratan, básicamente, del mismo concepto (Sassen, 2003, p. 91). De tal forma, en un escenario de migraciones de personas documentadas e indocumentadas y de emergencia de nuevos sujetos, la ciudadanía se ha convertido en una tecnología social que excluye a muchas personas de una plena participación de la vida pública. Además, el ejercicio de la ciudadanía requiere una base material, lo que, en el caso de poblaciones empobrecidas, también es un factor que imposibilita su participación.

Por otro lado, hay una serie de dimensiones y prácticas que no se encajan en los marcos de comprensión formales de la ciudadanía y que, sin embargo, son ejercicios políticos ciudadanos que pueden estimular luchas sociales y forzar cambios en la institución misma de la ciudadanía (Sassen, 2003). En el caso de España, podríamos pensar en las prácticas ciudadanas informales como: la articulación política de personas migrantes indocumentadas; las demandas por regulación laboral de las trabajadoras sexuales, o la lucha por el reconocimiento de derechos por parte de colectivos de identidades de género diversas. De esta forma, podemos entender que instituciones y ciudadanía no son estancias que se puedan concebir por separado.

Desde ese lugar de crítica hacia las teorías generalizadoras, sea las de los Nortes globales o de las investigaciones y prácticas activistas, pretendemos desarrollar reflexiones acerca de lo que asumimos como conocimientos comprometidos, que son generados desde los espacios académicos y a partir de la articulación con los discursos y experiencias políticas de los activismos feministas. Pretendemos traer al centro del debate otros conocimientos que no solo los generados desde el Norte global, y creemos que las prácticas ciudadanas que no se ajustan a las nociones formales de ciudadanía, como

propone Sassen (2003), son también prácticas que existen en el espacio geopolítico de la frontera, en los Sures que coexisten con los Nortes en un mismo territorio. Pero también es necesario desmarcarnos de las nociones moralizantes que puedan girar en torno a los activismos. Por lo que partimos de que el activismo es una disposición política y, para ser entendido como tal, debe estar enmarcado en un compromiso con la transformación de las estructuras de poder que generan desigualdades y violencias con base en las diferencias entre las personas. Tal compromiso con la teoría-práctica desde el punto de partida es lo que caracterizará una «investigación activista». Entendemos, además, que cuando nos referimos a teoría y práctica no lo hacemos desde clasificaciones dicotómicas, contraponiendo la una a la otra, sino desde la articulación entre ambas y de una noción de continuidad entre los dos espacios; desde una noción de la teoría como práctica liberadora (hooks, 1994) y que nos pueda conducir a una superación del pensamiento abismal. Tal ejercicio articulador, además, no será posible si lo hacemos bajo la égida de una gran teoría común (De Sousa Santos, 2006, p. 23). De forma que necesitamos una teoría de la traducción que pueda generar entendimiento entre las distintas prácticas políticas, activistas y teóricas.

1.3. Articulando conocimientos en la investigación-activista: traducción transcultural y categorías equivocadas

Para un diálogo posible entre conocimientos diversos y para la comprensión de los vínculos teoría-práctica, es de notar que la *traducción* tendrá un papel central, a través de la cual se podrá hacer una labor de articulación de las diferencias. Cuando transitamos entre universidad y activismos, hacemos traducción. Cuando leemos conocimientos y experiencias de otros pueblos, de otras comunidades, intentando encontrar pistas para entender nuestras propias experiencias, hacemos traducción.

En este proceso de escritura de un trabajo académico que, entre otras cosas, se pretende a sí mismo una herramienta de crítica radical hacia la misma institución desde la que habla, la noción de *traducción* se hace pertinente. Así, abordaremos brevemente ese tema para que se entienda de qué tipo de traducción estamos hablando y lo haremos de la mano de algunas teóricas de la crítica poscolonial y decolonial y a partir de la idea de *traducción transcultural*, planteada por Claudia de Lima Costa (2014a).

De Lima Costa (2014a) articula la complejidad de la «colonialidad» (Lugones, 2008; Mendoza, 2014, 2010; Mignolo, 2008, 2007; Quijano, 2000, 2010) con la noción de «equivocación» e «interseccionalidad» en pro de una política de la «traducción

transcultural» comprometida con una ética feminista decolonial. Es sobre todo a partir de su trabajo, pero entrecruzado con otros textos (De Sousa Santos, 2010; Pérez, 2003; Spivak, 2002; Benjamin, 2006), que le dedicaremos algunas reflexiones a la práctica de la *traducción*.

La cuestión de la «colonialidad» se entrelaza con la noción de pensamiento abismal (De Sousa Santos, 2010, 2006) y es entendida aquí como una compleja red de relaciones que incluye un aparato material, discursivo y epistemológico que se ha cristalizado en las relaciones sociales entre los países que fueron colonias y los de Europa occidental, bien como dentro de las mismas sociedades de las ex-colonias y en los países del occidente, una vez estos empezaron a recibir poblaciones migrantes. Son una serie de valores y nociones basadas sobre todo en relaciones desiguales de género, raza y clase, que fueron generados durante la carrera colonialista y que han resultado eficaces, perdurando hasta hoy. Si la colonización es el proceso de ocupación de territorios ajenos mediante un aparato militar, político y económico; el colonialismo es la ideología que acompaña dicho proceso, lo justifica y lo legitima; la colonialidad es la matriz epistemológica que devino como efecto de la colonización y del colonialismo en América y que ha pasado a formar parte de la historia y constitución de los pueblos americanos (las relaciones económicas de explotación de los territorios, las desigualdades sociales fuertemente marcadas por cuestiones de género, sexualidad y raza, el predominio de las creencias católicas y protestantes, la educación y conocimientos eurocéntricos, etc.). Walter Mignolo (2007, p. 15) se refiere a la colonialidad como la contrapartida de la modernidad que no se ha reconocido.

La idea de traducción ha tenido un papel cada vez más importante en los estudios culturales. En estos, como teorías que transitan entre las ciencias sociales y las humanas y que tratan de reconocer y dar a conocer que no hay tal cosa como las fronteras disciplinares (Mattelart y Neveu, 2004), no es de se extrañar que haga falta una labor de traducción –y de reflexión sobre el ejercicio mismo de traducir– para que los conocimientos puedan dialogar en sus varias intersecciones. Asimismo, con el desarrollo de los estudios poscoloniales y decoloniales, la comprensión del proceso de *traducción* se hizo cada vez más necesaria para la lectura, interpretación y articulación de conocimientos desarrollados en ciertas partes del globo (en general, desde el Norte global) y que viajan al Sur global y, más reciente, haciendo el camino inverso. El uso de conocimientos del Norte por el Sur y vice-versa tiene así centralidad en los debates sobre la *traducción cultural*.

Los llamados *estudios poscoloniales* pueden ser caracterizados como una serie de «discursos críticos que tematizan las cuestiones derivadas de las relaciones coloniales y sus secuelas, cubriendo un periodo histórico amplio (incluido el presente)» (Shohat, 2008, p.

105). Si bien se consolidaron como tal a finales de la década de los ochenta, tales críticas ya se venían desarrollando desde antes con los estudios étnicos y tercermundistas. Bajo la etiqueta «poscolonial», y aunque sean estudios heterogéneos (de ahí el uso del plural), han recibido una serie de críticas y algunas/os teóricas/os han tratado de señalar algunas diferencias respecto a lo que se viene conociendo como la *opción decolonial* (De Lima Costa, 2014b). Según Ramón Grosfoguel (2014; MAEID, 2014), así como para Ella Shohat (2008; Santos & Schor, 2013), Robert Stam (Santos & Schor, 2013) y De Lima Costa (2014b), una de las diferencias fundamentales es la genealógica: los estudios poscoloniales han empezado con el análisis crítico de la historiografía a partir de la colonización del sur de Asia y África, entre los siglos XVIII y XIX, mientras los decoloniales se conectan con la historia de la colonización de las Américas, entre los siglos XV y XVI. Tal diferencia tendría implicaciones teóricas, políticas y epistemológicas en el sentido de que, tomando la colonización de Asia y África como inicio, la modernidad y la historia colonial surgieron como procesos simultáneos pero no mutuamente constitutivos, lo que hace que las críticas colonial y moderna aparezcan como aliadas y emancipadoras, puesto que ambas criticaban el proyecto imperial europeo. Sin embargo, dichas críticas no cuestionan la relación de Europa con el resto del mundo y de cómo la modernidad se ha constituido también como proyecto civilizatorio a partir de las relaciones coloniales con las Américas. Es decir, para los estudios decoloniales, modernidad y colonialidad son mutuamente constitutivas (Grosfoguel en MAEID, 2014). Asimismo, la crítica decolonial hace hincapié en la continuidad de las relaciones coloniales a través de categorías como género, sexo, raza y clase y que delinear la colonialidad del poder y también del saber, mediante un privilegio de las epistemologías eurocéntricas (MAEID, 2014; De Lima costa, 2014b; Grosfoguel, 2014).

De tal manera, podemos pensar que la crítica desarrollada por Shohat (2008), y que hace ya más de dos décadas²³, sigue muy vigente y coincide con lo que se viene reivindicando desde los estudios decoloniales. Para Shohat (2008), a lo poscolonial le faltaba una crítica geopolítica²⁴: sin abordar la política situacional del término, habría siempre el riesgo de deshistorizar, universalizar, esencializar y despolitizar lo poscolonial. Según Grosfoguel (2014; MAEID, 2014), eso se debe a un determinismo cultural de los estudios poscoloniales, posiblemente por el hecho de que muchas/os de las/los teóricas/os vengan de las ciencias humanas, y que resulta en una cierta dificultad para conceptualizar procesos políticos-económicos. Desde una perspectiva decolonial, por otro lado, cultura,

23 El texto de Shohat, «Notes on the "Post-Colonial"», fue publicado originalmente en 1992, en la revista *Social Text*, nº 31/32.

24 También Stuart Hall (2008), en su respuesta a algunos de los textos más críticos con los estudios poscoloniales (entre ellos el de Shohat), compartió la misma reflexión. El artículo de Hall, «When was 'the post-colonial'? Thinking at the limit», fue publicado originalmente en 1996, en la publicación *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons* (Chambers & Curtis).

economía y política se entrelazan en todos los procesos.

La idea de contraponer esos estudios, sin embargo, se nos presenta como inviable y poco prometedora, sobre todo si estamos hablando de deconstruir dicotomías y de políticas de articulación y de traducción. Shohat y Stam (Santos & Schor, 2013), por ejemplo, han defendido la pluralidad de los estudios poscoloniales y su capacidad de autocrítica, por lo que no tienen inconvenientes con utilizar la designación *estudios poscoloniales* para referirse al campo en el que se mueven. El problema surge cuando una teoría se pretende universalizadora, sin reconocer las múltiples perspectivas y lugares de enunciación, tal como también sostuvo De Sousa Santos (2006). De ahí que Shohat y Stam también insisten en la centralidad de la traducción como un tropo que evoca la fluidez y transformaciones que ocurren cuando las ideas cruzan las fronteras y viajan de un sitio a otro (Santos & Schor, 2013, p. 718).

Walter Benjamin (1996), en su ensayo «La tarea del traductor», señaló la imposibilidad de una traducción completamente fiel al sentido original, así poniendo de manifiesto que el sentido «no se reduce a lo designado, sino que lo adquiere precisamente en la forma en que lo designado está sometido a la manera de designar de la palabra determinada» (Benjamin, 1996, p. 343). Así como el lenguaje no tiene una función meramente representativa, la traducción, en palabras de Benjamin, es como una

tangente que roza el círculo ligeramente y sólo en un punto (...) la traducción roza el original levemente, y tan sólo en este punto infinitamente pequeño que es el sentido, para seguir, según la ley de la fidelidad, con la libertad del movimiento lingüístico, su trayectoria más propia. (Benjamin, 1996, p. 345)

De tal forma, y así como lo manifiesta Natalia Pérez (2003) en su lectura de Spivak, «las políticas de la traducción sufren una transformación radical si el lenguaje se ve como el proceso de construir significado, y no sólo reflejarlo» (Pérez, 2003, p. 226). La traducción será, pues, siempre un trabajo de imprimir significados plurales a partir de un texto, nunca una copia libre de las marcas de quien lo tradujo. Será, aún en palabras de Pérez, «un acto interpretativo, una lectura individual de un texto, y la búsqueda del sentido único o verdadero que contiene la obra, entonces la traductora acepta que nunca podrá abarcar la infinidad de lecturas e interpretaciones que engloba un texto» (Pérez, 2003, p. 228).

En ese sentido, la traducción siempre llevará consigo un componente subjetivo y, por lo tanto, de las relaciones socio-culturales que atraviesan los procesos de subjetivación. Por lo que, al referirse a la traducción cultural, De Lima Costa (2014a) afirma que «se basa en la visión de que cualquier proceso de descripción, interpretación y diseminación de ideas y visiones del mundo está siempre preso a las relaciones de poder y asimetrías entre

lenguajes, regiones y pueblos» (De Lima Costa, 2014a, p. 264)²⁵. La autora va más allá y nos habla de un espacio de *transculturación*, de puntos de intersección entre local/global. Así, podemos entender que la traducción transcultural es un proceso que está siempre presente cada vez que trabajamos sobre una teoría previamente presentada, aunque no lo nombremos. Es un proceso que, a su vez, nos permite desarrollar nuevos saberes, incidir en nuevas epistemologías y cuestionar las relaciones de poder vigentes en la diseminación de los conocimientos. La traducción transcultural, en ese sentido, sería siempre un acto político: una cuestión de problematizar qué teorías son las que viajan; quién lee a quién; quién traduce a quién; y de qué forma se traduce.

Gayatri Spivak (2002), señalando el acto político de la traducción, aborda la cuestión de las jerarquías entre las lenguas cuando cuestiona la utilización del inglés como idioma «más democrático», exponiendo las relaciones de poder existentes en la noción de qué es lo que viene a ser lo «más justo». Pregunta Spivak, «¿es la ley de la mayoría la del decoro?, ¿la ley equitativa de la democracia?, ¿o la “ley” del más fuerte?» (Spivak, 2002, p. 192). La autora sostiene que «en el acto de la traducción en gran escala al inglés» existe la posibilidad de traición del ideal democrático «en la ley del más fuerte» (Spivak, 2002, p. 192) y deja patente que «el estatus de una lengua en el mundo es lo que se debe tomar en cuenta al extraer la política de traducción» (Spivak, 2002, p. 201).

La autora, además, pone de manifiesto la agudización de esas relaciones cuando el texto original se trata de un texto escrito por una mujer del «Tercer Mundo», y pone como ejemplo sus trabajos de traducción de Jacques Derrida y de Mahasweta Devi:

Quando traduзі De la *grammatologie*, de Jacques Derrida, apareceram reseñas sobre mi traducción en un importante diario por primera y única vez. En el caso de mis traducciones de Devi, casi no temo que se me juzgue con exactitud por mi lectura en este caso. Esto hace más peligrosa y riesgosa esta tarea. Y para mí ésa es la verdadera diferencia entre traducir a Derrida y traducir a Mahasweta Devi, y no sólo la diferencia bastante más artificial entre la filosofía deconstructivista y la ficción política. (Spivak, 2002, p. 200)

Para la autora, la democracia gana el aspecto de «la ley del más fuerte» cuando el trabajo de traducción viene de los llamados países del «Tercer Mundo», haciéndose aún más notorio cuando se trata de mujeres «por su peculiar relación con lo que sea que se denomina la separación entre lo público y lo privado» (Spivak, 2002, p. 200).

Se podría decir, pues, que ambos aspectos señalados por Spivak (2002) se encajan en la construcción del pensamiento abismal de De Sousa Santos (2014), una vez que, a

25 Traducción propia, a partir del original en portugués. En el original: «se baseia na visão de que qualquer processo de descrição, interpretação e disseminação de ideias e visões de mundo está sempre preso a relações de poder e assimetrias entre linguagens, regiões e povos».

través de una política de traducción jerarquizadora –tanto en contenido como en las formas²⁶– se genera una economía de circulación de ideas, de consumo de textos, de asimilación de conceptos y, por lo tanto, legitimando determinados conocimientos.

De Sousa Santos (2014) propone que la superación de tal política del pensamiento, hacia un pensamiento posabismal, tiene que partir de un diálogo no-jerárquico entre los distintos saberes. De Lima Costa (2014a), a su vez, defiende que la traducción, además de un espacio de análisis de la transculturación, es un espacio que favorece el análisis de la representación, del poder y de las asimetrías entre lenguajes en la formación de los imaginarios sociales (De Lima Costa, 2014a, p. 265). Por lo que el diálogo hacia la superación del pensamiento abismal se puede dar en el acto de una traducción que busca abarcar el acto mismo de enunciación, que nos abre a la alteridad y nos permite desplazamientos dentro de nuestras concepciones de mundo:

En la traducción, hay la obligación moral y política de desenraizarnos, de vivir, aunque temporalmente, sin un techo para que la/el otra/o pueda habitar, también provisionalmente, nuestros lugares. Traducir significa ir y venir (*'world'-traveling* para Lugones [1987]), estar en el entrelugar (Santiago, 1978), en la zona de contacto (Pratt, 1992), o en la frontera (Anzaldúa, 1987). Significa, finalmente, existir siempre desplazada/o. (De Lima Costa, 2014a, p. 266)²⁷

En ese sentido, nos puede ser muy útil la noción de *equivocación y categorías equivocadas*, articuladas también por De Lima Costa con la traducción transcultural. Según la autora, es una noción que parte del perspectivismo ameríndio y que es empleada para describir nuestra imposibilidad de entender que hay diversas formas de comprender diversos mundos. Reconocer la *equivocación* es reconocer, por ejemplo, las distintas formas de emplear un mismo concepto en contextos distintos, adquiriendo, así, otras connotaciones. La equivocación es, como ha afirmado Spivak (2002), «discriminar en el terreno del original» y «aprovechar lo útil». Para De Lima Costa (2014a), articular *equivocación y traducción* nos da la posibilidad de crear conexiones parciales entre mundos heterogéneos. La *equivocación* «implica, de antemano, la traducción: a partir de traducciones políticamente motivadas e infieles podemos interconectar la pluralidad de mundos sin convertirlos en algo conmensurable»²⁸ (De Lima Costa, 2014a, p. 271).

26 Spivak también plantea la cuestión de la pérdida estilística en nombre de una traducción a un estilo «estándar» y de cómo esa «mala traducción» genera, asimismo, una jerarquía en términos de calidad: «el estilo artificial de traducción tedioso no puede competir con los espectaculares experimentos estilísticos de alguien como Monique Wittig o como Alice Walker» (Spivak, 2002, p. 192).

27 Traducción propia, a partir del original en portugués. En el original: «Na tradução, há a obrigação moral e política de nos desenraizarmos, de vivermos, mesmo que temporariamente, sem teto para que a/o outra/o possa habitar, também provisoriamente, nossos lugares. Traduzir significa ir e vir (*'world'-traveling* para Lugones [1987]), estar no entrelugar (Santiago, 1978), na zona de contato (Pratt, 1992), ou na fronteira (Anzaldúa, 1987). Significa, enfim, existir sempre des-locada/o»

28 Traducción propia, a partir del original en portugués. En el original: «implica desde já a tradução: é a partir de

En esta investigación, siendo los estudios sobre experiencias feministas en la radio escasos, y más si hablamos de radios libres, a lo largo de todo el trabajo me vi ante un panorama muy heterogéneo, en una paradójica mezcla de ausencia de información con una pluralidad de teorías y prácticas útiles para la construcción de la tesis. Así, este trabajo seguramente está repleto de *categorías equivocadas* y de traducciones *mal-hechas*, en el sentido de apropiación de distintos saberes para fines que aquí nos sean útiles.

Es importante, sin embargo, dejar constancia de los riesgos que conlleva ese proceso, más precisamente el riesgo de una «doble traición», como también lo recuerda De Lima Costa (2014a). Primero la traición que de por sí representa una traducción y, segundo, la traición que puede suponer la circulación de teorías del Norte por territorios del Sur global como forma de generar conocimientos que, a su vez, serán validados según criterios del Norte; o, en el caso que nos atañe, una circulación y apropiación de teorías del Sur (Latinoamérica, sobre todo, aunque, en muchos casos, desde sectores privilegiados, como pueden ser muchas de las universidades latinoamericanas) en un estudio académico desarrollado en España (situada, desde Latinoamérica, como parte del Norte global; pero, desde Europa, como Sur global). Al fin y a cabo, en el ir y venir de ideas opera una economía del conocimiento que es también una economía política, como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui: «es una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores, a través de la concesión de títulos, becas, maestrías, invitaciones a la docencia y oportunidades de publicación» (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 65-66). El trabajo de desarrollar, desde espacios de privilegio, una ética y prácticas traductorias como forma de articular un discurso comprometido socialmente y responsable hacia los sujetos involucrados en la investigación, no es camino fácil. Sin embargo, sentir el dolor de estar en ciertas fronteras puede ser también un impulso y motivación para abrazar las posibilidades que hay en ellas. O, como dijo recientemente Santiago López Petit²⁹, «pasar de las noches del malestar a las noches de la resistencia».

Al asumir los riesgos de las traiciones, este trabajo intenta arrojar luz sobre las experiencias del «extraradio»³⁰, poner en valor prácticas culturales deslegitimadas por los aparatos sociales *mainstream* y criminalizadas por los estatales, con leyes que ignoran su existencia o las enmarcan en un cuadro de ilegalidad. Dichas prácticas, aún estando ubicadas en el lado del pensamiento moderno occidental, son inexistentes ante sus leyes y, en gran medida, invisibles también a los ojos de nuestras epistemologías alternativas. Así,

traduções politicamente motivadas e infieis que podemos interconectar a pluralidade de mundos sem torná-los comensuráveis»

29 Santiago López Petit en la presentación de su libro *Hijos de la noche*, el 20/01/2016, en Valencia.

30 Este término se explicará más adelante, cuando nos ocupemos de relatar la historia y experiencias en Radio Malva.

encuentro en la traducción del pensamiento de teóricas/os del Sur global, de las críticas feministas, poscoloniales y decoloniales, un camino para, por un lado, entender dichas prácticas y desarrollar una crítica que sea ética y, por otro, introducir y reconocer conocimientos generados desde otras zonas del globo en este ejercicio de producción de conocimientos que es la escritura de una tesis doctoral.

1.4. Conocimientos comprometidos, conocimientos situados

En el proceso hacia la producción de conocimientos comprometidos, la búsqueda por formas alternativas de concebir la ciencia es condición necesaria. En ese sentido, varias teóricas feministas han ido perfilando críticas hacia el entramado científico de tradición positivista, el mito de la imparcialidad, de la investigación neutral y objetiva, pura y sin las huellas del sujeto que la realiza. Recursos epistemológicos como los «conocimientos situados» han sido aliados en ese camino.

Muchas autoras han tratado de deconstruir dicotomías tales como sujeto/objeto o neutralidad/parcialidad (Brah, 2011; Mohanty, 2011a, 2011b, 2002; Bach, 2010; Castañeda Salgado, 2008; hooks et al., 2004; Haraway, 2004, 1995; Rich, 2001; Harding, 1998; Scott, 1992; Moraga & Castillo, 1988; Moraga & Anzaldúa, 1983), aproximándonos de una perspectiva parcial como la capaz de darnos objetividad, de las experiencias compartidas y encarnadas como políticas generadoras de conocimientos, a través de las cuales asumir una postura política como investigadora y negar la neutralidad es aceptar el reto y la responsabilidad de estudios verdaderamente críticos. Ensayos como los de Donna Haraway (1995) –«Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX» y «Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial»– tuvieron bastante repercusión y la siguen teniendo, bien como otros que los siguieron –«Testigo_Modesto@Segundo_Milenio» (Haraway, 2004), por ejemplo–, por lo que nos concentraremos en sus trabajos, aunque no exclusivamente.

Considero relevante, además, recordar que, incluso antes de la publicación del libro *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (Haraway, 1991)³¹, surgieron importantes contribuciones en torno a la «perspectiva parcial y encarnada» de parte de las llamadas feministas tercer-mundista, negras, chicanas, latinas, etc., en publicaciones como *This bridge called my back*³², editada por Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa, y que salió a la luz en 1981, es decir, diez años antes del libro de Haraway. Aunque los ensayos que constan en dicha publicación no nombran literalmente los «conocimientos situados», ya

31 En castellano, *Ciencia, cyborg y mujeres* (Haraway, 1995).

32 En castellano, *Esta puente, mi espalda*, editada y adaptada por Cherríe Moraga y Ana Castillo (1988).

trataban de las experiencias compartidas y encarnadas como políticas generadoras de conocimientos. No se trata de poner aquí quién lo dijo primero, sino de hacer evidente cuáles conocimientos son validados y cuáles no. Se trata de explorar las grietas del pensamiento abismal, una cuestión de recuperar nuestro derecho a mirar (Mirzoeff, 2011) y reconocer cómo están construidas las tecnologías del conocimiento.

Haraway (1995), en su trabajo sobre los conocimientos situados, propone la necesidad de recuperar la «vista» como camino hacia una política encarnada y comprometida en las ciencias. La vista como ese sistema sensorial que ha recibido muchas críticas desde teóricas feministas, por estar asociado a la mirada devoradora (hooks, 1996), por ser la expresión del sujeto deseante. En otro ensayo, «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles» (Haraway, 1999), la misma autora declara dicha necesidad de la siguiente forma:

Me interesa mucho rescatar la visión de manos de los tecnopornógrafos, esos teóricos de las mentes, los cuerpos y los planetas que insisten eficazmente —es decir, en la práctica— en que la vista es el sentido adecuado para llevar a cabo las fantasías de los falócratas. Creo que la vista puede reconstruirse en beneficio de activistas y defensores comprometidos en ajustar los filtros políticos para ver el mundo en tonos rojos, verdes y ultravioletas, es decir, desde las perspectivas de un socialismo todavía posible, un ecologismo feminista y anti-racista y una ciencia para la gente. (Haraway, 1999, p. 122)

Su crítica va hacia la forma desencarnada de la mirada, de constituir y ser constituida desde ningún lugar y de todos los lugares en favor de un ejercicio sin restricciones de un poder neoliberal, militarista, colonialista, masculinista... y así instaurar la noción de «visualidad» predominante, o lo que la autora se refiere como «la naturaleza artefactual» (Haraway, 1999).

Haraway (1999) entiende la naturaleza como un lugar común y, como tal, la necesitamos para «ordenar nuestro discurso, para componer nuestra memoria». A la vez, la naturaleza es también el «lugar sobre el que reconstruir la cultura pública», es «figura, construcción, artefacto, movimiento, desplazamiento». Es decir, «la naturaleza no puede preexistir a su construcción» (Haraway, 1999, pp. 122-123). Tal es la noción de artefactualismo, que indica que la naturaleza está, por lo tanto, construida como ficción y como hecho. La naturaleza artefactual es lo que vemos en la construcción de muchos de los referentes simbólicos que sirven para perpetuar una serie de desigualdades en las relaciones sociales: la naturaleza identificada como el lugar de lo salvaje y lo no-humano, y ambos como recursos a explotar, fue una de las construcciones fundamentales para el colonialismo en las Américas, como hemos visto con De Sousa Santos (2006, 1995); o la

asociación de lo «femenino» a lo natural, a la esencia humana y, por lo tanto, que necesita ser domesticado. De ahí que Haraway se refiere a las narrativas científico-culturales como alegorías de ciertos sistemas de desigualdades, basándose, sobre todo, en la construcción binaria de cultura/naturaleza, donde la naturaleza, como artefacto, está relacionada a la otredad y a las tecnologías semióticas por las que ejercitamos nuestras miradas. Dichas narrativas son políticas de posicionamiento autoreferenciales (Haraway, 1995), es decir, identificadas con un sujeto que es la norma y, desde esa mirada de autoidentificación, se construye la anomalía, la otredad.

Grada Kilomba (2010), en su definición del racismo, nos habla de la otredad como una consecuencia de la discriminación. A partir del momento que una misma se ve como norma (la autoidentificación), como punto de referencia, es que se construye a la otra como «diferente»: «una no es 'diferente', una se vuelve diferente a través del proceso de discriminación» (Kilomba, 2010, p. 42)³³. De ahí que la autora afirma la necesidad de deconstruir la noción de diferencia y de que, como personas blancas, debemos asumir nuestra responsabilidad en cuestionarnos como norma, pues es a partir de la existencia de ese «sujeto universal blanco» que la alteridad se constituye: «Las personas blancas no se ven como blancas, se ven como personas. (...) y ese ser persona es la norma, la que mantiene la estructura colonial y el racismo. Esa centralidad del hombre blanco no está marcada» (Kilomba en Ribeiro, 30 de marzo 2016)³⁴.

Así, la «vista» como sistema sensorial, que funciona por medio de tecnologías sociales ópticas, es una cuestión de poder ver, de poder ser vista y de aprender a ver. En este sentido, y a título de ejemplo, recuerdo el comentario de una compañera de seminario³⁵ en torno a las/los Zapatistas: ellas/ellos se tapan la cara para poder ser vistas/os. Varias mujeres de las comunidades Zapatistas, en textos publicados para la «Escuelita Zapatista», hacen menciones a poder ver y poder hablar, que fueran vistas y escuchadas, bien sea dentro de las comunidades como fuera de ellas. Afirma Carolina, una de las mujeres zapatistas: «el mal gobierno nos quiere tapan la vista» (EZLN, s.f., p. 40). Para ellas, es esencial recuperar el derecho a ver y ser vistas dentro de sus diferencias, dentro de su derecho a ser diferentes.

33 Traducción propia, a partir del original en inglés. En el original: «one is not 'different', one becomes 'different' through the process of discrimination».

34 Traducción propia, a partir del original en portugués. En el original: «As pessoas brancas não se vêem como brancas, se vêem como pessoas. (...) e esse ser pessoa é a norma, que mantém a estrutura colonial e o racismo. E essa centralidade do homem branco não é marcada».

35 Sobre las reflexiones en torno a la «vista» y la «visualidad», bien como en muchas otras que atraviesan el presente trabajo, agradezco a Amor Teresa Gutiérrez y demás compañeras del seminario de posgrado «Des/posesión y Des/aparición: estrategias pedagógicas y artístico/culturales de generación de resistencia desde una perspectiva decolonizadora y de género», impartido por la Profa. Dra. Marisa Belausteguigoitia, en el 2015, en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Kilomba (2010), por otro lado, nos introduce al debate en torno a las tecnologías del habla, el poder hablar y el poder ser escuchada. Para tal, la autora rescata la figura de la máscara utilizada por los señores de esclavos para tapanles la boca a las personas esclavizadas que trabajaban en las plantaciones y prevenir que comieran la caña de azúcar, el cacao o el café: *the mask of speechlessness* (la máscara de la mudez). Esta, sin embargo, era tan solo una de las funciones de la máscara, que, según Kilomba, tenía como objetivo primero

implementar un sentido de mudez y miedo (...). En este sentido, la máscara representa el colonialismo como un todo. Ella simboliza la sádica política de conquista y su régimen cruel de silenciamiento de los/las llamados/as 'Otros/as': ¿Quién puede hablar? ¿Qué ocurre cuando hablamos? Y ¿de qué podemos hablar? (Kilomba, 2010, p. 16)³⁶

La máscara es, en este caso, una representación de las tecnologías materiales y simbólicas utilizadas para autorizar el habla. La boca aquí, así como los ojos, es un órgano de manifestación o privación de poder. Representa el derecho de enunciación y la posibilidad de generar conocimientos que sean escuchados. Así como la vista, el habla también requiere tecnologías sociales de enunciación. El sexo, el género, la raza, la clase, la nacionalidad, la ubicación geográfica son solo algunas de las claves que marcan nuestros lugares y, por lo tanto, las políticas del habla/vista.

Los conocimientos situados como política opositiva a las tecnologías ópticas y del habla, como política regeneradora dentro del «vientre del monstruo» (Haraway, 1999), residen en la perspectiva parcial y localizada, en la capacidad de reconocer desde donde una articula su discurso y realizar un ejercicio reflexivo desde y en su lugar de enunciación. También es una política que apuesta por el diálogo, que admite «la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas» (Haraway, 1995, p. 329). Una política feminista opositiva es reconocer que

[l]as feministas se relacionan y se ponen en acción a través del políticamente explosivo terreno de la experiencia compartida. La complejidad, la heterogeneidad, el posicionamiento específico y la diferencia cargada de poder no son lo mismo que el pluralismo liberal. (...) La experiencia, al igual que la diferencia, trata de conexiones contradictorias y necesarias. (Haraway, 1995, p. 184 – 185).

El «monstruo» al que se refiere Haraway (1999) es la ciencia cegadora y que aquí, en este apartado, presentamos como la institución académica que se ha construido sobre

36 Traducción propia, a partir del original en inglés. En el original: «to implement a sense of speechlessness and fear (...) In this sense, the mask represents colonialism as a whole. It symbolizes the sadistic politics of conquest and its cruel regimes of silencing the so-called 'Others': Who can speak? What happens when we speak? And what can we speak about?»

las bases de una ciencia moderna que se ha pensado a sí misma como un conocimiento desencarnado, imparcial, verdadero y universal. Una ciencia que no admite una pluralidad epistémica y que, por lo tanto, es constituyente de lo que hemos estado tratando como el pensamiento abismal.

Contra ese monstruo de tantas cabezas, resta recuperar nuestro derecho a hablar, a mirar, a colectivizar retomando el sentido de comunidad –comunidad vista desde la heterogeneidad (Segarra, 2012)–, reapropiarnos de las formas de producción del conocimiento y hacer aparecer otras formas de comunicación, de literatura, de aprendizaje, de medios audiovisuales. Para tal, tenemos que asumirnos como técnicas de futuros realizables (Haraway, 1995, p. 395) y, desde una afirmación de la diversidad epistemológica del mundo, apostar por un ejercicio político de la traducción para articular conocimientos en pro de investigaciones y ciencias comprometidas con la transformación social. Es decir, necesitamos activar las diferencias, las tensiones y posibilidades que surgen de ellas. Como lo ha afirmado Audre Lorde, «no son las diferencias las que nos inmovilizan sino el silencio. Y hay multitud de silencios que deben romperse» (Lorde, 2003a, p. 24).

En ese sentido, podemos empezar proponiendo romper con el silencio «inocente» del «testigo modesto» (Haraway, 2004). En el texto «Testigo_Modesto@Segundo_Milenio», Haraway (2004) hace un análisis de la construcción de la categoría del «testigo modesto», fundamental en la determinación del cómo hacer una ciencia «creíble», «legítima». La autora trae la figura de Robert Boyle, considerado el «padre de la química» y del «modo de vida experimental», quien, a través de sus experimentos con la bomba de vacío, forjó también tecnologías que moldearon y avalaron la noción de experimento científico fiable y que incluían: una tecnología material, una tecnología literaria y una tecnología social. Fueron tecnologías que construyeron el entramado de legitimidad de la ciencia moderna: una «tecnología material» que tratara de la construcción, mantenimiento y ejecución del aparato técnico necesario; una «tecnología literaria» para contar a quienes no hubieran podido ser testigos directos del experimento, y una «tecnología social», que «incorporaba las convenciones que los filósofos experimentales deberían utilizar al tratar unos con otros y al considerar declaraciones de verdad» (Shapin & Schaffer, 1985, citado por Haraway, 2004, p. 15).

La separación entre lo técnico y lo político, entre el sujeto y el objeto de la investigación, así como la invisibilización de quien produce la narrativa son tecnologías empleadas en el proyecto de la ciencia moderna y que Haraway cuestiona fuertemente. El testigo modesto es aquel que presume de quedarse fuera del texto; el que pretende no estar, aún estando; que asume el borrar su subjetividad como única forma posible de

proveer un «retrato fiel de la realidad». Así, afirma Haraway (2004) que,

[e]sta auto-invisibilidad es la forma específicamente moderna, europea, masculina y científica de la virtud de la modestia. Esta es la forma de modestia que recompensa a sus practicantes con la moneda del poder social y epistemológico. Este tipo de modestia es una de las virtudes fundadoras de lo que llamamos modernidad. Esta es la virtud que garantiza que el testigo modesto sea el ventrílocuo legítimo y autorizado del mundo de los objetos, sin añadir nada de sus meras opiniones, de su corporeidad parcial. (Haraway, 2004, p. 14)

La ventriloquia, esa práctica de la que también hablaba Spivak (2009), es desarrollada por sujetos que se pretenden dadores de voz a quienes no la tienen, es decir, emergen con sus voces y sus relatos, invisibilizando el hecho de que sus narrativas también son ficciones construidas y con marcas de sus ideologías. Spivak (2009), en su crítica hacia Foucault y Deleuze, cuestiona precisamente las consecuencias de que esos intelectuales activistas no sean explícitos cuanto a sus roles como intelectuales que producen conocimiento a partir de lo que analizan y también a partir de sus posturas ideológicas. En cambio, según la autora, parecen contraponer deseo e ideología, asumiendo esta última como una falsa conciencia, un estar engañado; por otro lado, el pueblo, como sujeto deseante, es el verdadero agente de los cambios sociales, el que vive la experiencia «real» de la opresión. Como veremos más adelante, en el capítulo 3 de este trabajo, creemos que esta es una falsa dicotomía, puesto que el deseo también forma parte del universo de construcciones y representaciones subjetivas, tal como la ideología.

De hecho, siguiendo la tesis de Althusser (1974), la ideología «representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia» (Althusser, 1974, p. 144), a la vez que es material y existe siempre en su práctica (Althusser, 1974, pp. 148-150), por lo que, para el autor, sujeto e ideología son mutuamente constitutivos: «la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología únicamente en tanto que toda ideología tiene la función (que la define) de “constituir” a los individuos concretos en sujetos» (Althusser, 1974, p. 154). Foucault y Deleuze, por lo tanto, estarían negando el «rol de la ideología en la reproducción de las relaciones sociales de producción», lo que, para Spivak, eso se traduce en que «el ventriloquismo del hablante subalterno es la herramienta de izquierdas del intelectual» (Spivak, 2009, p. 54).

Con eso, Spivak (2009), a parte de hacer una crítica a una pretendida neutralidad por parte de esos intelectuales, pone de relieve dos cuestiones (entre otras) que aquí nos es pertinente: la afirmación de la «experiencia concreta» y objeto de análisis de esos intelectuales como *la* realidad, y la percepción del sujeto europeo como el que tiene la autoridad epistemológica para revelar y diagnosticar tales experiencias. Para la autora, esta

clase de ventriloquismo tiene efectos de los más problemáticos: reitera, desavisadamente, el sujeto europeo como el sujeto universal, el sujeto «revolucionario» que da cabida al deseo y, por eso, elige su posición de agente; insiste en un sujeto sin contradicciones, que se mueve en una oposición esquemática entre deseo-interés e ideología-falsa conciencia; refuerza el empirismo positivista de la ciencia moderna colonialista, fortaleciendo afirmaciones como «experiencias concretas y reales», e inviste al intelectual de autoridad epistemológica, es decir, si el sujeto subalterno es quien vive la «experiencia real», es, por otro lado, el intelectual quien la diagnostica. Por lo tanto, el ventriloquismo es una práctica constituyente y consecuencia de la institución del sujeto intelectual de la ciencia moderna europea como testigo modesto.

Otra tecnología abordada por Haraway (2004) en la construcción de la ciencia moderna es la noción dicotómica de los espacios «públicos» y «privados». Según la autora, la fiabilidad científica era también una cuestión de mostrarse públicamente, sin embargo, no todo el público estaba apto para ser testigo de los experimentos. Por lo que también la noción de lo que era «público» se legitimó mediante la creación de espacios exclusivos, privados, pero que presumían de defender el interés público de la ciencia, tal como afirma Haraway (2004):

Un acto público debe tener lugar en un espacio que se pueda aceptar semióticamente como público, no privado. Pero el «espacio público» del modo de vida experimental debía ser definido rigurosamente; no todo el mundo podía entrar en él y tampoco todo el mundo podía testificar de manera creíble. (...) tan sólo aquellos que podían desaparecer «modestamente» podían ser realmente testigos con autoridad, más allá de la vulgar curiosidad. (...) El manejo de la separación público/privado ha sido crítico para la credibilidad del modo de vida experimental. (Haraway, 2004, p. 16)

La exclusividad de esos espacios «públicos» infelizmente no fue una cuestión secundaria en la construcción de los espacios de conocimiento moderno, pues marcó cuáles de esos lugares estaban vedados a los sujetos no-masculinos, no-blancos, no-burgueses, dando lugar a toda una historia de ausencias y/o invisibilización de dichos sujetos en la ciencia. En contraposición, generando los espacios «privados», destinados a aquellas personas (mujeres, por ejemplo) y actividades (los cuidados, las labores domésticas) que no cabían en su noción de «público». Dicotomías que se han alimentado mutuamente, reforzando cada vez más el no reconocimiento de esos sujetos en los espacios de creación de conocimiento.

Londa Schiebinger (2004) da buena cuenta de esas ausencias en en la construcción del saber científico en Europa. Mediante el cuestionamiento de elementos como las instituciones científicas, Schiebinger (2004) deja patente cómo se han ido formulando las

fronteras de género y de clase en las academias y universidades europeas. Por otro lado, también teóricas feministas de países latinoamericanos y del Norte global formularon análisis contundentes hacia la ciencia moderna como una empresa colonialista, omitiendo los conocimientos de voces del Sur global y, además, dejando como herencia la legitimidad única de la ciencia y valores del Norte. A esa herencia, como hemos visto en el apartado anterior, se le ha llamado colonialidad (Lugones, 2008; Mendoza 2014, 2010; Quijano, 2010).

El testigo modesto, por lo tanto, se cree ausente en cuanto sujeto que pueda generar cualquier tipo de interferencia en los hechos investigados. Habitaba (habita) los espacios «públicos» exclusivos de la ciencia como un «bien común», haciéndose ver como mero servidor de ese bien, impoluto, sin deseo o interés que pueda manchar la transparencia de lo que clama ser la «realidad incuestionable».

Para Haraway (2004), tal forma de hacer ciencia –lo que la autora llama de modo de vida experimental y que es derivado de los experimentos con la bomba de vacío– reunió unos valores y prácticas que actuaron como tecnologías de género, construyendo la aceptada exclusión, material y epistemológica, de las mujeres y todo lo asociado a lo femenino o no-masculino, no-blanco, no-europeo, ya que también fue un método que trató de invisibilizar toda la labor de técnicos y artesanos que trabajaron en la confección material y ejecución del experimento. En ese sentido, y complementando lo dicho por Haraway (2004), entiendo que la empresa científica moderna resultó de una articulación de las tecnologías de género, sexo, raza y clase.

Respecto a dicha articulación/intersección entre sexo, género, raza y clase, la autora recuerda que es en relación con la alteridad que se generan tales categorías sociales clasificatorias, aunque siempre como nociones relacionales, nunca como categorías preformadas y aisladas. Tal como hemos visto con Kilomba (2010), es relacional porque parte de una referencia que es tenida como norma. Por lo que, para Haraway (2004),

[e]l género y la raza no existieron nunca separados y nunca se trató de sujetos preformados provistos de genitales extraños y colores curiosos. En la raza y el género se trata de categorías relacionales, entremezcladas, proteicas y casi imposibles de separar analíticamente. Las formaciones (no las esencias) de raza, clase, sexo y género fueron, desde el principio, máquinas peligrosas e inestables para salvaguardar las ficciones y poderes principales de la masculinidad cortés europea. No ser masculino es no ser cortés, ser oscuro es ser rebelde. Tales metáforas han sido de enorme importancia en la constitución de qué puede contar como conocimiento. (Haraway, 2004, p. 21)

La autora pone de manifiesto que, así como el testigo modesto se estableció como agente protagonista de la ciencia moderna, se configuró también la idea del héroe que

«desvela» la «naturaleza virginal». Tal y como hemos visto con Spivak (2009), respecto a la experiencia concreta de la realidad y que tan solo es posible ser diagnosticada y revelada por el intelectual, aquí Haraway habla de la naturaleza que se ha constituido como «un multiplicador de la hazaña del héroe», «una fantasía materializada, una proyección cuya solidez está garantizada por el representante auto-invisible» (Haraway, 2004, p. 27). La naturaleza es el objeto a ser estudiado, lo que está en las manos de la ciencia para ser representada, a la vez que legitima la representación y el «humilde» servidor de la misma. La naturaleza pura y virginal es, por lo tanto, un artefacto, un lugar común que, por un lado, no preexiste a su construcción y, por otro, confirma la proeza del científico.

Como «buenas» pupilas, nosotras también hemos aprendido a pensar, mirar, hablar como testigos modestos o, en otros caso, a callarnos ante esos espacios públicos contruidos a partir de nuestras ausencias. Volveremos a reflexiones sobre romper los silencios en otro momento, pues ahora trataremos de cómo desaprender los recursos del testigo modesto³⁷.

Vale mencionar que Judith Butler (2011c), en su texto sobre la sujeción como mecanismo de subjetivación en la teoría de la ideología de Althusser (1974), nos recuerda que «ser “malo” es no ser todavía un sujeto» (Butler, 2011c, p. 132), puesto que el devenir-sujeto es un acto continuo de sumisión a las reglas de la ideología dominante,

una sumisión a la necesidad de probar la inocencia ante una acusación, como una sumisión a la exigencia de pruebas, ejecución de la prueba y adquisición del estatuto de sujeto en y por la conformidad con las condiciones de la ley interrogadora. (...) Es haberse convertido en emblema de legalidad, en un ciudadano con buena reputación (...). (Butler, 2011c, p. 132)

Podríamos deducir, pues, que «ser buenas» en las condiciones de aprendizaje de la ciencia moderna es lo que nos autorizaría como sujetos científicos. De ahí que Haraway (2004) proponga, al final de su ensayo, que devengamos testigos modestos infieles y vulgares, malas al fin y a cabo.

En este sentido, pregunta Kilomba, «¿[q]ué mejor forma de colonizar que enseñar a la colonizada a hablar y escribir desde la perspectiva del colonizador?»³⁸ (Kilomba, 2010, p. 35). ¿A qué ejercicios podemos recurrir para desaprender? ¿Cómo reparar el virtuosismo de la moralidad y la transparencia? ¿Cómo reconstruir nuestros filtros ópticos para ver el

37 En cualquier caso, y tal como hemos visto en el primer apartado de este capítulo, con De Sousa Santos (2010, 2006, 1995), la ciencia moderna se ha construido generando inexistencias, ausencias de epistemologías diversas, es decir, silenciando muchas voces. Por lo que, si hablamos de deconstruir las estrategias que han causado tales ausencias, ¿no estamos también tratando de romper con ciertos silencios?

38 Traducción propia, a partir del original en inglés. En el original: «What a better way to colonize than to teach the colonized to speak and write from the perspective of the colonizer.»

mundo en «tonos rojos, verdes y ultravioletas» (Haraway, 1999, p. 122)? ¿Cómo ser bilingüe, políglota, en nuestro propio idioma (Deleuze & Guattari, 1978)? Para Haraway, ese camino empieza por la política de localización y por una reflexividad crítica. Sin embargo, la reflexividad también supone riesgos, sobre todo el de que resulte tan solo en un proceso de auto-visión, de esencialización de sujetos marginalizados (Brah, 2011; Haraway, 1995; Mohanty, 2011a) o de romantización de la opresión (Haraway, 1995; Kilomba, 2010). Aquí, es la «difracción» la alternativa propuesta, la «producción de modelos de diferencia» (Haraway, 2004, p. 26). A lo que nos preguntamos, ¿en qué sentido empleamos la «difracción» en el proceso de generación de conocimientos? ¿Cómo puede la «difracción» ser un recurso epistemo-metodológico en investigaciones comprometidas?

Aquí proponemos que la perspectiva interseccional es una respuesta a esa demanda por un modelo difraccionario. La interseccionalidad, como veremos en el capítulo 2 de esta tesis, nos permite pensar las articulaciones entre las distintas tecnologías sociales y, por un lado, deconstruir el mecanismo de auto-identificación, mientras entendemos que las relaciones de poder-saber son siempre relacionales, nunca estáticas.

La reflexividad crítica y la difracción son nociones que deben interpelar cualquier investigadora que pretenda cuestionar los cánones epistemológicos, la separación entre el ser y el hacer, entre sujeto y objeto de estudio. Por lo que no podemos salir ilesas, una vez adoptamos esas herramientas. En este sentido, entiendo el narrar como un proceso doloroso; y el leer como una apropiación encarnada del dolor ajeno. Pero, así como bell hooks propuso que pensáramos la teoría como liberadora y un lugar para curarse (hooks, 1994), propongo aquí entender el dolor como un lugar por el que hay que pasar. Pero no en el sentido cristiano de la penitencia o de sumisión como forma de eximirse de culpa hacia un devenir-sujeto (Butler, 2011c; Althusser, 1974), sino porque las tecnologías de raza, clase, sexo y género han generado y siguen generando violencias y dolor cuando utilizadas como mecanismos de reproducción de desigualdades sociales. Por lo que la empatía con el dolor ajeno es transgresora, es liberadora y, seres sangrantes que somos, no podemos ocultar el rastro que se va dejando en cada uno de esos actos. Eso es también poner en el centro la potencia de los conocimientos situados: «hay que estar en la acción, ser finito y sucio, no trascendente y limpio» (Haraway, 2004, p. 29).

Así, Haraway nos ofrece algunas directrices más o menos claras de cómo actuar en la difracción y desde una política de la localización, es decir, desde los conocimientos situados:

La objetividad fuerte insiste que tanto los sujetos como los objetos de las prácticas productoras de conocimiento deben ser localizados. La localización no consiste en una

serie de adjetivos o etiquetación de raza, sexo o clase. La localización no es lo concreto respecto al abstracto de la descontextualización. La localización es siempre parcial, siempre finita, siempre juego intenso de primer plano y fondo, texto y contexto, que constituye la investigación crítica. Sobre todo, la localización no es transparente ni autoevidente.

La localización es también parcial en el sentido de ser para unos mundos y no para otros. No hay manera de que la objetividad fuerte evite este criterio polutivo. (Haraway, 2004, pp. 29-30)

Es así que Haraway insiste en el hacer *queer* al testigo modesto. Evoca la figura del monstruo, del cyborg y, sobre todo, deja patente que es la «curiosidad vulgar», impura, nada transparente, la que convive con el «testigo modesto feminista» que ella propone. Una curiosidad «estrábica» (Lozano, 2010). El «ojo ciclópeo» (Haraway, 1995) del testigo modesto es aquel de «mirada recta», es decir, «sin extravíos ni virajes», construida «políticamente según las leyes de la normalidad», como afirma Rían Lozano (2010, p. 44). En contrapartida, la difracción nos ofrece estrabismo, vulgaridad, heridas en la lengua y balbuceos, como sugiere la poesía de Chantal Maillard (2015).

Si, como dijimos, conceptos como el género, el sexo, la raza o la ubicación espacial, clave todos ellos en la conformación de la *mirada recta*, son algunas de las categorías epistémicas que determinan lo que sabemos y vemos, cómo lo sabemos y cómo lo vemos, y por qué lo sabemos y por qué lo vemos, podemos argumentar que el cambio de mirada producido (...) y teorizado desde las filas del pensamiento crítico conlleva, a su vez, un importante trastorno en el plano del conocimiento. (Lozano, 2010, p. 44)

El testigo modesto feminista pide tomar en serio que «nadie existe en una cultura de la no cultura» y, por lo tanto, «no hay salida de las narraciones» que nos han hecho estar en el mundo, en varios mundos. Sin embargo, «hay muchas estructuras posibles de la narración, por no hablar de sus contenidos», afirma Haraway, y propone que «cambiar las narraciones, en el sentido material y semiótico, es una intervención modesta que vale la pena» (Haraway, 2004, p. 35).

En el caminar de esta investigación, hemos estado (y estaremos) tratando de trazar un recorrido de cómo se han construido categorías como Norte y Sur globales y de cómo tecnologías como sexo, género, raza, clase y ubicación geográfica han sido trenzadas a tales categorías para hacer valer unas epistemologías en detrimento de otras; generando ausencias y enseñándonos a mirar de forma recta y desde una auto-identificación; autorizando unas voces y silenciando otras; produciendo, por lo tanto, unas políticas normativizadas de vista y del habla. Desde aquí, y a través del análisis de experiencias radiofónicas feministas, nos apropiaremos de la propuesta de Haraway y nos preguntaremos de qué forma podemos generar políticas del habla mutadas. ¿Cómo producimos narrativas mutadas? ¿Qué propuestas materiales-semióticas se están

generando? ¿Están los medios de comunicación libres, las radios libres, dando cuenta de las políticas visuales y del habla localizadas? ¿Se mueven las producciones radiofónicas feministas en esas «brechas» que son las narraciones mutantes? Esas son algunas de las preguntas que nos deben acompañar.

CAPÍTULO 2. DISCURSO Y LA NOCIÓN DE EXPERIENCIA

*Feçamos o corpo
como quem fecha um livro
por já sabê-lo de cor.
Feçando o corpo
como quem fecha um livro
em língua desconhecida
e desconhecido o corpo
desconhecemos tudo.
Paulo Leminski³⁹*

La relación entre *discurso* y *experiencia* ha vertebrado muchos de los principales debates en la teoría feminista a partir de la década de los ochenta del siglo XX. Dicha relación viene enmarcada en el desarrollo mismo de las teorías en las ciencias sociales y humanas y que han tratado de problematizar la subjetividad, puesto que, tal como ha afirmado Patrizia Violi (1990), «no se puede reflexionar sobre el lenguaje sin presuponer al mismo tiempo una teoría, implícita o explícita, del sujeto» (Violi, 1990, p. 127). Se ha pasado a entender la subjetividad como un complejo proceso, como un medio y efecto de una serie de relaciones individuales y sociales historizadas. El sujeto es siempre un sujeto encarnado, como pone de manifiesto Giulia Colaizzi (2007), «una unidad psico-física, irreductible a pura racionalidad, situado, necesariamente parcial, incompleto y contradictorio; marcado por un mundo de percepciones, sensaciones, afectos, por valores y discursos pre-existentes» (Colaizzi, 2007, p. 20).

La teoría feminista, a partir de nociones críticas como la del género como una «tecnología» que engloba otras tecnologías (De Lauretis, 2000b) y del sujeto como un «cyborg» (Haraway, 1995c), y articulada a la filosofía posestructuralista nos ha permitido entender el sujeto como producido en y por la experiencia⁴⁰, y esta como el efecto de la intersección discursiva entre los procesos que construyen nuestra comprensión de la realidad (De Lauretis, 1992; Brah, 2011). La teoría feminista, así, es tomada aquí como una teoría fundamental en la comprensión de las sociedades.

Sin embargo, una noción de discurso desde un marco puramente lingüístico nos puede llevar a un entendimiento de la experiencia únicamente como aquello que es articulable desde la primacía del lenguaje verbal, oral o escrito, convirtiéndonos en presas de dicho lenguaje y obviando una serie de procesos inarticulados/bles verbalmente (Alcoff,

39 En *Toda poesía* (Leminski, 2013).

40 Profundizaremos sobre la cuestión de la «experiencia» en el apartado 2.2 de este capítulo.

1999) y que constituyen nuestras experiencias como sujetos historizados, situados, imbuidos de afectos y en constante percepción de lo que nos rodea; sujetos en relación con un mundo externo a nosotras y con otros sujetos.

En la presente investigación, partimos de la noción de que tal relación entre discursos y experiencias es fundamental en la producción de subjetividades y, aunque entendemos que va más allá de lo lingüístico, dicha relación se da también mediante tecnologías en las que el lenguaje verbal ha tenido protagonismo, como los medios de comunicación y, en el caso que nos concierne, la radio. El hacer radio como una práctica que conjuga la manifestación de una tecnología social con la puesta en acción de la teoría feminista es el objeto de este trabajo. Así, la radio, y más precisamente la que se presenta como radio «libre», será entendida aquí como un espacio en el que se comparten música, estilos, ideas, sentimientos y símbolos (Ruiz Trejo, 2015) y, sobre todo, un espacio de acción política en el que se manifiesta y se toma la palabra, con el potencial para interactuar y transformar su entorno. Las interacciones son *afectos*, en el sentido de que afectamos y somos afectadas (Rolnik, 2014) por ese proceso. De ahí que proponemos el presente capítulo como una reflexión crítica en torno a las nociones y relación entre *discurso* y *experiencia*, con el fin de (re)marcar dicha relación como un proceso productor de/producido por conocimientos y que tienen la potencia para generar actos de resistencia (Bach, 2010).

2.1. Del discurso: radios libres, feminismos y discursos alternativos

Entender la noción de discurso es fundamental para la comprensión del funcionamiento de las relaciones de poder en las sociedades. Hacer teoría del discurso es asumir la función política del lenguaje y entenderlo como motor de cambio de las relaciones de dominación. Aunque a lo largo de este trabajo hay un protagonismo del lenguaje en su forma verbal oral (o incluso musical), por ser el lenguaje utilizado en las emisiones de radio, cabe aclarar que entendemos el lenguaje en sus distintos formatos y en su carácter productivo y reproductivo y no meramente instrumental y representativo (Araújo Mendes, 2015a). Es decir, es construcción y es producto de las relaciones de poder en un determinado orden social, a la vez que es un medio para la toma de consciencia y para cuestionar y transformar dicho orden. Por otro lado, la práctica de la radio más allá de las emisiones –las relaciones entre las personas que la forman, el grupo que esas personas sostienen, las actividades previas y posteriores a las emisiones, etc.– se mantiene mediante una serie de relaciones sociales en sus complejidades, articula distintas acciones comunicativas, construye comunidad de aprendizajes (hooks, 1994) y activa redes de

afectos.

Prácticas discursivas y relaciones de poder en los tiempos que corren

El discurso, como pone de manifiesto Foucault (2002), es un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido lo agota completamente:

Acontecimiento extraño, indudablemente: en primer lugar porque está ligado por una parte a un gesto de escritura o a la articulación de una palabra, pero que por otra se abre a sí mismo una existencia remanente en el campo de una memoria, (...) después porque es único como todo acontecimiento, pero se ofrece a la repetición, a la transformación, a la reactivación; finalmente, porque está ligado no sólo con situaciones que lo provocan y con consecuencias que él mismo incita, sino a la vez, y según una modalidad totalmente distinta, con enunciados que lo preceden y que lo siguen. (Foucault, 2002, p. 46)

Cuando nos referimos a discursos, no lo hacemos como si de algo rígido se tratara y pudiéramos atribuirle una forma, se trata de un sistema de significaciones y su práctica en un marco referencial histórico determinado. De hecho, el discurso, así como el poder, solo existe cuando puesto en práctica, de ahí que Foucault (2002) habla de «prácticas discursivas». Prácticas que no definen «la existencia muda de una realidad, no el uso canónico de un vocabulario sino el régimen de los objetos» (Foucault, 2002, pp. 80-81). Se trata, pues, de interacción, de relaciones dialógicas, de prácticas que sistemáticamente dan forma a los objetos a los que se refieren (Foucault, 2002), a la vez que se producen también en el acto de enunciación, un «principio dialéctico y generativo a la vez» (Colaizzi, 1990, p. 20). Es, además, «una interacción situada (...) que se da en una situación social, cultural, histórica o política» específicas (Van Dijk, 2009, p. 22).

Así, el discurso está tanto en la dimensión del uso del lenguaje como en la interacción social. Está en la práctica social de la comunicación en un determinado contexto cultural, histórico y político; en la manifestación, a través del lenguaje en sus distintos formatos, de toda la carga cultural que hemos adquirido, a la vez que la construye y la propaga; por lo que está también en las relaciones entre el sujeto y sus afueras, sus espacios de percepción del mundo que lo rodea. Los discursos también son mecanismos de mediación que actúan en dichos espacios. Discurso y poder son intrínsecos, de ahí que Foucault llega a afirmar que el discurso es el poder mismo del que quiere uno apropiarse (Foucault, 2004, p. 15).

Las relaciones de poder son legitimadas por discursos que atraviesan nuestra cotidianidad y que subyacen a las instituciones y parainstituciones sociales. En el régimen

del saber, como afirmó Foucault (2004), los valores, el conocimiento, el placer, todo forma parte de una estructura que, por un lado, instituye medidas de control –inclusive mediante la activación de diversos mecanismos de violencia– y, por otro, se respalda en esos mismos discursos y en la violencia formalizada para perpetuar un determinado orden social.

Como hemos visto en el capítulo anterior, el régimen del saber al que hace referencia Foucault (2004) se ha constituido también con la consolidación de categorías como Norte y Sur globales y con la emergencia de la ciencia moderna occidental como gran autoridad epistemológica. Tales relaciones han formado la base de los discursos que dinamizan las relaciones de poder en las sociedades capitalistas occidentales. De ahí que nos parece importante rescatar la noción de *disciplina*, sostenida por Foucault (1979), así como la de *sociedades del control* de Deleuze (1996), por creer que son ideas que se complementan y que nos ayudarán a seguir con nuestra comprensión de las articulaciones entre poder, saber y subjetividad.

A través de la generación de una serie de discursos moralizantes, que producen subjetividades fijas y dóciles, modelos identitarios rígidos, los discursos disciplinarios han legitimado formas de organización en sociedades determinadas. Los casos de las instituciones penitenciarias, como presenta Foucault (1979), pero también de dictaduras políticas son bastante ejemplares de eso. Por un lado, hay censuras directas en el uso del espacio público, de los medios de comunicación, etc., y persecución militar a las voces disidentes; por otro, se construye una política del lenguaje y del saber y se regula sobre ella; se refuerzan identidades nacionalistas y la noción de un estado de bienestar. En este sentido, son políticas que se han basado en una generación de presencias y ausencias de conocimientos y sujetos.

Deleuze (1996), a su vez, se refería al *control* como lo que estaba sustituyendo la disciplina en las últimas décadas del siglo XX e inicio del XXI. Para el filósofo, en las sociedades del control, los mecanismos de encierro (cárceles, escuelas, hospitales, fábricas...), vistos por él como «moldes o moldeados diferentes» son sustituidos por los controles: «una modulación, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante» (Deleuze, 1996, p. 279). El autor pone el ejemplo de las fábricas, que son sustituidas por las empresas en las sociedades del control: «la empresa es un alma, es etérea»; o la «formación permanente», que toma el relevo de las escuelas, «lo que es el medio más seguro para poner la escuela en manos de la empresa» (Deleuze, 1996, p. 280). En las sociedades disciplinarias, se moldea los individuos, a la vez que se masifican las individualidades (el par «individuo-masa»). Para Deleuze, ese par ha devenido en una relación marcada por los mercados: «los individuos han devenido “*dividuales*” y las

masas se han convertido en indicadores» (Deleuze, 1996, p. 281).

Suely Rolnik (Fernández Polanco & Pradel, 2016) se refiere a esa noción de control como una flexibilización de las subjetividades y de la sociedad y propone que las relaciones de poder en ese sistema de flexibilidad operan en el plano micropolítico, y su principal dispositivo está constituido por los medios de comunicación. Estos componen un discurso ficticio a partir de una selección de información que se les presenta a los sujetos como si fuera su propia realidad (Fernández Polanco & Pradel, 2016). Rolnik utiliza como ejemplo la crisis política que ha estallado en Brasil con las manifestaciones del 2013 y que se acentuó con el juicio político por el cual atravesó la entonces presidenta Dilma Roussef en el curso del 2016:

Forma parte de esa misma estrategia que la realidad inventada por los medios sea apocalíptica y que su causa se le atribuya a algunos personajes de la escena pública, que pasan a ser sistemáticamente demonizados. La inseguridad que esto genera en las subjetividades se vuelve tan intensa que refuerza su disociación con relación a los afectos de las fuerzas que las han generado, los cuales son entonces sustituidos por los sentimientos de odio y resentimiento: es precisamente de estos sentimientos que se alimenta el poder del CMI [Capitalismo Mundial Integrado]⁴¹. Una estrategia de control muy distinta a la estrategia del poder disciplinario, ya que no impone formas de comportamiento ni determina lo que se puede y lo que no se puede hacer (una estrategia moral), sino que actúa directamente sobre la propia producción de subjetividad y del deseo. La primera interviene en lo visible y la segunda en lo invisible. En lugar del adiestramiento de la subjetividad y del deseo⁴², en la nueva estrategia de poder la subjetividad actúa positivamente a favor de los intereses del régimen desde su propio deseo. (Rolnik en Fernández Polanco & Pradel, 2016, s.p.)

Si bien estoy de acuerdo con que se ha difuminado la idea de disciplina y se ha generado una relación con la noción de control mucho más fluida y flexible, creo que la imposición de determinadas formas de comportamiento y normas moralizantes siguen estando cada vez más presentes y con un apoyo significativo de la clase popular⁴³. De ahí que me parece que ha habido un reordenamiento de la lógica del control que ha hecho con

41 Capitalismo Mundial Integrado (CMI) es el concepto que ofrece Félix Guattari como alternativa al término «globalización». Se refiere, con eso, al lugar central que se le atribuye a la subjetividad en el CMI, «a la instrumentalización de las fuerzas de deseo, de creación y de acción como principal fuente de extracción de plusvalía» (Guattari y Rolnik, 2006, p. 16).

42 Entenderemos el deseo desde la propuesta de Gilles Deleuze: «el sistema de signos a-significantes con los que se producen flujos de inconsciente en un campo social» (Deleuze y Parnet, 1980, p. 90). Para Deleuze, la noción de políticas del deseo siempre implica producción de agenciamientos (Boutang, 1996). Y aquí asumo «agencia/agenciamiento» desde una postura crítica respecto a la concepción de un deseo pre-discursivo. En sintonía con las ideas de Avtar Brah (2011), la agencia no implica necesariamente una noción de lo «político», «donde la agencia política señala un cierto tipo de “conciencia” y un cierto tipo de “acción»» (p. 173). Es en la concepción de «poder» que reside la agencia, según Brah. El poder no como algo dado, ya constituido, sino como algo que es producido, reiterado o desafiado.

43 A título de ejemplo, está la aprobación de leyes como la de seguridad ciudadana en España, popularmente conocida como ley mordaza; la también reciente ley anti-terrorista, en Brasil; o la ley «escuela libre», aprobada en el estado brasileño de Alagoas, además de proyectos de ley en el ámbito de la educación similares que están en trámite en otros estados del país. La ley «escuela libre» propone una escuela «libre de ideologías» y limita los posicionamientos críticos del profesorado en las clases.

que mecanismos disciplinarios coexistan con las estrategias de control y, de hecho, que devengan de dichas estrategias: primero se genera la inseguridad, como mencionado por Rolnik, y se fomenta la construcción de sentimientos de odio y resentimiento; lo que hace que las formas disciplinarias sean más fácilmente aceptadas por una parcela de la población (que suele ser la de clase media y alta), porque no son vistas como tales, sino como formas de «equilibrar» el malestar social.

La misma idea de control y de producción de subjetividades flexibles lo hemos visto con la noción de pensamiento abismal (De Sousa Santos, 2010) y la del testigo modesto (Haraway, 2004) y de cómo se han ido elaborando discursos deshistorizados y descorporeizados para determinar la validez o no de los conocimientos. O, por otro lado, cómo la teorización de un sujeto trascendental y unitario, bien como la de un lenguaje que fuera puramente racional y separado del cuerpo han sido fundamentales para obviar las diferentes subjetividades –diferencia sexual, de raza, de género– (Violi, 1990).

Para adecuarnos a los tiempos que corren, quizás deberíamos hablar de *discursos del control*. Sin embargo, siempre teniendo en cuenta que control y disciplina coexisten, sobre todo teniendo en este trabajo a escenarios de análisis que están distintamente situados⁴⁴, aunque ciertamente encontraremos puntos de conexión entre ellos. Así como esa flexibilización de las subjetividades no se ha dado de igual manera entre hombres y mujeres, personas blancas y de color, personas autóctonas o personas migrantes, o entre sujetos heterosexuales y disidentes sexuales. En mayor o menor medida, los segundos siguen ocupando lugares específicos en las sociedades occidentales de los que no deberían moverse demasiado, según los ordenes sociales vigentes. En gran medida, creo que son precisamente los desplazamientos de esos sujetos, el salir de sus lugares de individuos subordinados, lo que ha estado generando muchas de las tensiones políticas en territorios como España o Brasil y el consecuente intento de recrudescimiento de leyes con medidas más cercanas a las disciplinarias⁴⁵.

Los discursos que ejercen esos controles en las sociedades occidentales actuales han ido calando, no como una censura en el lenguaje o en las formas de percibir, de pensar o actuar, sino en la normalización misma de lo que se dice y de lo que se hace. Lo que se

44 España, ex-potencia colonialista, que sale de una dictadura para entrar de lleno en el sistema de bienestar social europeo y, en los últimos años, tener ese estado de bienestar bajo grave amenaza debido a una fuerte crisis político-económica; Brasil, ex-colonia portuguesa, que sale de una dictadura para, en un par de décadas, transformarse en una potencia económica en una América Latina poscolonial, pero con relaciones de poder internas y externas fuertemente ancladas en su pasado colonial.

45 En Brasil, por ejemplo, se habla de una clase media y una élite rural y urbana que no ha soportado ver que, desde el gobierno del Partido de los Trabajadores (a partir del 2003 con el presidente Luís Inácio Lula da Silva y, desde el 2011, con la presidenta Dilma Rousseff), mujeres, personas «pobres» y personas «negras» han empezado a frecuentar lugares que ellos (clase media y élites) tenían como suyos (política, universidades, aeropuertos, centros comerciales, etc.) (Rolnik, 2016).

sale de las normas es condenable, sea por un sistema judicial-punitivo que ha legislado sobre los límites de la flexibilidad de las subjetividades, sea por sociedades que excluyen o reprueban lo que les es ajeno cuando se sienten amenazadas, pues pone en entredicho su normalidad. Aquí entendemos las «normas» en el sentido que le da Butler (2001): nociones o ideales implícitos o explícitos, que operan dentro de las prácticas sociales como un estándar implícito de normalización; no es lo mismo que una regla o una ley; la norma gobierna la inteligibilidad social, permitiendo que ciertas prácticas y/o acciones sean reconocibles como tales (Butler, 2001, pp. 21-23).

Asimismo, de la misma forma que no hablamos de un poder únicamente vertical, tampoco lo es de forma absoluta. Los discursos que remiten a las relaciones de poder son dialécticos, históricos y culturalmente específicos (Colaizzi, 1990, p. 20). Así, el acto de resistir es también presentado como un efecto de dichas relaciones, una parte del poder, su autosubversión (Butler, 2011b). Butler, en su análisis sobre sometimiento y resistencia en la obra de Foucault, propone que el autor «inicia un desplazamiento desde el discurso sobre la ley (...) a un discurso sobre el poder, que es un campo de relaciones productivas, reguladoras y contestatarias. (...) produce la posibilidad de sus propias subversiones» (Butler, 2011b, p. 112). Asimismo, y en otro lugar, Butler (2004) pone de manifiesto la relación en abierto entre el acto del habla (la autora se refiere a los efectos hirientes de las injurias, por lo que el análisis es lingüístico) y sus efectos, no hay una relación precisa entre una cosa y otra y ese espacio entre acto y efecto posibilita una agencia lingüística y un contradiscurso.

Avtar Brah (2011), desde una perspectiva autobiográfica, ejemplifica esa relación propuesta por Butler y por Foucault entre la subjetividad en proceso, las injurias y las posibilidades de resignificación. Brah, de Asia del Sur, nacida en Pakistán y criada en Uganda, estudió en Estados Unidos y, al cabo de algunos años, se quedó a vivir en Gran Bretaña. Ella relata sobre cuando, en Londres, le llamaron «paki» por primera vez y cómo ella inmediatamente situó aquello como insulto racista; en aquel momento, ella no era una «estudiante extranjera, una visitante de estancia temporal», sino «una intrusa racial, un sujeto postcolonial construido y marcado por las prácticas diarias en el corazón de la metrópoli» (Brah, 2011, p. 32). La misma autora recuerda que, precisamente por ser la subjetividad un proceso que se da mediante mecanismos discursivos, como sujetos estamos multi-posicionadas y «marcadas de forma continua por las prácticas políticas y culturales del día a día». Por lo que desaparece la noción de que el «yo» y el «nosotros» son categorías unitarias, fijas y pre-existentes (Brah, 2011, p. 145). Así, «en cualquier momento el sujeto-en-proceso se experimenta a sí mismo como el “Yo” y, tanto de forma

consciente como inconsciente, repite y resignifica aquellas posiciones en las que está ubicado y comprometido» (Brah, 2011, p. 154).

De tal manera, queremos hacer hincapié en que, al referirnos a relaciones de poder, a discursos y contradiscursos, no hablamos de relaciones dicotómicas y estáticas, sino precisamente de agencia y de los mecanismos de los que disponemos como sujetos para la transformación social. Como afirma Sara Ahmed (2004), reaccionar no siempre quiere decir ser reaccionaria, no supone una oposición fija a una determinada acción y, en consecuencia, sostiene que

[l]a agencia es una cuestión de qué acciones son posibles dada la forma en la que somos moldeadas por nuestro contacto con las/los demás. (...) Yo seré una agente en tanto que lo que me afecta no determina mi acción, sino que deja espacio para una decisión. Política es el espacio que queda entre las superficies de la reacción y la necesidad de una decisión sobre qué hacer. (Ahmed, 2004, p. 190, notas de fin de capítulo)⁴⁶

Así, volvamos a la propuesta de Foucault, quien sugiere un análisis del poder no tanto desde su racionalidad interna, sino a través de las relaciones de poder y el antagonismo de estrategias, de «las formas de resistencia e intentos llevados a cabo para disociar estas relaciones» (Foucault, 1983, p. 211)⁴⁷. En ese sentido, el autor propone algunas claves para entender las relaciones de poder mediante sus resistencias.

Desde una visión muy general, no es difícil reconocer, en la actual coyuntura, una serie de ejemplos de luchas en las relaciones de poder: los feminismos y las relaciones patriarcales; los flujos migratorios y los movimientos en su defensa y las políticas fronterizas; el crecimiento económico basado en modelos desarrollistas y las propuestas de desarrollo sostenible; las administraciones públicas y los movimientos sociales en contra de las políticas estatales; las luchas por la democratización de la comunicación y las políticas de regulación de los medios y los medios de comunicación generalistas. Foucault (1983), en sus claves, intenta definir qué tienen esas luchas en común. Son seis claves propuestas y que aquí veremos resumidamente: 1) se trata de luchas transversales, que no están limitadas a un sólo país; 2) tienen por objetivo los efectos del poder como tales; 3) son inmediatas, pues las personas en la lucha critican las instancias de poder más cercanas a ellas y no un poder supremo; 4) son luchas que cuestionan el estado de lo individual, no contra el individuo y el derecho a ser diferente, sino contra el gobierno de la

46 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «agency is a matter of what actions are possible given how we are shaped by our contact with others. (...) I would be an agent insofar as that which affects me does not determine my action, but leaves room for a decision. Politics is the space left between the surfaces of reaction and the necessity of a decision about what to do».

47 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «the forms of resistance and attempts made to dissociate these relations».

individualización; 5) son luchas que se oponen al régimen del saber, los privilegios del conocimiento y las representaciones impuestas sobre las personas; y, finalmente, 6) son luchas contra la violencia del estado económico e ideológico que determinan quiénes somos y niegan quiénes somos individualmente.

Aunque ya hemos visto con Deleuze (1996) y Rolnik (Fernández Polanco & Pradel, 2016) que esa noción del individuo-masa está siendo sustituida por una producción de subjetividades más flexibles, considero que los puntos sugeridos por Foucault (1983) siguen igualmente relevantes, especialmente si tenemos en cuenta las diferencias en los desplazamientos de sujetos como mujeres, personas de color, migrantes, etc. Esos puntos concuerdan con la debida importancia que le debemos dar a las experiencias individuales y colectivas como algo político, y parten de una construcción que nos ayuda a (re)pensar y (de)construir las actuales relaciones sociales desde sus varios ejes de poder, cuestionándolas y generando espacios desde donde promover reflexiones y acciones de subversión.

Cuando, desde los feminismos, se entra en el debate acerca de las relaciones de género que moldean nuestra sociedad, se hace entendiendo que dichas relaciones implican relaciones de poder que se reproducen en todas las esferas sociales, donde unas normas y unos discursos las clasifican en unas categorías binarias. Rearticular esos discursos sin caer en la lógica dicotómica requiere creatividad en la producción de discursos alternativos.

Butler (2007) problematiza el género a través de una crítica hacia los mismos discursos feministas. Entendiendo la identidad como una construcción performativa que se enmarca en y mediante los patrones de lo culturalmente inteligible, la autora nos propone una serie de cuestionamientos acerca de las mismas teorías de género como una forma posible de transgresión de lo normativo. De hecho, propone que las prohibiciones de la cultura normativa no son eficaces, como también había afirmado Foucault (2004), cuando defendió que el poder no se establece a través de prohibiciones tajantes, sino a través de relaciones cotidianas y de discursos que subyacen a esas relaciones. Esto supone que, en las relaciones de poder, existe una brecha en las interacciones donde la insurrección es posible. Afirma Butler (2011a) que el apego apasionado del sujeto a su propia subordinación ha sido una estrategia invocada por quienes buscan desacreditar las reivindicaciones de los subordinados. La autora, además, defiende que el sujeto es la «modalidad del poder que vuelve contra sí mismo; el sujeto sería el efecto del poder en repliegue» (Butler, 2011a, p. 17). La alternativa subversiva está en la toma de conciencia crítica en cuanto a la multiplicidad misma de los discursos normativos y a las contradicciones que conviven en los mismos.

Hablar de la naturaleza del poder es, más bien, hablar de cómo este es ejercido y de cómo este ejercicio, en las relaciones entre actores, es capaz de conducir y modificar otras acciones. Siguiendo a Foucault (1978), los nexos, la interdependencia básica entre las prácticas discursivas y las relaciones de poder está en las minucias, va más allá de lo que podamos pensar como institucionalizado políticamente y sustentado por los aparatos del Estado, está «por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana» (Foucault, 1978, p. 108). Entre la multitud de aspectos que pueda implicar esa estrecha relación, nos detendremos en los discursos de los medios de comunicación y, especialmente, el discurso radiofónico. Pero también, y principalmente, en los discursos que se instauran en las relaciones de poder cotidianas, en las esferas personales y/o colectivas, las micropolíticas que no están directamente mediadas por la figura de una institución y que devienen de las prácticas de las radios libres.

Los discursos de los medios de comunicación generalistas⁴⁸ cumplen un papel de proveedores de una información que, luego, formará parte del cuerpo de nuestros discursos diarios. Esos discursos sentarán muchas de las bases de las relaciones de poder que subyacen a todo lo normativizado, ofreciendo el terreno con las condiciones idóneas para que se incorporen las demás esferas del poder. ¿De qué forma, pues, desde prácticas microlocalizadas como las radios libres, podemos activar prácticas discursivas creativas y subversivas? Lo de las relaciones de poder no es sólo una cuestión teórica, afirmó Foucault (1983, p. 209), sino una parte de nuestra experiencia. El movimiento feminista sabe bien eso. El lema «lo personal es político» nos remite justamente a las relaciones de poder cotidianas y a cómo esas experiencias diarias pueden ser cuestiones a debatir colectivamente, puesto que los discursos (re)producidos en las instancias más ordinarias de nuestras vidas son parte fundamental de las estructuras que mantienen las relaciones patriarcales⁴⁹.

48 En el presente trabajo, asumiremos el término «medios de comunicación generalistas» como los grandes medios, normalmente pertenecientes a grupos empresariales con cierto poder económico y político; los del *mainstream*, de lo que es convencional.

49 En este trabajo, utilizaremos «relaciones patriarcales» en lugar de la expresión «patriarcado», que puede dar lugar a perspectivas estáticas y universalizadoras de un determinado sistema social. En ese sentido, Brah (2011) retoma las reflexiones propuestas por Michèle Barret y Mary McIntosh (1985) respecto al uso del término «patriarcado». Estas últimas sugieren el uso de «relaciones patriarcales», reconociendo las limitaciones del concepto de «patriarcado» como un sistema de dominación invariable y que desconsidera las relaciones de clase y de raza (lo hicieron, además, como revisión de su propio trabajo, tras las críticas por parte de feministas negras respecto al ahistoricismo, universalismo y esencialismo del movimiento y teoría feminista de entonces). Así, Brah reafirma la propuesta de Barret y McIntosh: «Las relaciones patriarcales son una forma específica de relación de género en la que las mujeres se encuentran en una posición subordinada. (...) Sería mucho más útil comprender cómo las relaciones patriarcales se articulan con otras formas de relación social en un determinado contexto histórico. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad no pueden ser tratadas como “variables independientes” porque la opresión de cada una está inscrita dentro de la otra —es constituida por y constitutiva de las otras» (2011, pp. 137-138). Asimismo, soy solidaria a las reivindicaciones aún muy vivas entre teóricas y feministas contemporáneas que inciden en una no-desconexión entre las luchas LGTBs y feministas y en la emergencia de sujetos disidentes sexuales y de género, que no se inscriben en la categoría «mujer», y que deben también estar en

Radios libres y comunitarias: orígenes, ambigüedades y posibilidades subversivas

Los discursos en torno a las radios⁵⁰ libres, sus prácticas y apuestas políticas han sufrido desplazamiento en el tiempo y tienen sus especificidades según el lugar de la práctica (como no podía ser diferente). El movimiento de las radios libres, tal y como lo conocemos en la actualidad en el territorio español, aunque con antecedentes dispersos en el tiempo y espacio⁵¹, tuvo su origen entre 1968 y 1969, en Partinico (Palermo, Italia), cuando grupos locales empezaron con emisiones clandestinas de radio denunciando las malas condiciones de vida de la población. Fue en aquel entonces cuando, según afirman los/las autores/as de la publicación colectiva *Alicia es el diablo. Radio Libre* (VV.AA, 1981), la expresión «radio libre» fue utilizada por primera vez.

Entre 1972 y 1980, hubo una eclosión de radios y televisiones locales en Italia, así como en Francia, donde llegaban influencias del movimiento italiano. La principal motivación de dicho movimiento era perforar el monopolio estatal de los medios de comunicación. De ahí que las emisoras que surgieron en aquel momento eran tanto de carácter comercial como político-cultural. Estas últimas casi siempre estaban relacionadas a los nuevos grupos de izquierda, ligados a los movimientos de 1968 y que se alejaban de las representaciones políticas partidistas y sindicales.

En España, el movimiento de las radios libres se inició a finales de la década de los setenta, siguiendo las experiencias que se dieron en Italia y Francia (Pérez Martínez, 2012; VV.AA, 1981). Fue, y sigue siendo, un fenómeno principalmente urbano (García García, 2013). Las radios que se han denominado «libres» han tomado como referencia, en mayor o menor medida, el «Manifiesto de Villaverde», un documento de 1983, elaborado durante un encuentro estatal en Villaverde, Madrid, el que declara que, en un contexto de monopolio y centralización de la comunicación, las radios libres «surgen ante la necesidad y el derecho de toda persona individual o colectiva a expresar libremente sus opiniones y criticar y ofrecer alternativas en todo aquello que le afecta directa e indirectamente» (Coordinadora

el centro de los análisis cuando nos referimos a las «relaciones patriarcales» (Bento, 2015; Valencia, 2013).

50 Para un panorama histórico general de la radiodifusión, con datos de varios países y de radios públicas, privadas, comerciales y comunitarias, se puede consultar: Lewis y Booth (1992); para un recorrido histórico de la radio en España, en especial sobre la radio pública, se puede consultar Bustamante (2013) y en Balsebre (2002, 2001) se puede encontrar una historia más general, desde 1874 hasta 1985, con el papel de las radios durante la segunda república, en los frentes y en la dictadura; en Hilmes y Loviglio (2002), se puede encontrar ensayos sobre la radio en Estados Unidos, incluyendo algunos que abordan cuestiones de género y raciales; En Walker (2001), se aborda la historia de las radios comunitarias en Estados Unidos y también hay un capítulo dedicado a las radios libres en Europa.

51 Varias son las experiencias de uso de la radio como medio de comunicación en movimientos culturales y de resistencia política: en 1924, se formó la Radio Club Obrera de Alemania; en 1941, empieza a emitir la «Pirenaica – Radio España Independiente», haciendo frente a la dictadura franquista; alrededor de 1954, tiene inicio la «Voz de Argelia Libre», emisora del Frente de Liberación Nacional argelino contra la colonización francesa; en 1958, empieza a emitir la «Radio Rebelde», en Sierra Maestra, Cuba; entre otras experiencias (Machado, Magri & Masagão, 1986; VV.AA, 1981).

de Radios Libres, 21-22 de mayo de 1983). Como grupos autónomos, sin embargo, cada radio ha tratado de desarrollar el debate y sus propios conceptos de medio libre. De una forma o de otra, las radios libres de entonces y las que siguen actualmente en España han estado muy cercanas políticamente a los espacios libertarios, o anarquistas (Durà, 2012; Bassets, 1981; VV.AA, 1981).

El concepto de «libre» se utiliza para indicar que son medios independientes, sin ánimo de lucro, de gestión colectiva y que no tienen permiso legal de emisión. Con «gestión colectiva» nos referimos a que no hay una estructura jerárquica, es decir, las mismas personas que participan son las responsables por las tomas de decisiones de forma asamblearia. Además, están abiertas a la participación, a la apropiación de los medios técnicos y de producción de contenido por parte de las personas de la comunidad en la cual está integrada la radio. Queda, con ello, una intención declarada de prestar un servicio a la comunidad, un compromiso con hacerse eco de las luchas de los movimientos sociales y, sobre todo, la idea de que el espacio de desarrollo de ese servicio es un espacio que pueda ser ocupado por las personas que así lo deseen. El concepto de «libre» también señala que son radios sin publicidad comercial, religiosa o partidista (Durà, 2012; Krohling Peruzzo, 2009; Machado, Magri & Masagão, 1986; Coordinadora de Radios Libres, 21-22 de mayo de 1983; Bassets, 1981; VV.AA, 1981) y se financian con base en la autogestión, es decir, mediante cuotas de sus miembros, aportaciones voluntarias de la comunidad, realización de eventos lúdicos, talleres de radio, venta de material promocional, etc.

Más o menos a partir de los años noventa, la noción de «radio comunitaria» empezó a convivir con la de «libre», aunque, en el ámbito internacional, las radios denominadas comunitarias ya venían de antes. La Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC), por ejemplo, fue fundada en el 1983 (AMARC, s.f.). Además, «radio comunitaria» es el concepto más extendido internacionalmente, utilizado por distintos organismos internacionales, como la ONU, UNESCO, el Parlamento Europeo y el Consejo de Europa (García García, 2013). Actualmente, en España, algunos medios utilizan ambas terminologías indistintamente, aunque la cuestión de las diferencias entre una y otra sigue levantando cierto debate. En cualquier caso, algunas redes de articulación política se han formado, reuniendo radios libres y comunitarias, tales como: la Red estatal de Medios Comunitarios (ReMC), la Unión de Radios Libres y Comunitarias de Madrid (URCM) y la Rede Galega de Radios Libres e Comunitarias (ReGaRLiC). Otras han preferido mantenerse bajo la seña de «libres», fue el caso de la Xarxa de Radios Lliures del País Valencià, la Coordinadora de Ràdios Lliures de Catalunya y la Federación Aragonesa de Radios Libres.

Aunque suelen estar igualmente comprometidas con las luchas sociales y con la participación ciudadana, hay algunas diferencias relevantes entre ambos modelos de radio. Es común encontrar radios comunitarias que están constituidas como asociación y siguen un modelo de organización jerarquizado; además de la forma de gestionarse económicamente que, a diferencia de las radios libres, algunas comunitarias han buscado subvenciones estatales o privadas y también mediante publicidad de comercios locales.

Desde el 2010, con la aprobación de la Ley 7/2010 General de la Comunicación Audiovisual, se ha reconocido el derecho de acceso a licencias de emisión por parte de los «servicios de comunicación audiovisual comunitarios sin ánimo de lucro». De hecho, la ley contempla que, en un plazo de doce meses tras su publicación en el Boletín Oficial, se llevarían a cabo medidas para permitir el acceso a licencias por parte de los servicios comunitarios que ya estuvieran en funcionamiento desde antes del 01 de enero de 2009. Algo que no se hizo efectivo hasta la actualidad. Aún así, con los debates en torno al proyecto de ley y su posterior aprobación, y ante la posibilidad de que, en algún momento, pudieran solicitar licencia de emisión, algunas radios libres se han constituido legalmente como asociación cultural.

En Brasil, la primera radio libre de la que se tiene noticia fue la «Rádio Paranóica», en la ciudad de Vitória (estado de Espírito Santo), que empezó su emisión en octubre de 1970 (Krohling Peruzzo, 2009, 2004), momento de plena dictadura militar en el país. Dicha radio fue un experimento de dos hermanos, de 15 y 16 años, sin mayores pretensiones que la de «hacer radio», por lo que el calificativo de «libre» deberíamos, quizás, utilizarlo entrecomillado. Pretendemos aclarar tal reserva con el debate a lo largo del presente apartado. Asimismo, uno de los hermanos no se libró de ser arrestado, siendo acusado de «subversión», algo cuyo significado desconocía (Krohling Peruzzo, 2004; Meliani Nunes, 1995). En 1981, en la ciudad de Sorocaba (estado de São Paulo) surgieron otras pequeñas radios, a partir de la construcción de emisores caseros por algunos jóvenes «cansados de la rutina de las FMs oficiales» (Machado, Magri & Masagão, 1986, p. 17). Entonces, esas radios eran llamadas «ilegales». También en 1981, en la región de Aglomerado da Serra, un conjunto de villas y *favelas* en la ciudad de Belo Horizonte (estado de Minas Gerais), fue creada la «Rádio Favela», una iniciativa de cerca de cincuenta jóvenes que buscaban hacerse eco de la cultura de la comunidad. Una alternativa a lo que los jóvenes llamaban «noticias del asfalto» (Andriotti, 2004). «Rádio Favela» se autodenominó radio comunitaria con anterioridad a cualquier posibilidad de legalización como tal⁵², por lo que suele ser vista

52 Actualmente, «Rádio Favela» sigue activa con una licencia concedida como «radio educativa», una categoría de licencias destinada a los servicios de radiodifusión sin fines comerciales y destinados a una programación de carácter exclusivamente educativo-cultural. Este tipo de licencia no disponía de una normativa que estableciera los procedimientos para el proceso de concesión hasta el 17 de septiembre de

como la precursora de las radios libres y comunitarias en Brasil, en el sentido de apropiación por parte de la comunidad de los recursos para el hacer-comunicación. Hasta mediados de la década de los ochenta, las experiencias se multiplicaron. «Rádio Xilik», en la ciudad de São Paulo, es tal vez una de las más recordadas. A diferencia de las radios de Sorocaba, «Rádio Xilik» estaba marcadamente influenciada por el movimiento europeo de radios libres y manifestó un discurso más politizado y comprometido con la democratización de los medios de comunicación (Meliani Nunes, 1995).

Entonces, tal como aún lo es, la práctica de la radiodifusión sin una licencia concedida por el gobierno federal era considerada ilegal, pasible de multas e incluso penas de cárcel. Según la Ley General de Telecomunicaciones de 1997⁵³, también fue creada la Agencia Nacional de Telecomunicaciones (ANATEL), un órgano regulador de la exploración de los servicios de telecomunicaciones. La agencia está vinculada al Ministerio de las Comunicaciones de Brasil y posee autoridad administrativa independiente.

En 1998, la radiodifusión comunitaria ganó un marco legal regulador, resultado, en parte, de la presión de los movimientos sociales de radios libres y comunitarias y por la democratización de la comunicación, además del lobby de iglesias evangélicas y católicas, que han pasado a tener una fuerte presencia en la radiodifusión. De hecho, el borrador de la ley sufrió diversos cambios y lo que se aprobó fue una versión disconforme con la gran mayoría de las demandas de los movimientos. Según antiguos líderes de la Asociación Brasileña de Radiodifusión Comunitaria (ABRAÇO), «del proyecto original han quedado tan solo los artículos que definían la radio comunitaria y su finalidad» (Andriotti, 2004, p. 138). Según Teresinha Silva (2008), dicha ley, aún en vigor, combina requisitos administrativos con unas disposiciones respecto a las limitaciones técnicas y de actuación que, en la práctica, han sido más eficaces en «reprimir las experiencias no autorizadas que reconocer el derecho expresado en la ley y conceder licencias» (Silva, 2008, p. 92)⁵⁴.

Son pocas las radios que, en Brasil, siguen autodenominándose libres y las que así lo hacen continúan sin reglamentación. En su mayoría, las radios libres en Brasil optan por mantener una estructura horizontal, autogestionada y al margen del formato de asociación (Radiolive.org, 13 de junio de 2005), lo que no permite calificarlas como comunitarias y, por lo tanto, no elegibles para la concesión de licencias. Aún así, tal y como argumenta Silva (2008) y como vienen denunciando las asociaciones de radios comunitarias, la ley del 1998 se ha mostrado insuficiente para garantizar la existencia y la no criminalización de dichas

2015, cuando se publicó el Decreto nº 4335 que legisla sobre ellos.

53 La ley de 1997 revocó, en gran parte, el Código Brasileño de Telecomunicaciones, del 1962, y que estuvo en vigor hasta entonces. Sin embargo, en materia penal y respecto a la radiodifusión, la ley siguió remitiendo al código anterior, que determina penas de multa y detención por el ejercicio de la radiodifusión sin licencia.

54 Traducción propia a partir del original en portugués. En el original: «em reprimir as experiências não autorizadas do que em reconhecer o direito expresso na lei e conceder a autorização».

radios (Amarc Brasil, 23 de septiembre 2015).

También en Brasil el inicio de las radios libres fue un fenómeno urbano. Sin embargo, las radios comunitarias crecieron exponencialmente, sobre todo tras la ley de 1998 y pese a las restricciones y la lentitud de los procesos de concesión de licencias. Según datos de 29 de septiembre de 2014 del Ministerio de la Ciencia, Tecnología, Innovaciones y Comunicaciones de Brasil (hasta 2016, Ministerio de las Comunicaciones), se habían concedido o estaban en proceso de concesión 4.641 licencias de radiodifusión comunitaria en todo el país (Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações, 29 de septiembre de 2014), de las que muy pocas son del ámbito rural o en tierras indígenas. De hecho, según un mapeamiento parcial realizado por AMARC-Brasil en el 2013, tan solo 34 de las radios comunitarias y/o libres estaban ubicadas en zonas rurales (AMARC-Brasil, 11 de noviembre, 2013). Asimismo, se estima que hay muchas más radios comunitarias en ejercicio sin licencia, aunque no hay datos fiables a ese respecto. Además, hay mucha controversia respecto al carácter realmente comunitario de todas esas radios y son muchas las denuncias de que, entre ellas, operan diversas radios pertenecientes a iglesias, partidos políticos y/o funcionan como radios comerciales (Krohling Peruzzo, 2011*b*, 2009; Silva, 2008; López Vigil, 2005; Andriotti, 2004).

La radio como herramienta de articulación popular ha sido utilizada por los movimientos por la reforma agraria en Brasil, la lucha Zapatista en México, las luchas mineras en Bolivia y las guerrillas por la liberación nacional en El Salvador y Nicaragua, entre otros. Ha sido utilizada también para fortalecer la lengua y cultura de los pueblos originarios, para la educación o como servicio de comunicación entre los habitantes de las comunidades (Krohling Peruzzo, 2011*a*, 2011*b*, 2008, 2004; Lewis y Booth, 1992). La denominación de ese tipo de comunicación va a depender del lugar social, de la práctica en cuestión y de la percepción de las personas que la forman y que las estudian: ya ha sido nombrada como libre, alternativa, participativa, horizontal, comunitaria, dialógica o radical (Krohling Peruzzo, 2008).

La noción de «comunitario», de lo que es de la «comunidad» o relativo a ella, tomada en el ámbito de los medios de comunicación, ha tenido un gran potencial aglutinador de esfuerzos entre las poblaciones de determinados lugares en torno a la apropiación de los medios de producción. Según Cicilia Krohling Peruzzo, investigadora brasileña con larga trayectoria en el área de la comunicación popular, alternativa y comunitaria, de forma general, en toda Latinoamérica, lo que hoy es ampliamente conocido como «comunicación comunitaria» deviene de las luchas populares y sus «organizaciones y movimientos emancipatorios con el fin de transformar las estructuras opresivas y

condiciones inhumanas de supervivencia» (Krohling Peruzzo, 2008, p. 369)⁵⁵. Es una rama de la comunicación, además, que ha recibido muchas influencias de las ideas del educador y filósofo Paulo Freire en lo que respecta a la educación dialógica y a la defensa de la posición transformadora del ser humano en el mundo (Krohling Peruzzo, 2008). En ese sentido, la autora sugiere que, para ser caracterizada como «comunitaria», es necesario mucho más que compartir una circunscripción geográfica y hablar de cosas de la localidad. Así, algunas características comunes de ese tipo de radio son: que no tenga fines lucrativos; que presente una programación comunitaria, es decir, que trate de la realidad local y valore su cultura; que tenga una gestión colectiva, con participación directa de la comunidad por medio de asambleas y/o consejos; que sea interactiva, con la participación de las personas de la comunidad en los micrófonos, en la transmisión y en la producción; que tenga un compromiso con la educación para la ciudadanía, y que tenga un compromiso con la democratización de la comunicación, en el sentido de proporcionar a las personas los conocimientos necesarios para producir la programación (Krohling Peruzzo, 2004, pp. 257-258).

En cualquier caso, tanto los discursos en torno a las radios libres como a las comunitarias pueden dar lugar a ambigüedades. En los marcos legales, tanto en Brasil como en España, los medios comunitarios son definidos como organizaciones que deben servir a los intereses de las comunidades, con finalidades sociales, culturales e informativas. Sin embargo, ¿podemos negarle el carácter comunitario a una radio de la iglesia, por ejemplo, si el argumento es que, con su programación religiosa, ella está sirviendo a su comunidad de fieles? Como afirma Krohling Peruzzo (2009), el vínculo en sí mismo con una iglesia u otras organizaciones religiosas no quiere decir que la radio no sea o no pueda ser comunitaria. En Brasil y otros países de Latinoamérica, hay sectores de la iglesia católica que han tenido un papel importante en los movimientos sociales de base; las religiones de matriz africana están estrechamente conectadas con el movimiento anti-racista y visibilización de la cultura negra en Brasil; en Valencia, Radio Malva pudo iniciar su andadura precisamente por el apoyo de las Juventudes Obreras Cristianas, que solicitaron una subvención al ayuntamiento y, con ella, se pudo comprar los primeros equipos y mantener la radio durante el primer año. Lo que se pone en cuestión es la actuación de muchas radios de iglesias que funcionan como una radio comercial y con contenido religioso no-plural, es decir, haciendo proselitismo. En el caso de Brasil, la ley explicita que, en los medios comunitarios, no se permite ningún tipo de proselitismo. Fueron

55 Traducción propia, a partir del original en portugués. En el original: «organizações e movimentos emancipatórios visando à transformação das estruturas opressivas e condições desumanas de sobrevivência».

determinaciones claramente insuficientes. La generalidad de las definiciones y los estrictos requisitos de la ley, sumados a la histórica concentración de los medios de comunicación en las manos de unos pocos grupos empresariales en el país y bien articulados con grupos políticos, además de la fuerte presencia de iglesias evangélicas y católicas y la creciente actuación de partidos políticos de cariz religioso-conservador, ha hecho que muchas radios contempladas legalmente como comunitarias realmente no sean tales.

De hecho, Krohling Peruzzo (2008) afirma que la expresión «comunicación comunitaria» para referirse a la «comunicación popular, participativa y alternativa» es la que tiene un sentido menos politizado.

La comunicación comunitaria por veces incorpora conceptos y reproduce prácticas típicas de la comunicación popular en su fase original y, por lo tanto, se confunde con ella, pero a la vez construye otros matices. Por ejemplo, a veces se desconecta de los movimientos sociales y asume aspectos diversos cuanto a las banderas defendidas y mensajes transmitidos. Además, los medios generalistas se han apropiado de la palabra «comunitario» para designar algunas de sus producciones. De esa forma, se percibe que el término es de uso problemático, ya que puede hacer referencia a procesos diferentes entre sí. (Krohling Peruzzo, 2008, p. 369)⁵⁶

Peter M. Lewis y Jerry Booth (1992) son aún más duros en sus críticas hacia la noción de radios comunitarias y afirman que, como una de las «nuevas» formas de hacer radio, las comunitarias provienen del deseo de contribuir al desarrollo social, pero que, actuando localmente, no tienen mucho que ganar: «el localismo sirve sólo para fragmentar la oposición al orden existente. Puede crear una pantalla de humo ideológica, pero no tiene mucho sentido, ni en términos comerciales ni comunitarios» (Lewis & Booth, 1992, p. 247). Además, consideran que, con frecuencia, la radio comunitaria es «como señala Raymond Williams, 'un simple frente para emisoras irresponsables que tienen sus intereses reales en otro lugar'» (Lewis & Booth, 1992, p. 249). Finalmente, defienden que los cambios tienen que darse primero en las superestructuras y luego en las relaciones básicas de producción:

Admitamos que estamos analizando un tipo de comunicación democrática y no lucrativa, en un mundo en que los recursos, incluidos los comunicativos, están desigualmente distribuidos. La izquierda, desde hace mucho tiempo, debate si la lucha superestructural está justificada antes del cambio radical de las relaciones básicas de producción. Nuestra respuesta a esta cuestión es absolutamente afirmativa. (Lewis & Booth, 1992, p. 249)

56 Traducción propia, a partir del original en portugués. En el original: «a comunicação comunitária por vezes incorpora conceitos e reproduz práticas tipicamente da comunicação popular em sua fase original e, portanto, confunde-se com ela, mas ao mesmo tempo constrói outros matices. Por exemplo, às vezes se desconecta de movimentos sociais e assume feições diversifi cadas quanto às bandeiras defendidas e mensagens transmitidas. A grande mídia também incorporou a palavra "comunitário" para designar algumas de suas produções. Percebe-se, dessa forma, que o termo é de uso problemático, já que pode se referir a processos diferentes entre si».

Las críticas de Lewis y Booth (1992) se dirigen también a la idea de «radio libre», que abordan como una variación europea de las radios comunitarias estadounidenses y con mucha influencia de los medios comunitarios canadienses. Si en Europa «libre» significaba, sobre todo, rebeldía contra el monopolio estatal de los medios, en Estados Unidos el objetivo de las críticas eran las radios comerciales (Lewis & Booth, 1992, pp. 187-189). Las innovaciones en las relaciones radio y oyentes, su accesibilidad y la creatividad en estilo y lenguaje fueron los aspectos positivos más resaltados por dichos autores. Por otro lado, reproducen parte de un análisis de Umberto Eco, respecto a «Radio Alicia», de Bolonia, y que coincide con una de las críticas citadas anteriormente («un frente para emisoras irresponsables»):

Radio Alicia está compuesta de citas literarias, música clásica, canciones políticas, diálogos sin estructura, en lenguaje libérrimo e informes directos de sucesos tan variados como huelgas, ocupación de viviendas, manifestaciones y fiestas. El resultado es que una emisión típica está compuesta por cinco minutos de charla altamente politizada sobre el curso de una huelga, seguidos por una conversación con un pseudodrogadicto que habla de sus problemas personales, música muy «americana», y diálogos que se deben clasificar como «de Alicia... que conmemoran el sinsentido y el absurdo». (Eco, 1978, cit. por Lewis & Booth, 1992, p. 194).

Una postura distinta es la de Félix Guattari, quien, en varias ocasiones, ha presentado el concepto y práctica de las radios libres como «líneas de fuga», es decir, como un mecanismo de agenciamiento y aspiración colectiva a encontrar nuevos espacios de libertad, nuevos medios de expresión (Guattari, 1981, 2004; Guattari & Rolnik, 2006). En referencia a la misma «Radio Alicia», por ejemplo, Guattari defendía que:

La originalidad de Alicia era la de desbordar el carácter puramente «sociológico», digámoslo así, de las radios independientes, y de asumirse como proyecto. Radio Alicia entró en el ojo del huracán cultural –subversión del lenguaje, surgimiento de un periódico *A/traverso*–. Pero ella también estaba directamente sumergida en la acción política a la que quiso «transversalizar». (Guattari, 1981, p. 57)⁵⁷

Krohling Peruzzo (2004), por otro lado, considera que, aunque determinadas radios libres hayan podido ser el resultado de algunas aventuras sin demasiadas pretensiones políticas, son, en su conjunto, una protesta real contra la forma de acceso a los instrumentos de la comunicación, un intento de conquistar la libertad de expresión de cualquier manera (Krohling Peruzzo 2004, p. 245).

57 Traducción propia, a partir de la edición brasileña. En la edición brasileña: «A originalidade de Alice era a de ultrapassar o caráter puramente "sociológico", digarnos assim, das radios independentes, e de se assumir como projeto. Radio Alice entrou no olho do furacão cultural – subversão da linguagem, surgimento de um jornal *A/traverso*. Mas ela também estava diretamente mergulhada na ação política que quis "transversalizar"».

El carácter político de las radios libres en aquel momento –finales de los años setenta e inicio de los ochenta del siglo pasado– y en aquellos lugares –en países como Italia, Francia y España– seguramente estaba marcado por la ocupación del espectro radioeléctrico como forma de reivindicar los medios y para que estos no estuvieran exclusivamente en las manos del Estado. Pero también se reivindicaba el espacio de la radio como una extensión de las luchas de los movimientos políticos de autonomía, que no estaban necesariamente vinculados con la izquierda tradicional, y que representaban una pluralidad de discursos: grupos feministas, de diversidad sexual, ecologistas, antimilitaristas, antiracistas, antipsiquiatría, etc. Además de prestar atención a las innovaciones en términos de apropiación, experimentación con el lenguaje y relación con el entorno.

En Brasil, el movimiento de las radios libres también tuvo la misma potencialidad política de ocupación, puesto que el escenario en el país es el de la propiedad estatal del espectro, con concesiones de explotación cedidas a unos pocos grupos empresariales que suelen tener estrechas conexiones con determinados sectores de la política institucional. Asimismo, fueron reivindicaciones que se han integrado a las demandas de los medios comunitarios muy rápidamente, y eso fue así por la propia historia de los movimientos populares del país.

En ambos casos, pese a su historicidad, la exigencia de una legislación que sacara a esos formatos de radio de la ilegalidad jurídica y las consecuentes represiones políticas, sumada a la generalidad de sus conceptos, han dado cabida a la creación de un dispositivo legal, un rediseño de los mecanismos de control y criminalización y al surgimiento de diversos casos de despolitización de las prácticas.

Cristiane Andriotti (2004) recorre una parte de ese debate respecto a las ambigüedades permitidas por el término «libre» en Brasil, un debate anterior a la ley de 1998 y cuya aprobación reconoció la existencia de las radios comunitarias. La autora señala que la amplitud del concepto, tal como se ha mencionado anteriormente, ha dado lugar, sobre todo, a la aparición de pequeñas radios comerciales «ilegales», las radios vinculadas a políticos y las vinculadas a iglesias, en especial las evangélicas, de tal forma que el movimiento por la democratización de la comunicación en el país entendió que el primer paso a tomar era situar las radios libres dentro del movimiento por la construcción de una comunicación social democrática, lo que excluye las iniciativas individuales, política-partidistas y proselitistas. Para eso, era necesario repensar las terminologías y definir más claramente el modelo de radio defendido, algo que no se lograría con el concepto de «libre». Dadas las similitudes con las prácticas de comunicación popular y el proyecto de ley que se tramitaba, basado en el que fue aprobado en Colombia y que fue propuesto por la

AMARC, se adoptó el término «radio comunitaria». Según Andriotti (2004), en la práctica, y tras la aprobación de la ley, los términos han servido para diferenciar entre las radios que buscan una legalidad jurídica y las que siguen viendo en la «ilegalidad» una forma de resistencia. Con el tiempo, se vería que el cambio en la nomenclatura tampoco era suficiente y que tanto «libre» como «comunitaria» eran términos que podrían ser cooptados por prácticas distantes de sus propósitos políticos y populares originales y que ambas seguirían siendo criminalizadas por los dispositivos del gobierno.

Aquí es interesante volver al debate que propone D'Souza (2010)⁵⁸ en torno a la lógica liberal de conceptos genéricos como «libertad» o la misma noción de «activismo». Al atribuirle una trascendencia y valor intrínseco, se le otorga una carga moralizante a nociones como la de «libertad» y se insta una ausencia de restricciones que sirve a un proceso de vaciamiento del contenido político. Retomando las reflexiones de Haraway (1995) en torno a la falsa neutralidad científica y a los riesgos del relativismo, podemos decir que es una forma de estar en todos los lugares sin estar en ninguno o, lo que es peor, estando (no declaradamente) del lado de las políticas capitalistas neoliberales.

Cabe aquí señalar que, con eso, no queremos decir que no son válidos los proyectos de las pequeñas radios comerciales. De alguna forma, esas radios son también puntos de ruptura con las dinámicas de acaparamiento de la comunicación. Marisa Ruiz Trejo (2015) reflexiona en torno a esta cuestión en su trabajo sobre la construcción de la «identidad latina» mediante las radios en España. Según la autora, las radios latinas han servido como medios de generación de empleo para profesionales de la comunicación que migran desde países latinoamericanos. También son espacios en los que promocionar los pequeños negocios de las personas migrantes que no pueden hacer frente a los costes de compra de un espacio publicitario en un medio generalista. Son, además, espacios en los que se visibilizan los retos legales y económicos de ser una persona migrante en España y que promueven información relevante sobre ellos (como el caso de las consultas legales por teléfono a abogadas/os que colaboran con las radios). Se generan, así, espacios de denuncia contra las políticas migratorias que discriminan, los Centros de Internamiento de Extranjeros ilegales, etc. Lo que sugiere Ruiz Trejo (2015) es que se crea una comunidad de afectos y la radio, con sus noticias, estilo, acento y música, ofrece un medio a través del que las personas oyentes se sienten más cercanas a sus comunidades de origen y mejor acogidas en sus nuevos hogares. Tal y como visibiliza la autora, eso demuestra «la complejidad de la lucha contra la exclusión en un campo mediático dentro del marco del neoliberalismo y la perversidad del mercado que ubica a unas personas, por sus

58 Ver el apartado «1.2. Investigación activista: implicaciones, contradicciones y retos» de esta tesis.

características etno-culturales, en un espacio de mayor vulnerabilidad» (Ruiz Trejo, 2015, p. 175). Propone, por lo tanto, «complejizar nuestra concepción sobre el papel de estas radios que, no solo resisten el poder de la cultura mediática hegemónica, sino que también contribuyen con ciertas formas de poder que perpetúan las dinámicas mediáticas dominantes» (Ruiz Trejo, 2015, p. 176).

La complejidad de esas cuestiones tampoco se resuelve a la espera de cambios en la superestructura, como han sugerido Lewis y Booth (1992). El argumento de los autores se basa en una perspectiva polarizada (poder vs. pueblo) que el movimiento feminista, la lucha antirracista, entre otros, ya han mostrado ser insuficiente. Por otro lado, las leyes aprobadas (y aquí nos referimos a los casos específicos de Brasil y España) tampoco han facilitado las prácticas de comunicación libres y/o comunitarias. Asimismo, dentro de las mismas prácticas radiofónicas, sean nombradas libres o comunitarias, estén legalizadas o no, conviven intereses variopintos, desde hacer comunicación comprometida con los movimientos sociales a hacer una especie de «radio desinteresada», un espacio en el que cada cual satisfaga sus intereses individuales.

En este sentido, ¿qué se puede aportar a ese debate desde los feminismos? La teoría feminista ha reflexionado bastante sobre las políticas de lo común, la noción de comunidad, de la experiencia encarnada y compartida, el «poner el cuerpo» en la teoría y en las prácticas, las diferencias y el agenciamiento colectivo. Todas son cuestiones que, de una forma o de otra, vertebran este trabajo. Sobre algunas de ellas, como la experiencia y las diferencias, profundizaremos en el siguiente apartado.

Respecto a la cuestión de la «comunidad», que atraviesa los conceptos de «libre» y «comunitaria», es relevante entender que son términos que, efectivamente, son muy genéricos si son desplazados de su lugar de articulación, de su situación. Por otro lado, con el fin de conseguir mecanismos legales, que son necesarios, aunque muchas veces insuficientes, la sobredeterminación de esos términos, que delimitan demasiado lo que sería considerado, por ejemplo, una radio comunitaria, provocaría aún más restricciones a prácticas libres y/o comunitarias que a lo mejor no tienen una conexión directa con los movimientos sociales, pero que sí son expresiones culturales legítimas de las comunidades en las que están insertadas. Así, desde esta investigación, pretendemos reflexionar sobre cómo entender el sentido de comunidad para contextualizar y seguir adelante con un análisis de las contribuciones feministas a las prácticas de la comunicación libre y/o comunitaria mediante la radio.

Proponemos pensar la comunidad como un concepto subversivo, desde la heterogeneidad, de sus diferencia. Como propone Marta Segarra (2012), pensarla no como

una afirmación de características semejantes que nos unirían como individuos, «sino como una 'expropiación' de nosotros mismos, es decir, no como algo que 'rellena' la brecha que existe entre los individuos», sino precisamente como lo que está situado en ese «entre» (Segarra, 2012, p. 9).

Marina Garcés (2014) advierte que la comunidad no puede ser vista desde una nostalgia de algo perdido, como si fuera la resolución de nuestros problemas, pasando de una crítica al individualismo a creer que, a través de la comunidad, alcanzaremos un sentido de presencia, de pertenencia, del organicismo y de la transparencia. Garcés (2014) evoca la figura de la «balsa», propuesta por el pedagogo francés Fernand Deligny, como una metáfora de la comunidad. Una balsa está hecha con troncos de madera atados entre ellos, pero de forma a que queden holgados, con espacio para que el agua pase a través de la embarcación y esta no se hunda. Los vínculos, las ataduras y la distancia entre los troncos son de máxima importancia para el funcionamiento de la estructura. Los vínculos de la balsa le permiten estabilidad precisamente por su separación, es lo que caracterizaría el sentido de lo común: «la proximidad, la distancia que dejaacomodar libremente el movimiento a cada componente» (Garcés, 2014, p. 24). Lo común, en ese sentido, no equivale a lo social, sino que, como ha afirmado Segarra, «de forma imprevista y precaria, pone en entredicho el orden social, hace visible y amenaza su solidez» (Segarra, 2012, p. 20). Sostiene Garcés (2014) que,

[I]a balsa es la imagen viva de una colección de paradojas muy simples en las que se pone en juego la vida del náufrago. Nuestro naufragio no apunta, quizás, a la supervivencia de cada uno de nosotros, pero sí a la dignidad de nuestra vida colectiva (...). (Garcés, 2014, p. 23)

Lo que proponemos aquí es que, si comprendemos como «comunidad» el efecto, nunca definitivo, de la articulación de las diferencias, como el espacio «entre» las diferencias, sin dejar de situarla y entenderla en su contexto concreto; si la entendemos como una noción transformadora y dialógica, lo «libre» y/o «comunitario» de la práctica de la radio dejan de ser conceptos despolitizados para, precisamente, activar la politización necesaria para la convivencia en determinados espacios. En eso, la lucha y la teoría feminista no solo tienen mucho que aportar sino que son imprescindibles, si queremos hablar realmente de transformaciones sociales. Un debate en el campo lingüístico de los términos y de la práctica de los medios de comunicación es también una reflexión sobre cómo asumimos y ejercemos las prácticas, visibilizando el continuo entre una cosa y otra y, por lo tanto, es un debate en el campo discursivo. Por otro lado, como ha afirmado Colaizzi, hacer feminismo es hacer teoría del discurso (Colaizzi, 1990, p. 20). Por lo que sostenemos

que el hacer una comunicación libre y comunitaria debe implicar, necesariamente, una perspectiva feminista.

2.2. A vueltas con la noción de *experiencia*

El compartir experiencias, en el sentido de vivencias personales que se ponen en común entre un grupo de personas con el fin de cuestionar las relaciones de poder, empezó a ser una práctica de importancia para el movimiento feminista a finales de la década de los sesenta, con los llamados *grupos de autoconciencia* (*consciousness-raising groups*) con el feminismo radical en Estados Unidos (Armstrong, 2006; Malo, 2004; hooks, 2000). Aunque, según Marta Malo (2000, p. 22), ese tipo de soporte colectivo se puede rastrear siglos atrás, con los grupos de mujeres negras del *Blackclubwomen's Movement*, formados a raíz de la guerra de secesión estadounidense y la abolición de la esclavitud en 1865.

Los grupos de autoconciencia eran grupos de mujeres que se reunían en lugares reservados y, mediante una metodología no-jerárquica, «descubrían y revelaban abiertamente las profundidades de sus heridas íntimas» (hooks, 2000, p. 8)⁵⁹. Eran, asimismo, según hooks, «lugares de conversión», en los que teóricas y activistas feministas reclutaban mujeres para formar un movimiento feminista de masas. Fueron espacios fundamentales en el proceso de transformar la descripción y representación de las experiencias de las mujeres en campo de teorización y construcción de conocimientos. Sin embargo, esos grupos estaban formados mayoritariamente por mujeres blancas, de clase media y heterosexuales (Armstrong, 2006, p. 174) y, cuando la militancia en las calles empezó a perder fuerza y a ganar espacio en las instituciones académicas con la creación de los Estudios de las Mujeres, mujeres feministas de conciencia revolucionaria, muchas de ellas lesbianas y/o de clase trabajadora, perdieron visibilidad (hooks, 2000). Los grupos empezaron a desarticularse y se emprendió una nueva lucha del movimiento feminista por ganar representatividad en las instituciones políticas, de enseñanza, etc.

Aunque los grupos de autoconciencia habían perdido protagonismo, los estudios feministas y sobre las mujeres estaban imbuidos de una fuerte herencia de dichos procesos. Se ha visto, sin embargo, que las raíces de las experiencias compartidas no eran ni transparentes ni auto-evidentes, no estaban basadas solamente en una cuestión de género, sino que eran atravesadas, además, por una pluralidad de discursos: clase, raza y sexualidad eran los más señalados. En los Estados Unidos, entre los años setenta y ochenta, las mujeres que no se encuadraban en el perfil «blanca, heterosexual, de clase

59 Traducción propia: «they uncovered and openly revealed the depths of their intimate wounds».

media y de origen estadounidense» transitaron con frecuencia entre los movimientos antirracista y feminista y no han encontrado con facilidad espacios donde se contemplaran sus diferencias. Cherríe Moraga plasma bien esa cuestión en la introducción de la antología *This bridge called my back. Writing by radical women of color* (Moraga & Anzaldúa, 1983), traducida y adaptada al castellano como *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (Moraga & Castillo, 1988):

Muchas de las primeras mujeres de color que se identificaron como feministas eran lesbianas. Su propia identificación lésbica les hacía imposible la postergación de sus intereses como mujer. Ellas eran mujeres que debido a sus diferencias sexuales, no encontraron lugar alguno en los movimientos tercermundistas. (...) Otras primeras feministas tercermundistas anteriores fueron mujeres que habían tenido como experiencia física la expresión violenta de la misoginia, como la violación, el golpeo, el abuso de la esterilización forzada, y como resultado fueron conscientizadas políticamente. Por consecuencia, algunas de las primeras feministas de color fueron mujeres que trabajaban en estas mismas áreas de interés. Pero la feminista de color no se encontró más a gusto con su causa dentro del movimiento racista y clasista de las mujeres que dentro de los movimientos tercermundistas sexistas y homofóbicos. (Moraga, 1988, p. 3)

Así, esas mismas mujeres fueron las que más fácilmente se apropiaron de esa intersección entre teoría y práctica a fin de problematizar las experiencias más allá de un compartir vivencias. La «teoría encarnada», sugerida por Moraga y Anzaldúa, se piensa como una teoría

(...) en la que las realidades físicas de nuestras vidas –nuestro color de piel, la tierra o concreto en el que hemos crecido, nuestros deseos sexuales– se fusionan todas para crear una política nacida de nuestra necesidad. Aquí, nosotras intentamos hacer un puente entre las contradicciones de nuestra experiencia (...). (Moraga & Anzaldúa, 1983, p. 23)⁶⁰

De ahí que, aunque la noción de *experiencia compartida* y la práctica de la autoconciencia gane importancia entre el movimiento feminista antes de 1970, la teorización de la *experiencia* no haya empezado hasta entrada la década de ochenta y precisamente por parte de teóricas feministas que empezaron a tener en cuenta las implicaciones de las diferencias de realidades, las identitarias, sus presencias y ausencias en los feminismos. Parte del objetivo de este trabajo es también recuperar la noción de *experiencia* desde un punto de vista crítico y político.

La *experiencia* como un recurso analítico aparece una y otra vez en muchos textos de teóricas feministas a partir de la década de los ochenta, sobre todo como crítica a la

60 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «(...) where the physical realities of our lives — our skin color, the land or concrete we grew up on, our sexual longings - all fuse to create a politic born out of necessity. Here, we attempt to bridge the contradictions in our experience (...).».

universalización de las vivencias como sujeto «mujer» y reivindicaciones de la necesidad de historizar y situar las «experiencias» y los marcadores que la atraviesan más allá del género y del sexo: raza, clase, edad, ubicación geográfica, etc. Sin embargo, y pese a su centralidad para los feminismos, la noción de *experiencia* pocas veces ha sido objeto de análisis (Bach, 2010; Code, 2000; De Lauretis, 1992).

En el presente trabajo, entendemos la *experiencia* no como el reflejo de una vivencia de una realidad ya dada, sino como «el efecto discursivo de los procesos que construyen lo que llamamos realidad» (Brah, 2011, p. 34); el efecto de un proceso de interacciones con el mundo mediante «el compromiso personal, subjetivo en las actividades, discursos e instituciones que dotan de importancia (valor, significado y afecto) a los acontecimientos del mundo» (De Lauretis, 1992, p. 253). Tal proceso es, según Teresa de Lauretis, interminable y es a través del cual se construye la subjetividad humana. Las interacciones son *afectos*, en el sentido de que afectamos y somos afectadas (Rolnik, 2014) por ese proceso, y lo que aquí queremos marcar como *experiencia* para la teoría feminista es la reflexión crítica de tal proceso como productor de/producido por conocimientos (discursos) y que tienen la potencia para generar actos de resistencia (Bach, 2010).

Este trabajo ha sido un espacio donde la noción de *experiencia* ha cobrado protagonismo. Pretendemos articularla con el análisis crítico de la práctica radiofónica desde los feminismos; entenderla como un proceso que, más allá de las vivencias individuales o compartidas colectivamente (una práctica que también tiene su importancia), gana relevancia en su articulación con los discursos feministas y, por lo tanto, desde una problematización de las diferencias, situada en el espacio y en el tiempo y en relación con distintas categorías sociales que la atraviesan.

Por otro lado, no hay aquí la pretensión de ofrecer un concepto cerrado de *experiencia*. Lo que se propone es tener en consideración que la escritura de textos como este es una apuesta por epistemologías y metodologías críticas, desde los conocimientos situados, y que parte de la comprensión de que, así como lo puso de manifiesto Donna Haraway, las feministas nos relacionamos y nos ponemos en acción «a través del políticamente explosivo terreno de la experiencia compartida» (Haraway, 1995, p. 184).

Este es un proceso de escritura que se mueve entre los conocimientos producidos desde fuera de las redes académicas y los que se producen dentro de ellas; que apuesta por recordar que los activismos feministas, en sus distintos frentes (en la calle, en las relaciones cotidianas, en los colectivos y grupos de afinidad, en los centros sociales, asociaciones, universidades, medios de comunicación...), pueden ser lugares de producción de conocimientos y de hacer teoría; así como el hacer teoría puede ser una práctica que

libera (hooks, 1994), un lugar desde donde imaginar futuros posibles, formas de vivir distintas, más vivibles, más solidarias y respetuosas; sin, a su vez, pretender alimentar dicotomías o jerarquías entre distintos haceres, aún siendo consciente de los riesgos de tal afirmación y de que el privilegio de hacer tal afirmación desde un trabajo escrito para una titulación académica ya es, en sí mismo, un condicionante. De esta forma, y porque las prácticas que pretendemos analizar son también experiencias resultantes de esas intersecciones, nos proponemos aquí revisitar algunos de los textos feministas fundamentales para la comprensión de la noción de *experiencia*, con tal de construir una breve genealogía y, así, encontrarnos con algunos de los referentes sobre la forma como asumimos aquí la *experiencia*.

De los textos revisados para este trabajo, y dedicados a problematizar el concepto, algunos son bastante sonados y fechan de las décadas de los ochenta y los noventa: «Semiótica y experiencia», de Teresa de Lauretis (1992); «Leyendo a Buchi Emecheta: pugnas por la “experiencia de las mujeres” en los estudios sobre la mujer», de Donna Haraway (1995a); «Encuentros feministas: situar la política de la experiencia», de Chandra Mohanty (2002); «La experiencia como prueba», de Joan Scott (1999), o «Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia», de Linda Alcoff (1999). Otros textos son igualmente relevantes, pues han tratado el concepto de forma transversal, tal es el libro de Avtar Brah (2011), *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*⁶¹. Por último, y más reciente, está la publicación de la filósofa Ana María Bach (2010), enteramente dedicada a problematizar la cuestión de la experiencia a través del trabajo de algunas teóricas feministas norteamericanas o radicadas en los Estados Unidos.

Según Bach (2010), la *experiencia* como concepto es omitida como entrada en varias enciclopedias especializadas en género y/o feminismos o incluso en el campo de la filosofía, pese a la importancia de la cuestión en la historia de la filosofía. La excepción sería la *Encyclopedia of Feminist Theories*, editada por Lorraine Code (2000), que dedica una entrada al término, señalando su importancia a la teoría feminista y papel fundamental para el desarrollo de la epistemología feminista (Code, 2000, pp. 188-189). Bach sugiere que su «omisión puede interpretarse como signo de la amplia aceptación de la experiencia como noción de la cual se parte en el feminismo, pasible de ser compartida sin necesidad de cuestionamiento» (Bach, 2010, p. 20).

Teresa de Lauretis (1992) trató de dejar patente la importancia atribuida al concepto dentro de la teoría feminista y asumió como compromiso político el desarrollo de sus

61 Por cuestiones de estilo y fines prácticos, las fechas citadas de las publicaciones son referentes a las traducciones al castellano utilizadas en este trabajo. Sin embargo, para fines genealógicos, las fechas de los originales son: De Lauretis (1984), Mohanty (1987), Haraway (1991), Scott (1991), Brah (1996) y Alcoff (2000).

reflexiones en torno a la noción de *experiencia*: «Al proceso que denomino experiencia otros podrían haberle dado el nombre de ideología. Las razones de mi elección, si no son ya evidentes, se aclararán posteriormente» (De Lauretis, 1992, p. 253, nota a pie de página). La autora se aleja de definiciones cerradas, que relacionen la experiencia puramente al registro de datos sensoriales, al aprendizaje de habilidades o a los eventos psicológicos e individualistas. En cambio, entiende la *experiencia* como un *proceso* de construcción de la subjetividad de los seres sociales:

A través de ese proceso uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad social, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (referido a uno mismo u originado en él) esas relaciones –materiales, económicas e interpersonales– que son de hecho sociales, y en una perspectiva más amplia, históricas. El proceso es continuo, y su final inalcanzable o diariamente nuevo. (...) es al efecto de esa interacción a lo que yo llamo experiencia; y así se produce, no mediante ideas o valores externos, causas materiales, sino con el compromiso personal, subjetivo en las actividades, discursos e instituciones que dotan de importancia (valor, significado y afecto) a los acontecimientos del mundo. (De Lauretis, 1992, p. 253)

La experiencia se construye y nos construye como sujetos a partir de nuestra relación con el mundo. Lejos de reflejar una realidad dada, de constituirse como vivencias a partir de identidades fijas, la experiencia es ese proceso de constitución, es infinito y se regula dentro de un espacio social. Lo que podríamos detectar como un registro sensorial, se lleva a cabo y se dota de sentido dentro de un contexto social determinado, a la vez que va a conformar nuestra propia relación con dicho espacio. En ese sentido, afirma Brah (2011) que «una necesidad, un apetito, un deseo no son nunca solo una sensación corporal, sino que se constituyen y se regulan dentro de un espacio cultural» (Brah, 2011, p. 150).

De Lauretis (1992) transita entre la semiótica, el psicoanálisis y la teoría del cine para introducir y esbozar una comprensión crítica de la *experiencia* para los feminismos. La autora empieza con un breve recorrido de la crítica al sujeto universal masculino y de las trampas generadas por los mismos feminismos al negar tal sujeto a partir de una esencialización de la diferencia sexual. Es decir, «una concepción opositiva del sujeto “femenino”», que se define por «una sexualidad natural o una cercanía a la naturaleza no comprometida con la cultura patriarcal» (De Lauretis, 1992, p. 256). Las observaciones sobre este tipo de concepción del sujeto son importantes para la noción de *experiencia* precisamente porque ese «sujeto femenino» no es visto como un efecto de la interacción sujeto-discursos-realidad social, es decir, como efecto de una determinada experiencia y de esta como un proceso. Sino que entiende lo «femenino» como algo que nos viene dado, inmanente a nuestro cuerpo y características biológicas reproductoras, como algo que

experimentamos todas a partir de nuestros atributos biológicos. Partiendo de la idea de que varias son las teóricas que han rebatido tal esencialización, aún así no son raras las ocasiones con las que nos encontramos con referencias a *un* «sujeto femenino», *un* «sujeto feminista», así como *mujer* (en singular)⁶². En este sentido, creo que las palabras de De Lauretis son una conveniente advertencia a las trampas que nos pueden jugar nuestros propios textos: son términos que «se funden y se deslizan el uno sobre el otro, incluso en los escritos de aquellos que insisten en que la distinción, por muy tenue que sea, es absoluta» (De Lauretis, 1992, p. 261).

La cuestión de la experiencia está intrínsecamente ligada a la del sujeto y De Lauretis (1992) decide seguir por el camino de la semiótica para acercarse a ello. Según Lúcia Santaella (1983), la semiótica atiende a la conciencia del lenguaje en un sentido muy amplio, es una ciencia que tiene como objeto de investigación «todos los lenguajes posibles, es decir, tiene como objetivo el examen de los modos de constitución de todo y cualquier fenómeno como fenómeno de producción de significación y de sentido» (Santaella, 1983, p. 2)⁶³. Ese proceso de producción de sentido está reflejado en la semiótica peirceana por una de sus nociones básicas, que es la relación triádica entre signo, objeto e interpretante (semiosis):

Un signo, o *representamen*, es algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o, tal vez, un signo más desarrollado. Aquel signo que crea lo llamo *interpretante* del primer signo. El signo está por algo: su *objeto*. Está por ese objeto no en todos los aspectos, sino en referencia a una especie de idea, a la que a veces he llamado *fundamento* [*ground*] del representamen. (Peirce, 1897, s.p.)

En la explicación dada por Santaella (1983) de ese proceso, un signo es algo que representa otra cosa (su objeto) para un intérprete, produciendo en la mente del intérprete

62 Lúcia Puigvert (2001), por ejemplo, en su propuesta de un «feminismo dialógico», defiende «una radicalización de los procesos democráticos para elaborar entre todas una teoría que permita una sola definición de la feminidad, no entendida como homogeneizadora, sino que sea inclusiva, dinámica e igualadora de todas las voces» (Puigvert, 2001, p. 52). Me pregunto qué posibilidad de diálogo y transformación existe cuando no solo no se cuestiona la *feminidad* como categoría central de los feminismos, sino que, además, se propone una especie de «igualación» de las mujeres bajo el paraguas de una definición única de feminidad. ¿Cómo llevar a cabo un proyecto de «una sola definición de la feminidad», que a la vez sea plural? Una propuesta no homogeneizadora pasa necesariamente por cuestionar el «sujeto femenino» único; no borrarlo, sino ponerlo en tensión y entenderlo que, como categoría analítica, debe ser un sujeto situado. Como afirma Judith Butler (2001), en respuesta a la propia Puigvert, «(...) cuestionar la categoría no es eliminarlo. Y no es negar su utilidad, o incluso su necesidad, sino que es poner en riesgo lo que sabemos, y no hacerlo por la emoción del riesgo, sino porque ya hemos sido cuestionadas como sujetos. Como mujeres, ya se nos ha puesto en duda (...) “mujer” como categoría unitaria no puede sostenerse, no puede describir, debe ponerse en crisis y exponer sus fracturas en el discurso público» (Butler, 2001, pp.79-81).

63 Traducción propia, a partir del original en portugués. En el original: « (...) todas as linguagens possíveis, ou seja, que tem por objetivo o exame dos modos de constituição de todo e qualquer fenômeno como fenômeno de produção de significação e de sentido».

una tercera cosa (un signo, el interpretante) que está relacionado al objeto, aunque no directamente, sino por medio del signo. El signo, para funcionar como tal, debe llevar ese poder de representación, por lo que «solo podrá representar el objeto de una forma determinada y con una cierta capacidad» (Santaella, 1983, p. 12)⁶⁴. Por otro lado, el interpretante no se debe confundir con el intérprete, sino que es el «proceso relacional que se crea en la mente del intérprete» (Santaella, 1983, p. 12)⁶⁵.

Ese proceso de la semiosis, que según Peirce es infinito (Peirce, 1893-1903), es la base que utiliza De Lauretis para abordar la cuestión de la experiencia. Lo hace desde los escritos de Peirce y desde una relectura del mismo realizada por Umberto Eco. Para De Lauretis, la semiosis designa «el proceso por el cual una cultura produce y/o atribuye significados a los signos. Aunque para Eco la producción de significado o semiosis sea una actividad social, concede que haya factores subjetivos implicados en cada acto individual de semiosis» (De Lauretis, 1992, p. 265). Si bien la autora marca las diferencias en concebir la semiosis dentro las dos corrientes de la semiótica (una influenciada por el psicoanálisis y otra por el materialismo histórico, estando Eco de parte de la segunda), defiende que hay una «zona de intersección discursiva» entre ambas, que el concepto de semiosis se puede ampliar hasta un «terreno común y dar cuenta de los aspectos subjetivos y sociales de la producción del significado», lo que nos podría llevar a lo que la autora define como *experiencia* (De Lauretis, 1992, p. 266).

Así, lo que De Lauretis (1992) entiende como experiencia, o lo que vivimos como experiencia en nuestros procesos, sería la intersección discursiva entre los aspectos subjetivos y los aspectos sociales. La intersección que busca la autora está en otro concepto de Peirce, el de «hábito», o mejor, un «cambio de hábito» como el efecto último del interpretante, «en una ocasión considerada» (De Lauretis, 1992, pp. 274-275). Tal efecto sería, según Peirce, «una modificación de las tendencias de una persona a la acción, que resulten de experiencias previas o de esfuerzos previos» (Peirce cit. por De Lauretis, 1992, p. 275). En consecuencia, para De Lauretis (1992), el hábito significa una «tendencia a la acción».

Para Peirce, la forma como se da el proceso de «aprehensión-traducción de los fenómenos» (Santaella, 1983) y se procesan los interpretantes también es en una relación triádica: cualidad (primeridad), relación/reacción (segundidad) y representación/mediación (terceridad) (Santaella, 1983). De forma resumida por el propio Peirce, es posible entender esos procesos de aprehensión de la siguiente manera:

64 Traducción propia, a partir del original en portugués. En el original: «(...) ele só pode representar esse objeto de um certo modo e numa certa capacidade».

65 Traducción propia, a partir del original en portugués. En el original: «(...) um processo relacional que se cria na mente do intérprete».

Toda asociación es por signos. Todo tiene sus cualidades subjetivas o emocionales, que se atribuyen bien absoluta o relativamente, bien por imputación convencional, a todo lo que es un signo de ello. De ahí que razonemos así,

El signo es tal y tal: El signo es esta cosa.

Esta conclusión, debido a otras consideraciones, recibe, sin embargo, una modificación, resultando así

El signo es casi (es representativo de) esta cosa. (Peirce, 1868, s.p.)

La terceridad, pues, la «tendencia a la acción» es el proceso de reflexión, la acción-traducción de los fenómenos experimentados. La acción y relación de las tres categorías mencionadas no se puede disociar, de la misma forma que es un evento ininterrumpido, es movimiento. Es el ser y estar-en-el-mundo (Santaella, 1983): existir, provocar reacción, desencadenar un pensamiento, una traducción del signo que desembocará en un significado que comprende toda la tríade anterior y nos lleva a actuar de una determinada manera, y así *ad infinitum*: «[e]l significado, por lo tanto, es aquello que se desplaza y se esquivo incesantemente» (Santaella, 1983, p. 11)⁶⁶.

Así, entendiendo el hábito como el efecto de procesos tanto subjetivos como sociales, De Lauretis defiende que la noción de semiosis de Peirce es lo suficientemente amplia como para dar cuenta de las intersecciones discursivas que conforman la experiencia. Tal forma de concebir la semiosis queda muy bien reflejada en el análisis que hace la autora de un pasaje de *Una habitación propia*, de Virginia Woolf. En el pasaje, el «yo» ficticio de Woolf, que se encuentra sentado a la orilla del río Oxbridge, se ve inundado por un pensamiento que la inquieta y hace que se levante y se ponga a caminar por el césped cercano a la orilla, cuando un hombre (un bedel del campus universitario) se prepara para interceptarla: «Su cara expresaba horror e indignación. El instinto, más que la razón, acudió en mi ayuda: era un bedel; yo era una mujer. Esto era el césped; allí estaba el sendero» (Woolf, 2008, p.8). En el análisis de De Lauretis, lo que Woolf llama «instinto» sería la semiosis en el sentido peirceano:

(...) el proceso por el cual el "yo" interpreta que el signo (el "objeto de aspecto curioso con un abrigo corto y camisa de gala") significa un bedel, y sus aspavientos transmiten la prohibición patriarcal que ella conoce bien como resultado del hábito, de un esfuerzo emocional y muscular/mental previo; y que su "efecto de significado" último es la representación "lógica", "yo soy una mujer". Después de haber entendido el signo, el "yo" actúa de acuerdo con él: se traslada al sendero de grava. ("La conclusión lógica real y viva es ese hábito", como dijo Peirce.) (De Lauretis, 1992, p. 276)

66 Traducción propia, a partir del original en portugués. En el original: «O significado, portanto, é aquilo que se desloca e se esquivo incessantemente».

Para la autora, el proceso de la semiosis finaliza (continuamente) «en una disposición, una disponibilidad (para la acción), un conjunto de expectativas» (De Lauretis, 1992, p. 282). Una postura distinta a la de Eco, quien, según la autora, defiende que la semiosis concluye con una «acción concreta» y que «parece excluir toda actividad que no dé como resultado textos reales o “productos culturales físicamente verificables”» (De Lauretis, 1992, p. 281). La autora afirma que cuando usamos o recibimos signos y producimos interpretaciones, los efectos del significado pasan a través de nosotras para poder resultar en un efecto o acción sobre el mundo: «el hábito del individuo como producción semiótica es tanto el resultado como la condición de la producción social del significado» (De Lauretis, 1992, p. 282). La semiosis, en ese sentido, es un proceso encarnado, que se genera en/con el cuerpo y la subjetividad. El cuerpo que, para Eco, según De Lauretis, ha debido de ser excluido del análisis semiótico como forma de evitar caer en idealismos y en pro del conocimiento «científica e inflexiblemente histórico-materialista» (De Lauretis, 1992, p. 271). ¿Qué hacemos, pues, con la materialidad y la historicidad de los cuerpos y de los sujetos? Esta es una de las cuestiones que levanta De Lauretis ante la renuncia metodológica de Eco. La cuestión, por otro lado, que nos remete al uso que le ha dado la autora al concepto de *hábito* de Peirce para poder llegar a una comprensión de la *experiencia* que integrara sujeto y realidad social como mutuamente constitutivos. Así, la *experiencia* podría ser designada como

(...) un proceso continuo por el cual se construye semiótica e históricamente la subjetividad. (...) complejo de hábitos resultado de la interacción semiótica del “mundo exterior” y del “mundo interior”, engranaje continuo del yo o sujeto en la realidad social. Y puesto que consideramos al sujeto y a la realidad social como entidades de naturaleza semiótica, como “signos”, la semiosis designa el proceso de sus efectos recíprocamente constitutivos. (De Lauretis, 1992, p. 288-289)

Sin embargo, De Lauretis le atribuye a la diferencia sexual centralidad a la experiencia para las mujeres y en la teoría feminista y que la misma autora más tarde lo replantearía mediante la idea de la «casa de las diferencias» de Audre Lorde (1993) y los desplazamientos de la subjetividad (De Lauretis, 2000).

(...) el concepto de semiosis depende teóricamente de la relación íntima entre la subjetividad y la práctica; y el lugar de la sexualidad en esa relación, como ha demostrado el feminismo, es lo que define la diferencia sexual para las mujeres, y da a la condición femenina su significado como experiencia de un sujeto femenino. (De Lauretis, 1992, p. 291)

Más tarde, a través de textos como «Sujetos excéntricos» (2000)⁶⁷, De Lauretis

67 Escrito en 1987 y publicado en inglés, en 1990, en la revista *Feminist Studies*, vol. 6, nº 1, pp. 115-150.

redefiniría su noción de experiencia ya no centrada en la diferencia sexual, sino en diferencias e identidades en constante desplazamiento, o lo que hace unos años se viene llamando de «interseccionalidad». Es decir, ya no existe una diferencia central que marca el proceso de la experiencia de las mujeres hacia una conciencia feminista. Son varias categorías de diferenciación situadas en el tiempo y en el espacio. Tampoco son categorías contiguas que se van sumando la una a la otra, sino que se interseccionan. Es fundamental comprender los vínculos entre las diferencias, los diálogos y las tensiones que entretejen entre ellas, las sombras que una ejerce sobre la otra y cómo ellas influyen la experiencia de los sujetos, estas vistas como constantes desplazamientos. De forma que te puedes situar como sujeto en un lugar determinado donde se cruzan algunas diferencias y eso te llevar a experimentar una determinada conciencia feminista. Sin embargo, para el desarrollo de una teoría crítica feminista, esa situación también se desalojará una y otra vez. De ahí parte el replanteamiento de De Lauretis de la noción de experiencia:

Teorizar el feminismo como comunidad de límites lábiles, en los que las identidades y las diferencias se expresan y renegocian a través de relaciones tanto interpersonales como políticas, está de acuerdo con la redefinición de experiencia (individual) como proceso continuo de intercambio y mediación entre presiones externas y resistencias internas. (...) Así, la teoría feminista comienza con el “reconocimiento de nuestro posicionamiento, el dar un nombre a la tierra de la que provenimos, las condiciones que hemos dado por descontadas”, como escribía Adrienne Rich en un ensayo de 1984, *Notes Toward a Politics of Location*. Entonces pasa a examinar el carácter situado, histórico y político de su propio pensamiento. Pero después, para poder continuar con el trabajo de transformación social y subjetiva, para poder sostener el movimiento, debe otra vez dislocarse, desidentificarse de esos presupuestos y esas condiciones. (De Lauretis, 2000, pp. 137-138)

Chandra Mohanty (2002) es también una de las teóricas que ha tratado de resituar la *experiencia* desde una perspectiva crítica, descentrando la diferencia sexual, problematizando el sujeto mujer y arrojando luz sobre las distintas variables del proceso de concienciación hacia la experiencia feminista. Desde los estudios poscoloniales, Mohanty (2002) cuestiona las posibilidades de un feminismo global y de la solidaridad incondicional entre mujeres basada en una experiencia universal de la opresión.

Para situar la teoría feminista poscolonial, tomaremos la síntesis ofrecida por Bach (2010) y que caracteriza los feminismos poscoloniales

como aquellos que toman la experiencia del colonialismo occidental y sus efectos contemporáneos como una alta prioridad en el proceso de establecimiento de una posición de habla, a partir de la cual se articula una perspectiva de identidad cultural nacional, regional o social. Con los feminismos poscoloniales, el proceso de crítica se vuelve contra la dominación y la explotación de las otras *culturalmente* diferenciadas. (Bach, 2010, p. 57)

En su ensayo «Encuentros feministas: situar la política de la experiencia», publicado por primera vez en 1987, Mohanty (2002) recuerda algunos efectos problemáticos de la crítica posmoderna, tales como la disolución de categorías como *raza*, en un afán de sobrepasar debates que consideran esencialistas. Fue, por lo tanto, en la necesidad de problematizar la declinación del pluralismo en una especie de relativismo según el cual se desconsideran contextos históricos y relaciones de poder, que Mohanty (2002) tomó la cuestión de la *experiencia*, en tanto que había/ha ocupado un lugar de gran importancia en los discursos feministas, abogando por una necesidad de teorización de la misma.

A partir del análisis de dos textos que tienen como centro las experiencias feministas, «Planetary Feminism: The Politics of the 21st Century», de Robin Morgan, y «Coalition Politics: Turning the Century», de Bernice Johnson Reagon, Mohanty (2002) aborda la noción de *experiencia* desde la importancia de historizarla y de una política de la ubicación. Empieza con el texto de Robin Morgan y, reconociendo la relevancia de dicho trabajo y situándose en el ejercicio necesario de la crítica con tal de mantener su distancia de las prácticas de acusaciones, Mohanty (2002) pone en cuestión la vivencia de «ser» mujer o «ser» lesbiana como camino directo hacia la experiencia feminista, lo que ella denomina la «tesis de la ósmosis femenina»:

La política de ser “mujer” o “lesbiana” se deduce de la experiencia de ser mujer o lesbiana. Ser mujer se considera, por lo tanto, que está naturalmente relacionado con ser feminista, y la experiencia de ser mujer nos transforma por ósmosis en feministas. El feminismo no se define como un terreno político muy disputado; es la mera consecuencia de ser mujer. Esto es lo que podría llamarse tesis de la ósmosis femenina: las mujeres son feministas por asociación e identificación con las experiencias que nos constituyen como mujeres. (Mohanty, 2002, p. 93)

Mohanty (2002) señala y critica los criterios que utiliza Morgan para definir el elemento que une a todas las mujeres. Dicho elemento no se basa solamente en una esencialización biológica, sino que sería una supuesta «experiencia común de la opresión»⁶⁸, contemplando la diferencia tan sólo entre hombre y mujer. Otorgándoles a las mujeres, además, el papel de emisoras de la verdad. Así como también critica la idea de que el patriarcado es el sistema opresor común, ignorando la historicidad de cada territorio, diluyendo sus características específicas y los distintos ejes que puedan actuar en las

68 Crítica similar se puede encontrar también en el texto «El legado de la esclavitud: modelos para una nueva feminidad», de Angela Davis (2005), en el que la autora hace un análisis a la equiparación del trabajo de cuidados y del hogar para negras y blancas. Davis recorre documentos sobre la esclavitud en Estados Unidos y las luchas abolicionistas e insiste en el papel central que tenía la vida doméstica para las comunidades de personas esclavizadas, ya que el entorno doméstico era «el único espacio donde verdaderamente podían tener una experiencia de sí mismos como seres humanos. Las mujeres negras, por esta razón (...), no se vieron degradadas por sus funciones domésticas del mismo modo en que vinieron a serlo las mujeres blancas» (Davis, 2005, p. 24).

relaciones de poder. La autora, además, formula una crítica al concepto de *herstory*, al creer que una historia separada e independiente de las mujeres oculta el papel que ellas han tenido, como si siempre hubieran sido privadas de agencia y acción, dejándoles a los varones toda la historia del mundo. Perspectiva distinta, según la autora, sería rescatar su representatividad, que sí han tenido⁶⁹.

Mohanty (2002) concluye su análisis de la *experiencia* en Morgan señalando claramente dos problemas y que residen, sobre todo, en la asociación directa de la «experiencia feminista» con el hecho biológico de «ser mujer» y en la separación completa de dicha experiencia del contexto en el que se vive, lo que, según la autora, individualiza el sujeto más que lo colectiviza (una noción de sujeto más cercana al ideal liberal, moderno y europeo).

Por otro lado, en su análisis del texto de Bernice Reagon, Mohanty (2002) hace hincapié en el hecho de que Reagon utiliza como base de su explicación sobre los movimientos de mujeres una política de coalición que parte de una necesidad de supervivencia, en vez de la opresión común como lo propone Morgan. Reagon se centra en las diferencias que existen dentro de los mismos movimientos de izquierda para referirse a la coalición, la diferencia y las luchas⁷⁰.

La crítica de Reagon es también una puesta en cuestión de los límites de las políticas de identidades. Es así que Mohanty (2002) va poniendo énfasis en la necesidad de situar las políticas y en cómo ellas definen e inspiran las experiencias:

Al insistir siempre en un análisis de las acciones y los efectos del poder en nuestras tentativas por crear otros factores comunes, Reagon pone en primer plano nuestras ubicaciones y posiciones *estratégicas*. En vez de separar la experiencia de la política y basar ésta en aquélla, pone el énfasis en la política que siempre define e inspira la experiencia (en particular, en las comunidades de izquierda, antirracistas y feministas). (Mohanty, 2002, pp. 101-102)

En este sentido, considero pertinente hacer hincapié en el carácter mutuamente constitutivo de *experiencia* y *política*. La experiencia como efecto de la continua interacción entre el proceso de subjetivación y la relaciones sociales, y que marca la dirección política de un individuo en tanto que decide compartir sus vivencias en una búsqueda por experiencias comunes y colectivas; tanto como la acción política colectiva puede devenir experiencia a partir de un proceso común de concienciación. La experiencia colectiva que

69 Véase, por ejemplo, el libro *¿Tiene sexo la mente?*, de Londa Schiebinger (2004), en el que la autora recupera biografías de mujeres de Europa que han hecho ciencia a lo largo de los siglos, poniendo en cuestión no solo la inexistencia de mujeres científicas, sino también la noción misma de ciencia.

70 La cuestión de la supervivencia es también algo que destaca Manuel Asensi (2009), en su ensayo introductorio a la edición castellana comentada del texto de Spivak «¿Pueden hablar los subalternos?», como uno de los rasgos identificativos de la condición de la subalternidad.

deviene del acto político puede construir, reforzar o mismo desplazar la práctica política. La puesta en común de las vivencias individuales, además de ejercicio terapéutico, es también un método a ser accionado políticamente, como lo han demostrado los grupos de toma de conciencia (Armstrong, 2006; De Lauretis, 2000a, 1992; hooks, 1994) y que han servido también para identificar la necesidad de abordar las intersecciones entre raza, género, clase social o ubicación geográfica. A través de la lectura de Catharine MacKinnon (1981, en De Lauretis, 2000d), De Lauretis afirma la toma de conciencia como un método feminista que

[a] diferencia del materialismo dialéctico que se “posiciona y se refiere a una realidad fuera del pensamiento” y que separa la teoría como ciencia “pura” del pensamiento situado, en cuanto este último no es nunca inmune a la ideología, la conciencia feminista se posiciona y se refiere a una realidad, la existencia socio-sexual de las mujeres, que es “una mezcla de pensamiento y materialidad” y se propone conocerla “a través de un proceso que comparte su determinación: la conciencia de las mujeres, no como ideas individuales o subjetivas, sino como entidad social y colectiva”. (De Lauretis, 2000d, p. 119).

Tal mezcla de pensamiento y materialidad está, además, situada en el tiempo y en el espacio, de ahí que Mohanty (2002) relaciona la experiencia con la «temporalidad de la lucha», es decir, con la necesidad de historizarla, dando cuenta de una diversidad de procesos de resistencia que desestabilicen la noción unívoca de Historia. Si bien la autora pone el énfasis en las diferencias que, desde una política de la localización, determinan la experiencia como efecto de las articulaciones políticas, más adelante, Mohanty (2011b) revisitaría algunos aspectos de sus críticas y matizaría, señalando la importancia de las diferencias y particularidades de las experiencias para identificar las conexiones y desplazamientos entre las fronteras de las diferencias:

Ahora me encuentro buscando reenfatizar los nexos entre lo local y lo universal. (...) Al conocer las diferencias y particularidades, podemos ver mejor las conexiones y los elementos comunes, porque no existe frontera o límite que sea total o que nos determine de forma rígida. (Mohanty, 2011b, p. 416)

Shari Stone-Mediatore (1999) encuentra que los textos de Mohanty son especialmente relevantes para una revalorización crítica de la *experiencia* en la teoría feminista, en especial tras el análisis de Joan Scott (1999), quien, según Stone-Mediatore, aunque ha proporcionado una aproximación más crítica a la noción, lo hizo también de tal forma que «nos impide finalmente un compromiso efectivo con las narrativas más sutiles de experiencia marginal (...) pues su concepto de experiencia como una producción discursiva, simplifica demasiado la relación entre experiencia y lenguaje». Stone-Mediatore (1999) sostiene que Mohanty nos proporciona principios para una conceptualización distinta de

experiencia, que se la «reconozca como un recurso para reflexión crítica», sin que sea considerada una evidencia indiscutible y sin tintes homogeneizantes que ignoren «los procesos culturales que generan las experiencias e identidades» (Stone-Mediatore, 1999, sin pag.).

Scott (1999), en su texto «La experiencia como prueba», desarrolla una crítica de la *experiencia* como una categoría analítica en el marco disciplinario de la historia. Sus reflexiones buscan llamar la atención al hecho de que la tradición materialista en historia, aún después de que las ciencias sociales y humanas hayan deconstruido la tradición científica positivista, sigue privilegiando la *experiencia* como «prueba incontestable y como punto explicativo original –como fundamento para el análisis– lo que debilita la fuerza crítica de las historias de la diferencia» (Scott, 1999, p. 82). La autora subraya que tal perspectiva parte de una idea del acto de ver como una acción «pura», de descubrimiento de una realidad dada, tal como también lo hizo Haraway (1995, 2004). Su análisis tiene como punto de inicio la autobiografía de Samuel Delany, escritor de ciencia ficción, negro y homosexual, publicada en 1988. Mediante el relato de Delany sobre su visita a una sauna frecuentada por hombres gays, Scott (1999) recuerda que el objetivo del autor, según él mismo, era el de «romper un “silencio público totalmente sancionado” sobre cuestiones de prácticas sexuales, revelar algo que existía pero que se había reprimido» (Scott, 1999, p. 79).

Para Scott (1999), relatos como el de Delany cumplen con la importante función de incluir en la historia narrativas «previamente obviadas»; de documentar «la vida de las personas omitidas o ninguneadas»; de llamar la atención «hacia dimensiones de la vida y actividad humanas que se solían considerar indignas de mención en historias convencionales», y de insistir en el hecho de que «las historias se escriben desde perspectivas o puntos de vista fundamentalmente diferentes –ciertamente irreconciliables– ninguno de los cuales es completo o enteramente “verdadero”» (Scott, 1999, pp. 80-81). Además de señalar que las pruebas también son construidas y su carácter de validez será determinado según quien las analiza. Por otro lado, la autora señala que la experiencia cuando tomada bajo este criterio de prueba de «lo real» es problemática y limitadora, esencializa diferencias y pretende universalizar experiencias que deberían ser situadas, «reproduce, en vez de cuestionar, los sistemas ideológicos dados» (1999, p. 83), sin problematizar las relaciones sociales que conforman la experiencia tal y como es percibida. Así, afirma Scott que

el proyecto de la visibilización de la experiencia descarta un examen crítico de los mecanismos del mismo sistema ideológico, sus categorías representativas

(homosexual/heterosexual, hombre/mujer, blanco/negro como identidades fijas e inmutables), sus premisas sobre qué significan dichas categorías y cómo operan, y sus nociones sobre los sujetos, el origen y la causa. (...) La historia es una cronología que visibiliza la experiencia, pero en la que las categorías se muestran, sin embargo, como ahistóricas: deseo, homosexualidad, heterosexualidad, feminidad, masculinidad, sexo, e incluso las prácticas sexuales, se convierten en entidades fijas que se desarrollan a lo largo del tiempo, pero que no se historian como categorías. (Scott, 1999, pp. 83-84)

Si por un lado la *experiencia* se ha reintroducido como fundamento de los análisis históricos tras la crítica al modelo empírico (Scott, 1999, p. 80), una aproximación acrítica a tal categoría nos devolvería a la misma noción del «testigo modesto» del modo de vida experimental (Haraway, 2004). La *experiencia* incuestionable nos remitiría a algo similar a la «libertad negativa» liberal, descrita por D'Souza⁷¹ (2010): un término que, al final, se vería vaciado de contenido y podría acabar sirviendo, de igual manera, a fines críticos y comprometidos o no. En este caso, puede dar lugar a ideas esencializadoras, a una concepción de realidades e identidades fijas, sin cuestionar las relaciones sociales y de poder que conforman tales realidades, devolviéndonos a una noción de neutralidad, de imparcialidad, de retratos fieles de la realidad.

El proyecto de Scott (1999), por lo tanto, es una defensa de la inclusión de la teoría postestructuralista en la historia y sostiene la necesidad de

considerar los procesos históricos que, a través del discurso, posicionan los sujetos y producen sus experiencias. No son individuos los que tienen experiencia, sino que son los sujetos los que se constituyen a través de la experiencia. La experiencia, según esa definición, no pasa a ser el origen de nuestra explicación, no la prueba autorizada (porque se ha visto o sentido) que fundamenta lo que se conoce, sino que pasa a ser aquello que queremos explicar, aquello sobre lo que se produce el conocimiento. Pensar sobre la experiencia de este modo supone historiarla, así como historiar las identidades que produce. (Scott, 1999, p. 86)

En lo que tal vez sea el momento más contundente del texto de Scott (incluso polémico, según las críticas dirigidas por teóricas como Shari Stone-Mediatore o Linda Alcoff), la autora sostiene que los sujetos poseen agencia, aunque ceñida a condiciones definidas que «permiten opciones, aunque éstas no son ilimitadas». Más adelante, Scott afirma que «los sujetos se constituyen discursivamente y la experiencia es un hecho lingüístico (no sucede fuera de significados establecidos)» (Scott, 1999, p. 106). Si bien es una afirmación fundamental para el desarrollo de su crítica, hasta entonces, su defensa de la *experiencia* como categoría analizable e historizable respondía a una necesidad de problematizar las identidades y realidades fijas, tal y como ha venido haciendo la teoría feminista en los distintos ámbitos de las ciencias. Lo que me lleva a dos consideraciones:

71 Ver el apartado «Investigación activista: implicaciones, contradicciones y retos», en el primer capítulo de esta tesis.

que en las críticas hacia el texto de Scott (1999) circulan perspectivas poco justas, basadas en una cierta reducción de su análisis a la afirmación de que la «experiencia es un hecho lingüístico»; y que Scott (1999) termina siendo ella misma una presa de su propio análisis.

En el intento de romper con la «zona desmilitarizada» (De Lauretis, 1992) que hacía que la introducción del sujeto a la perspectiva histórico-materialista fuese estratégicamente desconsiderada, Scott (1999) ha pasado de rescatar la experiencia del punto de vista únicamente materialista a privilegiar el análisis lingüístico, pero siempre dentro del ámbito de la historia, que tiene el lenguaje (verbal/textual) como espacio de representación (Scott, 1999, p. 107).

Teresa de Lauretis (1992), cuando habla de la decisión estratégica-metodológica de Umberto Eco de excluir el sujeto del análisis semiótico para no caer en idealismos, pone de manifiesto

otro peligro igualmente serio, un riesgo contra el que no nos puede defender ninguna renuncia metodológica: el de la elaboración de una teoría de la cultura histórico-materialista que deba negar la materialidad y la historicidad del sujeto, o, mejor dicho, de *los sujetos* de la cultura. (De Lauretis, 1992, p. 271)

Si consideramos que Scott (1999) sostiene su argumentación dentro del marco de los estudios históricos, en el que tiene protagonismo el lenguaje verbal/textual, podríamos entender que Scott (1999) tomó la palabra de De Lauretis (1992) y trató de evitar borrar el cuerpo y el sujeto de los relatos y eso implica analizar los procesos y las relaciones sociales en las que las subjetividades se enmarcan. Tras afirmar que la experiencia es un hecho lingüístico, Scott (1999) matiza que la experiencia no «queda encerrada en un orden fijo de significación. Ya que el discurso es, por definición, compartido, la experiencia es colectiva, además de individual». Así, la autora finaliza el párrafo afirmando que «la experiencia es una historia del sujeto. El lenguaje es el espacio de la representación de la historia. En consecuencia, la explicación histórica no puede separar ambas cosas» (Scott, 1999, pp. 106-107). Por lo que, dentro del área de conocimiento en el que se desenvuelve Scott, no creo que su consideración sea determinista, ya que, en la historia occidental, los referentes se producen lingüísticamente y, como afirma Silvia Federici (2010) respecto a las políticas del cuerpo y la acumulación primitiva en el desarrollo capitalista, la historia y los discursos que (re)producen las relaciones desiguales de poder «sólo puede defenderse al precio de realizar omisiones históricas extraordinarias» (Federici, 2010, p. 30).

Más adelante, en el mismo texto, Scott (1999) vuelve a incidir en que no pretende un determinismo discursivo, «sino abrir nuevas posibilidades para analizar las producciones discursivas de la realidad social y política como procesos complejos y contradictorios»

(Scott, 1999, p. 107). Aquí, tomar en cuenta las reflexiones de Butler (2004) en su afirmación de que no hay una relación precisa y directa entre acto y efecto del habla, nos puede ser de gran ayuda. De hecho, es precisamente en la brecha que hay entre una cosa y otra que reside, según Butler, «la posibilidad del contra-discurso», inaugurando una «teoría de la agencia lingüística» (Butler, 2004, p. 34-36).

Entiendo que, como historiadora, Scott (1999) no ha abandonado la perspectiva materialista ni tampoco pretendió caer en un determinismo lingüístico, como ha sugerido algunas autoras y que Bach (2010) expresa de la siguiente forma: «Al insistir en su posición, cuyo ámbito es el del lenguaje y la textualidad, resulta muy difícil el rescate de la experiencia de las mujeres, acallada e invisibilizada, que promovían los proyectos originarios de la teoría feminista» (Bach, 2010, p. 110). De hecho, Scott (1999), en la lectura que sugiere del relato de Delany, habla de la toma de conciencia «no como la revelación de la verdad (concebida como el reflejo de una realidad prediscursiva), sino como la sustitución de una interpretación por otra», pero matiza que la «claridad perceptiva subjetiva» es diferente de la «visión transparente», «una no es necesariamente consecuencia de la otra» (Scott, 1999, p. 108). En este sentido, Scott (1999) se aproxima mucho más a la noción de experiencia sugerida por De Lauretis (1992), basada en el concepto de hábito de Peirce, y que asume que el significante y su intención de acción es un proceso continuo, cambiante y siempre en relación con el contexto.

Así, entiendo que la crítica de Scott (1999) hacia los riesgos de esencialización y de conversión de la experiencia en una prueba incontestable de la realidad, de una noción de experiencia que no esté historizada, precisamente evita excluir la materialidad del cuerpo y pone en el centro del análisis la experiencia misma, en tensión con las distintas fuerzas y relaciones sociales que la constituyen y la significan como tal. Dicha crítica da cuenta de que sujetos y experiencias se constituyen mutuamente y defiende que la experiencia sea considerada como proceso y no como efecto primero y último de determinación de las subjetividades (una base esencialmente materialista, descorporeizada). Sin embargo, empieza a ser problemática cuando la tomamos fuera de su contexto, que es la historia, y nos preguntamos si lo que cuenta como experiencia es tan solo lo que fue/es articulado lingüísticamente. En este sentido, Linda Alcoff (1999), desde la fenomenología, nos da otros recursos para ir complementando nuestra noción de experiencia.

Para Alcoff (1999), la crítica postestructuralista de la experiencia «ha ido demasiado lejos», al punto de negar su «importancia cognitiva» e, incluso, de «negar la validez ontológica de una experiencia articulada o inarticulada» (Alcoff, 1999, pp. 122-123). Con «articulación», Alcoff (1999) se refiere a una representación desde el lenguaje verbal y la

textualidad. Para la autora, «el giro feminista hacia el postestructuralismo» ha sido positivo en el sentido de que ha ofrecido «un medio para problematizar las formaciones de género como contingente, más que un sistema necesario de prácticas», aunque ha dejado sin revolver el papel desempeñado por la experiencia en la cognición, en cambio considerando que tanto su origen como su valor explicativo solo son posibles dentro de estructuras lingüísticas (Alcoff, 1999, p. 124). Según Alcoff (1999), la crítica postestructuralista, considerada por la autora desde el análisis del artículo de Scott anteriormente referenciado, nos pone delante de un falso dilema: el de «elegir entre una epistemología de la experiencia, en la que la experiencia sirve como fundamento autorizado no problemático del conocimiento, y una epistemología de la teoría, en la que ésta interroga y busca explicar la experiencia» (Alcoff, 1999, p. 124). Para esa autora, sin embargo, tal dilema debe ser sustituido por una perspectiva que tome en cuenta la experiencia y su valor epistemológico, sin, por otro lado, considerarla autosuficiente. Tal dilema, según la autora, también se ha reflejado en la forma como ambas teorías, postestructuralista y fenomenológica, se han visto habitualmente enfrentadas, cuando, en realidad, no deberían ser mutuamente excluyentes.

Alcoff (1999) sostiene que, muchas veces, la experiencia «excede al lenguaje», es inarticulada:

El feminismo no inventó el sexismo de la nada; proporcionó un lenguaje nuevo por medio del cual se puede describir y comprender viejas experiencias que luego modifican la experiencia presente y futura. Ciertamente el discurso impregna y afecta a la experiencia, pero decir (...) que el discurso es la condición para la inteligibilidad de toda experiencia, es borrar todos aquellos conocimientos experimentales no susceptibles a la articulación lingüística. (...) Un punto de vista mejor sería aquel que entendiéndose a la experiencia y el discurso como imperfectamente alineados, con zonas de dislocación. (Alcoff, 1999, p. 127)

Con tal de encontrar una alternativa, Alcoff (1999) recurre a la fenomenología, que se basa en un análisis descriptivo de la experiencia humana en el mundo; una experiencia corporeizada, «abierta, multifacética, fragmentada y cambiante, no a causa del juego del lenguaje, sino por la naturaleza de la existencia corpórea temporal» (Alcoff, 1999, p. 128-129). Así, Alcoff (1999) desplaza la cuestión de cómo analizar la experiencia como un hecho que solo ocurre dentro del lenguaje hacia cuál debe ser la mejor forma de entender las relaciones entre lenguaje, percepción y fenómeno.

Su ejemplo del análisis del gesto para tener en consideración las experiencias que exceden al lenguaje verbal recorre que el significado de un gesto no se produce o se interpreta mediante la lógica dicotómica significado-significante, a través de un «sistema de

referencias internas» o de un sistema lineal de «relaciones con otros gestos», ni tampoco su significado es intrínseco (Alcoff, 1999, p. 130). Para Alcoff, que toma como base argumentos de Maurice Merleau-Ponty, los gestos corporales son naturales, en el sentido de que son comunes a la especie humana, a la vez que son convencionales, pues sus especificidades están establecidas histórica y culturalmente. Así, Alcoff (1999) afirma que:

(...) el significado es producido a través de las acciones corporeizadas de la consciencia en el mundo, algunas de las cuales involucran prácticas lingüísticas y otras no. La práctica social, y por tanto la experiencia, no es un resultado del discurso, sino el lugar en donde el significado se desarrolla. (Alcoff, 1999, p. 130)

Como hemos visto con De Lauretis (1992), esas son también prerrogativas de la semiótica peirceana, la relación triádica de los signos y la noción de *hábito* como disposición a la acción. La noción de lenguaje en la semiótica es mucho más amplia, somos seres de lenguajes plurales, nuestro estar-en-el-mundo está mediado por una compleja y variada red de lenguajes. De hecho, la preocupación fenomenológica es la base de la semiótica peirceana (Santaella, 1983, 1995). Si se instauró un privilegio del lenguaje verbal, oral o escrito, eso ha sido por un condicionamiento histórico y el desarrollo del lenguaje verbal y su potencialidad analítica, que lo condujo a una legitimación consensual e institucional como saber de primer orden (Santaella, 1983).

Así, la experiencia para Alcoff (1999) no dista mucho de la noción desarrollada por De Lauretis, así como tampoco obvia las consideraciones lingüísticas del análisis. La experiencia es tanto transmisora como productora de conocimiento; es una experiencia del cuerpo en el mundo, por lo que no puede ser entendida fuera de su contexto material; pero también es histórica, relacional, nunca «compuesta por componentes estables» (Alcoff, 1999, pp. 131-135). Las experiencias son «el producto de fuerzas estructurales que configuran los significados de los hechos», así como las estructuras sociales son un complejo entramado de relaciones que «construyen subjetividades como conjuntos de prácticas habituales que crean disposiciones hacia determinados afectos e interpretaciones de la experiencia» (Alcoff, 1999, p. 123).

Sin embargo, creo que tanto Alcoff (1999) como Scott (1999) restringen la noción de discurso a los parámetros lingüísticos. Por otra parte, Foucault (2002) ha tratado de liberar el discurso de esos límites, defendiendo que un enunciado es siempre un acontecimiento que no se puede agotar enteramente en la lengua o en el sentido dado (Foucault, 2002). No se limita a la relación con el acto del habla. Está en la dimensión del uso del lenguaje en su sentido más amplio y, por lo tanto, en la interacción social que de ahí surge. Aquí me refiero al lenguaje en sus distintos formatos y en su carácter productivo y reproductivo y no

meramente instrumental y representativo (Araújo Mendes, 2015). El discurso está en la práctica que se lleva a cabo incluso cuando no hay el acto del habla, incluso en el silencio (Butler, 2004).

En ese sentido, y con relación a las experiencias de toma de conciencia, la afirmación de Scott (1999) respecto a las memorias de Delany y su experiencia en la sauna parece menos determinista. Una vez la persona posee los recursos epistemológicos, hay un desplazamiento del significante y se puede lograr una articulación de los lenguajes para una representación de los hechos vividos, y que no tiene que ser necesariamente una articulación verbal. Es decir, la experiencia nunca ha dejado de tener una relación discursiva, pero puede pasar a ser articulada y concebida de distintas formas. El desplazamiento, sin embargo, nos abre posibilidades para poner en evidencia los discursos de silenciamiento del dolor ajeno, las relaciones desiguales y violentas de poder que pudieron estar ocultadas en las vivencias.

Rescato la observación de Colaizzi (2016, notas de tutorías) en lo que respecta a la «experiencia feminista» de la radio: ¿por qué eso se convierte en aspecto relevante de nuestras vidas y para la investigación?; el mero hecho de reunirnos como mujeres y hacer radio no le asigna el peso de la «experiencia feminista». Lo que hace que tal vivencia se convierta en una «experiencia feminista» es precisamente el proceso en el que estamos insertadas en el momento en que decidimos hacer radio. Estamos, en aquel momento, reconociéndonos en un proceso de (des)aprendizajes feministas; cuestionándonos nuestras identidades; situándonos como individuos que están en un continuo proceso de subjetivación y que ese proceso está inscrito en las circunstancias sociales determinadas de nuestras vivencias. De otra forma, la vivencia de la radio seguiría siendo importante en nuestras biografías, así como seguiría habiendo un «quid de subversión» en el hecho de hacer radio libre. Sin embargo, identificarla como una «experiencia feminista» y transgresora nos acercaría, cuando menos, a una «concepción opositiva del sujeto “femenino”», como lo manifestó De Lauretis (1992, p. 256) y a una esencialización de la «experiencia de las mujeres» como un devenir-feminista.

De hecho, para Donna Haraway (1995), *experiencia* y *conciencia* son conceptos equivalentes, y se alinea a De Lauretis (1992) al afirmar que la *experiencia* es una semiosis, una encarnación de significados (Haraway, 1995, p. 184). Haraway (1995) problematiza la cuestión de la experiencia desde su práctica pedagógica como profesora de «estudios de la mujer», más precisamente del curso «Asuntos metodológicos en el Estudio de la Mujer», por lo que sus referencias son a la experiencia y conciencia «de las mujeres». Para ella, tratar de las experiencias de las mujeres, desde los conocimientos situados, es una forma

de abordar las diferencias que han marcado el desarrollo del movimiento feminista, además de un compromiso político como teórica. Afirma Haraway que «[l]as feministas se relacionan y se ponen en acción a través del políticamente explosivo terreno de la experiencia compartida» (Haraway, 1995, p. 184), por lo que, en la pedagogía, las experiencias de las mujeres son construidas y movilizadas tanto como acción como objeto de conocimientos (Haraway, 1995, p. 186).

La experiencia de las mujeres para Haraway (1995) no es ni autoevidente, ni tampoco una realidad inocente preformada, a la espera del lenguaje y de la cultura, sino que es, así como la naturaleza, un artefacto (Haraway, 1999, 1995): un producto y un medio del movimiento de mujeres.

(...) lo que pasa por ser «experiencia» no es nunca anterior a las ocasiones sociales particulares, a los discursos y a otras prácticas a través de las cuales la experiencia se articula en sí misma y se convierte en algo capaz de ser articulado con otros acontecimientos, permitiendo la construcción de la experiencia colectiva, una operación poderosa y, a menudo, mistificada. La «experiencia femenina» no preexiste como una especie de recurso anterior, listo para ser tomado de una o de otra forma. Lo que puede contar como «experiencia femenina» se encuentra estructurado dentro de múltiples y frecuentemente poco armónicas agendas. La «experiencia», al igual que la «conciencia», es una construcción intencional, un artefacto de primer orden. (Haraway, 1995, p. 190)

En su texto «Leyendo a Buchi Emecheta: pugnas por la “experiencia de las mujeres” en los estudios sobre la mujer», una de las apuestas constantes de Haraway (1995) es por una articulación feminista en torno a conexiones y afinidades, más que identidades fijas; es decir, en torno a políticas de solidaridad sin abandonar la «casa de las diferencias». El feminismo, sostiene Haraway, «es colectivo y la diferencia es política», así, tal como la diferencia, la experiencia «trata de conexiones contradictorias y necesarias» (Haraway, 1995, p. 185).

Su propuesta de lectura de obras de ficción (en este caso, las obras de Buchi Emecheta, escritora y socióloga negra de origen nigeriano y que migró a Inglaterra en la década de sesenta del siglo XX) como una forma de «tener acceso a la vida y a la conciencia» de otras mujeres se sitúa en ese terreno resbaladizo, nunca inocente, de la búsqueda por conexiones a través de historias locales y globales. Es fácil dejarse caer en apropiaciones indebidas, en reducciones a identidades fijas y opuestas, en idealizaciones de sujetos oprimidos o diluciones de diferencias políticas. La categoría «mujer» es polisémica y la «experiencia de las mujeres» es tan política como ficcional, así como el acto de leer es también un acto político, nunca inocente, desde posiciones específicas, y, por eso mismo, una práctica pedagógica poderosa para la pérdida de las ilusiones

autoreferenciales.

Las apropiaciones mediante prácticas particulares de lectura de estas ficciones están lejos de ser inocentes, sean cuales sean los lugares en los terrenos confluyentes de la raza, de la clase y del género de cualquier lectora. (...) Las lecturas más sencillas de un texto son también argumentos situados sobre campos de significado y campos de poder. Cualquier lectura es también una guía hacia posibles mapas de conciencia, de coalición y de acción. (Haraway, 1995, p. 194).

La forma como Haraway (1995) articula el concepto de experiencia como práctica política de toma de conciencia, que a su vez tiene una base semiótica, es particularmente interesante porque el proceso de concienciación descrito por la autora no viene dado y tampoco es un proceso por el cual haya pasado una mujer o un grupo de mujeres lejano y que viene, mediante la lectura, precisamente idealizado como identidades oprimidas que adquieren su conciencia feminista. La experiencia analizada por Haraway es el proceso, en sí mismo, por parte de quien lee. La experiencia es la toma de conciencia, mediante una pedagogía crítica, por parte de quienes hemos estado demasiado tiempo mirando desde el sistema de la autoidentificación.

Por otro lado, es pertinente mantener las sospechas respecto a la reivindicación de una experiencia «femenina», aún cuando «mujer» se asume como una categoría política y polisémica, especialmente si queremos articular afinidades. El sujeto del feminismo no ha dejado de ser replanteado. Es un sujeto, además, que se mueve por categorías cambiantes según donde se encuentre. El emplazamiento y los desplazamientos geográficos, así como los desplazamientos en el continuo físico-virtual, ganan cada vez más relevancia con la intensificación de los flujos migratorios y del uso de las tecnologías móviles. Por lo que es un sujeto resbaladizo, «excéntrico» en términos de De Lauretis (2000*d*), «nómada» para Braidotti (2000), o «diaspórico» según plantea Brah (2011); es un sujeto «cyborg», en palabras de la propia Haraway (1995). Otros sujetos han emergido en la historia del movimiento feminista –bolleras, trans, travesti, personas agénero, bi, putas, migrantes, precarixs...– que, aunque pueden no formar parte de las experiencias que aquí serán analizadas, han estado contribuyendo para el desarrollo de nuevos conocimientos en los feminismos contemporáneos. De ahí que, en este trabajo, aún refiriéndonos en gran medida a experiencias de mujeres, optaremos por enmarcarlas como «experiencias feministas».

En las conclusiones de su libro y recorrido teórico sobre el concepto de experiencia, Ana María Bach (2010) hace hincapié en la centralidad del proceso de *toma de conciencia*, individual o colectiva, de una determinada situación y que nos lleva a la acción. Propone la autora una caracterización de la categoría *experiencia*, aunque sin pretender abarcar la totalidad de sus aspectos:

La experiencia, pasada o presente, vivida por cada sujeto encarnado, sexuado y situado, que a la vez es artífice y artefacto de sus experiencias, es un proceso continuo a lo largo de su existencia. La experiencia aparece como contradictoria porque puede ser a la vez singular o compartida, registrada o no en varios niveles, articulada o inarticulable, rememorada y rearticulada a través de la reflexión, productora de conocimientos y producida por ellos, con el potencial de producir actos de resistencia. Puede darse en los márgenes o en los centros, y toda teorización en el campo de las humanidades o de las ciencias sociales debería tomarla como punto de partida. (Bach, 2010, p. 128)

La experiencia feminista, por lo tanto, será entendida aquí como ese proceso semiótico, por el cual se deviene feminista y que se mantiene en el tiempo a través de una reflexividad constante, proporcionándonos tomas de conciencia en torno a las cuestiones del cuerpo, subjetividad y políticas. Como señala Bach (2010), pasadas más de tres décadas de teoría y educación feministas formales y no formales, los grupos de autoconciencia ya no son los protagonistas de ese proceso, muchas de nosotras hemos accedido a los postulados del feminismo por otras vías (cine, literatura, formación académica, etc.), sin participar necesariamente en dichos grupos. Aunque se han multiplicado los espacios donde sus prácticas siguen estando presentes, como pueden ser colectivos, asociaciones o programas de radio. La cuestión de la experiencia no se detendrá aquí y la retomaremos en el siguiente apartado, sobre todo mediante el trabajo de Avtar Brah (2011) y en menor medida (directamente, ya que es un concepto que atraviesa todo el trabajo), ya que es inherente al debate sobre diferencias e interseccionalidad.

Una perspectiva interseccional: experiencias y diferencias

Al tratar de construir conocimientos comprometidos y situados y que tengan presentes las articulaciones entre los distintos ejes de poder (género, raza, clase, emplazamiento geográfico, etc.), estamos hablando de la noción de diferencias y que, actualmente, se viene planteando como «perspectiva interseccional».

Audre Lorde (2003c) aborda, de manera objetiva, los retos y la necesidad de repensar las diferencias, de redefinirlas como potencialidades que, a través de su reconocimiento, nos da la posibilidad de forjar alianzas en torno a objetivos comunes. Lo hace, sobre todo, mediante algunas de las diferencias vividas dentro de la comunidad negra y entre personas negras y blancas, por lo que las categorías trazadas por la autora son algunas de las encarnadas por ella misma (la edad, la raza, la clase social y el sexo), pero, desde luego, no se agotan con ellas. Las ideas de Lorde (2003c), pese a que hayan pasado ya más de treinta años desde que escribió el texto aquí referido, siguen siendo de gran relevancia. El intenso flujo de personas e información entre distintas partes del globo nos ha

invitado a pensar las subjetividades de manera cada vez más móviles y complejas.

Lorde señalaba el preocupante y constante rechazo entre las personas blancas estadounidenses y también entre las comunidades negras hacia el reconocimiento de las diferencias entre los individuos, que no hicieran un esfuerzo por abrazar la sociedad en su complejidad. Para ella, eso ha generado por lo menos dos fenómenos. El primero, que dentro de los movimientos sociales (de mujeres, de personas negras, de clases...) se invisibilizara las diferencias dentro del mismo movimiento, identificándolas, además, como una especie de «rasgo exclusivo» de los «opresores».

Muy a menudo, la necesidad de unidad se interpreta erróneamente como una necesidad de homogeneidad, y la visión feminista Negra se toma por una traición a nuestros intereses comunes como pueblo. La permanente batalla contra la aniquilación de la raza, librada en conjunto por las mujeres Negras y los hombres Negros, es la causante de que algunas mujeres Negras continúen negándose a reconocer que también estamos oprimidas como mujeres y que la hostilidad sexual contra las mujeres Negras no es patrimonio exclusivo de la sociedad racista blanca, pues también ocurre en las comunidades Negras. (Lorde, 2003c, p. 129)

El segundo fenómeno es que el peso de la responsabilidad en luchar contra tal o cual discriminación haya recaído siempre sobre la propia comunidad que sufre con la discriminación. Es decir,

[s]iempre que se plantea la necesidad de entablar una supuesta comunicación, quienes se benefician de nuestra opresión nos piden que compartamos con ellos nuestros conocimientos. (...) Las personas Negras y del Tercer Mundo son responsables de educar a la gente blanca para que reconozca su humanidad. De las mujeres se espera que eduquen a los hombres. De las lesbianas y los gays que eduquen al mundo heterosexual. Los opresores conservan su posición y eluden la responsabilidad de sus propios actos. (Lorde, 2003c, p. 122)

Esa negativa, según Lorde (2003c) es una respuesta a nuestro propio miedo a que, reconociendo las diferencias, nos entendamos como la referencia a partir de la cual se ha generado la norma y ha transformado la diferencia en discriminación, las «distorsiones», como pone la autora. El reconocimiento, el mirarse a sí misma en el espejo con lentes críticas, por lo tanto, supondría abrir mano de los propios privilegios. En este sentido, para la autora,

las mujeres blancas son remisas a verlas como mujeres y a la vez como diferentes. (...) si se considera que la inferioridad de una de las partes es consustancial a la diferencia, el reconocimiento de ésta puede acarrear sentimientos de culpa. (...) en la medida en que amenaza la cómoda situación de las mujeres que ven la opresión como una cuestión exclusivamente relacionada con el sexo. (Lorde, 2003c, pp. 126-127)

Eso es también lo que Haraway (1995) se refiere con la «autovisión»: es una mala forma de mirar, autoreferencial y que, por lo tanto, refuerza la norma. La autovisión es, en palabras de Lorde, «uno de los mecanismos de control social» que induce «a las mujeres a otorgar legitimidad a una sola área de las diferencias humanas» (Lorde, 2003c, p. 133). Un mecanismo que nos divide, que nos impide de vernos entre nosotras como iguales dentro de nuestras diferencias, que construyen muros en lugar de alianzas que enriquezcan «nuestra visión y nuestras luchas comunes» (Lorde, 2003c, p. 134). Poner en entredicho ese mecanismo es poner en cuestión también las tradicionales formas de entender las relaciones de poder y eso sí nos llevaría a transformaciones radicales. Afirma Lorde que

[]as viejas definiciones no han sido beneficiosas para nosotras ni para la tierra que nos sustenta. Los viejos modelos, aun hábilmente retocados para imitar el progreso, siguen condenándonos a incurrir en una repetición camuflada de las relaciones de siempre, del sentimiento de culpa de siempre, del odio, la recriminación, los lamentos y la desconfianza. (...) y todo esto tendremos que modificarlo a la vez que modificamos las condiciones de vida que son consecuencia de dichas estructuras. Pues las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. (Lorde, 2003c, p. 134)

Para esa autora, el reto está en redefinir las diferencias, en entender que no se puede extraer una parte de una misma, «eclipsando y negando las demás partes» (Lorde, 2003c, p. 131). Eso es lo que se ha venido entendiendo en los estudios feministas y de género como una «perspectiva interseccional». Pero una perspectiva interseccional no funcionará si la entendemos como una suma de «categorías» que nos hacen vivir distintas «opresiones». Por un lado porque reforzaría una noción de identidades fijas y yuxtapuestas, bien como invisibilizaríamos la problematización del poder como una cuestión relacional para privilegiar dicotomías como opresor/oprimido y que han probado ser un sistema de pensamiento insuficiente, como hemos visto con los conocimientos situados y como seguiremos planteando con la interseccionalidad. Una perspectiva interseccional nos tiene que da herramientas para la difracción, para dinamitar los mecanismos autoreferenciales y para entender que «no son nuestras diferencias las que nos separan, sino la renuencia a reconocer las diferencias y a desmontar las distorsiones derivadas de hacer caso omiso de las diferencias o de llamarlas por el nombre que no les corresponde» (Lorde, 2003c, p. 133).

En ese sentido, otras autoras nos siguen dando elementos para una mejor comprensión de la perspectiva interseccional. Para Anne McClintock (2010), «raza, género y clase no son distintos reinos de la experiencia, que existen en espléndido aislamiento entre sí; tampoco pueden encajarse sencilla y retrospectivamente como piezas de un *Lego*»⁷²

72 Traducción propia, a partir de la edición brasileña (McClintock, 2010) y contrastada con la edición original en inglés (McClintock, 1995). El año y número de página de la cita en castellano, sin embargo, se refieren a la edición brasileña, pues fue la utilizada como lectura para el presente trabajo. En el original en inglés: «race,

(McClintock, 2010, p. 19). Para la autora, las relaciones de género, raza y clase existen siempre *en relación y a través* de dicha relación, muchas veces «contradictorias y en conflicto».

En su trabajo, McClintock (2010) se propone a analizar las conexiones entre el proyecto del imperialismo, la domesticidad y la creación del progreso industrial desde ese cruce de los distintos enfoques de las relaciones de poder. Así, McClintock (2010) se aproxima también de lo que De Sousa Santos llamó (2010) «pensamiento abismal» y afirma que el imperialismo no es algo que haya ocurrido, como si de un fenómeno distante se tratara. En vez de eso, «el imperialismo y la invención de la raza fueron aspectos fundamentales de la modernidad industrial occidental» (McClintock, 2010, p. 20)⁷³.

El proyecto de continuidad del colonialismo en las sociedades contemporáneas ha calado a través de nociones encarnadas como la blanquitud como norma, la autoridad epistemológica occidental (la razón, el positivismo, el modo de vida experimental, etc.) o las políticas neoliberales. Una lógica que Aníbal Quijano (2010, 2000) ha llamado «colonialidad del poder» y que se reproduce tanto en los países que en su día fueron territorios colonizados por países europeos, cuanto en los mismos países europeos.

Ninguna categoría social existe en aislamiento privilegiado; cada una existe en una relación social con otras categorías, aunque en formas desiguales y contradictorias. Pero el poder raras veces es atribuido por igual –diferentes situaciones sociales están sobredeterminadas por la raza, por el género, por la clase, o, a su vez, por cada una de esas categorías. (McClintock, 2010, p. 27)⁷⁴

Las distintas categorías, además de entrecruzarse en las distintas situaciones sociales, pueden también estar en constante desplazamiento. Es un fenómeno especialmente visible cuando observamos el flujo migratorio de personas. A eso, Avtar Brah (2011) ha llamado «identidades diaspóricas». Dicho fenómeno; la empresa imperial atravesada por las relaciones de género, clase y raza; el pensamiento abismal; o la colonialidad del poder son proyectos que se entienden particularmente bien mediante tecnologías autobiográficas como la utilizada por Brah (2011):

Como «paki», era una intrusa racial, un sujeto postcolonial construido y marcado por las prácticas diarias en el corazón de la metrópoli. El discurso de «paki» traía ecos de

gender and class are not distinct realms of experience, existing in splendid isolation from each other; nor can they be simply yoked together retrospectively like armatures of Lego» (McClintock, 1995, p. 5).

73 Traducción propia. En el original en inglés: «imperialism and the invention of race were fundamental aspects of Western, industrial modernity» (McClintock, 1995, p. 5).

74 Traducción propia. En el original en inglés: «no social category exists in privileged isolation; each comes into being in social relation to other categories, if in uneven and contradictory ways. But power is seldom adjudicated evenly-different social situations are overdetermined for race, for gender, for class, or for each in turn» (McClintock, 1995, p. 9).

encuentros coloniales. Pero no era un relato sobre los «nativos de fuera», como lo había sido durante el Raj, sino que señalaba a los Otros como inferiores en pleno núcleo de lo británico. (Brah, 2011, p. 32)

La comprensión de Brah (2011) del calificativo «paki» es la percepción de la «frontera» de Gloria Anzaldúa (1999), de que su cuerpo habita y es habitado por la misma línea que nos hace pensar en términos de límites y divisiones. La «paki» es ese espacio, ni de un lado ni del otro de la línea, es el «espacio de la diáspora». La autora piensa la noción de «diáspora» como «un marco interpretativo para analizar las modalidades económicas, culturales y políticas de formas de migración históricamente específicas» y que problematiza las «nociones fijas de origen» y la comprensión sin distinción del «deseo de un hogar» y el «deseo de una patria» (Brah, 2011, p. 39). Brah propone, además, que conceptos como *frontera* y *políticas de localización* son desplazados cuando puestos en relación con la *diáspora*. Dichos conceptos afectan y son afectados, y generan contradicciones y conexiones importantes en los «análisis históricos de los movimientos trans/nacionales de personas, información, culturas, mercancías y capital» (Brah, 2011, p. 39).

Los medios de comunicación, a su vez, son espacios que nos permiten pensar esos fenómenos con especial atención, puesto que la información viene viajando cada vez más lejos y cada vez más rápido, produciendo discursos que representan esos flujos, generando una economía informacional que se alimenta de esas representaciones. Las radios que apuestan por audiencias migrantes, por ejemplo, dan cuenta de una economía de la información, de bienes material y de servicios que es reforzada por la construcción de esas identidades desplazadas, como lo ha mostrado Marisa Ruiz Trejo (2015) sobre las radios «latinas» en Madrid. Así, como nociones consustanciales, *diáspora*, *frontera* y *políticas de localización* generan un espacio de movimiento continuo, el «espacio de la diáspora». Un espacio que

no sólo está «habitado» por los sujetos de la diáspora, sino también por aquellos a los que se construye y representa como «autóctonos». (...) el concepto de espacio de la diáspora pone de relieve la mezcla de genealogías de dispersión con aquellas que «no se mueven». (Brah, 2011, p. 40)

Un enfoque interseccional nos ayuda a pensar tal espacio y los sujetos que lo habitan teniendo en cuenta la complejidad de las relaciones sociales de poder, tal como han sugerido Lorde (2003c) y McClintock (2010), y que están atravesadas por categorías como sexo, género, raza, edad, clase, emplazamiento geográfico, entre otras. Distintos territorios e historicidades incluyen, además, distintos marcadores. En Brasil, como hemos visto en el

capítulo anterior, la división regional (norte, nordeste, sur, sudeste y centro-oeste), los procesos históricos dentro de cada región y entre ellas y las características económicas que las distinguen son marcadores a tener en cuenta en los análisis de las relaciones y prácticas que se puedan dar en el país. Para Brah,

[n]uestra inserción en estas relaciones globales de poder se realiza a través de una multitud de procesos económicos, políticos e ideológicos. Dentro de estas estructuras de relaciones sociales no existimos simplemente como mujeres, sino como categorías diferenciadas, tales como «mujer de clase trabajadora», «mujer campesina» o «mujer migrante». (...) No se afirma en ningún momento que una categoría individual sea homogénea de forma interna (Brah, 2011, p. 131).

Brah (2011), así como las autoras anteriormente abordadas, insiste en que ni las «opresiones» deben ser tratadas como «elementos separados» que puedan «sumarse linealmente», ni reducidas a efectos de una causa social (al capitalismo, a las relaciones de clases). En el primer caso, se puede incurrir en una especie de creación de una autoridad moral que se le inviste a la persona que «más opresiones sume». En el segundo caso, obviamos que fenómenos como racismo y sexismo tienen distintos orígenes históricos y se articulan a otras relaciones de poder «específicas en condiciones históricas concretas» (Brah, 2011, p. 139):

(...) las relaciones patriarcales se articulan con otras formas de relación social en un determinado contexto histórico. Las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad no pueden ser tratadas como «variables independientes» porque la opresión de cada una está inscrita dentro de la otra —es constituida por y constitutiva de las otras. (Brah, 2011, p. 138)

Así, entendiendo la articulación como una práctica que nos posibilita comprender las diferencias como categorías históricas relacionales y contingentes, Brah (2011) se aleja de la esencialización de las diferencias como categorías fijas y opuestas:

El feminismo «negro» o el feminismo «blanco» en Gran Bretaña no son categorías esencialistas, sino campos de debate inscritos dentro de procesos y prácticas discursivas y materiales en un entorno post-colonial. Representan las luchas para determinar los marcos políticos para el análisis; los significados de conceptos teóricos; la relación entre la teoría, la práctica y las experiencias subjetivas; y sobre las prioridades políticas y los modos de movilización. Pero bajo mi punto de vista, no deberían entenderse como una forma de construir a las mujeres «blancas» y «negras» como categorías fijas «esencialmente» opuestas. (Brah, 2011, p. 139)

De hecho, una de las bases del trabajo de Brah (2011) es precisamente la noción de «diferencia», «quién define la diferencia, cómo se representa a diferentes categorías de mujeres dentro de los discursos de “diferencia”, y si la noción de “diferencia” produce

diferencias de forma horizontal o jerárquica» (Brah, 2011, p. 143). Para ello, la autora ha tratado de abordar la *diferencia* como una categoría analítica de cuatro formas distintas: la diferencia como experiencia; como relación social; como subjetividad, y como identidad.

Para Brah (2011), *diferencia* y *experiencia* son categorías contingentes. La autora trata de comprender la *experiencia* como «un espacio discursivo donde se inscriben, reiteran o repudian subjetividades y posiciones de sujeto diferentes y diferenciales» (Brah, 2011, p. 145). Los efectos de esos procesos, a su vez, «construyen lo que llamamos realidad» (Brah, 2011, p. 34). Asimismo, la autora trata de diferenciar la «experiencia colectiva» de la «biografía personal» y de cómo las diferencias constituyen y son constituidas en cada caso, haciendo hincapié en que, aunque ambas formas de experiencias sean inmanentes, una no se puede reducir a la otra. En este sentido, afirma Brah (2011) que

[e]l mismo contexto puede producir varias «historias» colectivas distintas, biografías que se diferencian tanto como se vinculan – a través de especificidades contingentes. A su vez, al articular las prácticas culturales de los sujetos así constituidos, las «historias» colectivas contingentes quedan marcadas con nuevos y variables significados. (Brah, 2011, p. 146)

En la articulación de esas subjetividades, tejiendo historias colectivas, la experiencia se puede configurar como un espacio de significación de las relaciones sociales. Creo que esas experiencias colectivas, cuando situadas, puestas en tensión y en relación con los diversos ejes de poder de una sociedad son lugares con potencial para una construcción crítica y comprometida de los conocimientos y de luchas por justicia social. Esa noción de la experiencia y de las diferencias conecta con la concepción siguiente de la autora, la de «diferencia como relación social».

La «diferencia como relación social» está estrechamente conectada a las «narrativas colectivas compartidas dentro de los sentimientos de comunidad» (Brah, 2011, p. 147). De forma muy clara y en palabras de la autora: «la diferencia en el sentido de relación social puede entenderse como trayectorias históricas y contemporáneas de circunstancias materiales y prácticas culturales que producen las condiciones para la construcción de identidades de grupo» (Brah, 2011, p. 146); se trata del sentimiento de pertenencia, de sentirse parte de un espacio donde se comparten elementos comunes de las experiencias vividas, sin que una cosa se reduzca a la otra. Las diferencias como relaciones sociales deben servirnos como herramientas analíticas que nos ayuden a entender de qué forma se relacionan y nos relacionamos en sociedad, qué discursos de diferencia se están manejando y de qué forma favorecen o minan las posibilidades de sociedades más justas,

cómo se están utilizando esas categorías en las instituciones políticas y las estrategias que, como ciudadanía, necesitamos adoptar para demandar políticas favorables a la diversidad.

En consecuencia, desde la concepción de la «diferencia como subjetividad» que explora Brah, la articulación de la experiencia colectiva no puede perder de vista que, como sujetos, nos construimos en constante tensión entre deseos y espacio social. Por lo que es conveniente poner en cuestión la idea de una realidad y subjetividad dadas, sin tampoco olvidarnos de las relaciones sociales que nos llevan a posicionarnos como sujetos desde lugares específicos: «una necesidad, un apetito o un deseo no son nunca sólo una sensación corporal, sino que se constituyen y se regulan dentro de un espacio cultural» (Brah, 2011, p. 150). De la deconstrucción del sujeto universal a la noción de que la subjetividad se produce discursivamente y de que, por otro lado, un determinismo discursivo podría sugerir una imposibilidad de agencia por parte del sujeto, la autora se acerca a la idea de Teresa de Lauretis (1992) y su propuesta de cómo entender la experiencia desde las intersecciones entre los estudios de la semiótica y del psicoanálisis. Propone, pues, que:

El objetivo es explorar la relación entre el cambio personal y el cambio social sin recurrir a explicaciones reduccionistas de simple determinación. En otras palabras, necesitamos marcos conceptuales que puedan tratar en profundidad la cuestión de que los procesos de formación de la subjetividad son a la vez *sociales y subjetivos*; lo cual puede ayudarnos a entender las inversiones psíquicas que hacemos al asumir posiciones de sujeto específicas producidas socialmente. (Brah, 2011, pp. 151-152)

Abordando eso desde los casos de radios libres que aquí nos proponemos a analizar, dos ideas me fueron colocadas, en más de una ocasión, tanto desde algunas referencias bibliográficas sobre estos medios (Andriotti, 2004; Machado, Magri y Masagão, 1986) como desde personas programadoras en las radios: «ocupar las ondas» es hacer radio libre; «radio libre es una radio donde todo es posible»⁷⁵. Interesa preguntarnos desde qué lugares se hacen tales afirmaciones y qué implicaciones pueden tener cuando nos referimos, en el caso de Brasil, a un escenario político en el que los principales medios de comunicación del país (en términos de tamaño, poder económico y alcance) son privados y han estado, desde antes de la dictadura militar, en manos de unos pocos grupos empresariales. Son medios que han probado, en más de una ocasión⁷⁶, tener una gran

75 Entrevista al programador B (Radio Muda); notas de campo; entrevista colectiva con Radio Muda. Entrevistas y trabajo de campo realizados para esta tesis doctoral.

76 El periódico *Folha de São Paulo*, uno de los más consultados de Brasil, en su editorial de 30 de junio de 1972, en plena dictadura militar, negaba la existencia de presos políticos en el país; por otro lado, el proceso de redemocratización del país, a principio de los años ochenta, tuvo gran apoyo de los principales medios de comunicación, incluso por parte de la misma *Folha de São Paulo*; la candidatura de Fernando Collor a la presidencia, en 1990, obtuvo gran apoyo de medios como la *Rede Globo* (principal canal de televisión del país y que pertenece al Grupo Globo, dueño de medios impresos, digitales y emisoras de radio y televisión), y que, luego, fue uno de los grandes impulsores del pedido de cese del mismo presidente; en los casos más recientes de cobertura de las investigaciones de casos de corrupción entre representantes políticos, como la

capacidad de construcción y articulación de discursos que marcan las pautas y caminos políticos del país. ¿Podemos hablar de radio libre si las personas que la componen no se cuestionan sus discursos y sus prácticas? ¿Es suficiente con no proferir palabras que no atenten contra los derechos humanos pero sin problematizar qué lugar ocupa la radio en la coyuntura socio-política? ¿Implica lo mismo que una radio libre esté ubicada dentro de una de las universidades de más prestigio del país, aún no perteneciendo a la institución, y que esté en un barrio periférico y se nombre como radio comunitaria? ¿Existe la *radio libre* como un sujeto colectivo y político?

La última noción de diferencia abordada por Brah (2011) es la de «identidad», no separada de las demás formas, sino en estrecha relación. Para tal, la autora establece la distinción entre identidad personal e identidad colectiva, aunque dejando patente su sentido de complementariedad. Así como antes había defendido la subjetividad como un proceso, como una constante tensión entre deseos y espacio social, la autora entiende que la identidad es la expresión de esa «multiplicidad de relaciones en constante transformación» (Brah, 2011, p. 152).

Puede entenderse la identidad como ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, la contradicción y la inestabilidad de la subjetividad se significa como dotada de coherencia, continuidad y estabilidad; como poseedora de un núcleo —un núcleo en constante cambio pero un núcleo, al fin y al cabo— que se enuncia en un momento dado como el «Yo». (Brah, 2011, p. 152)

Por otro lado, y aún según Brah (2011), «la identidad colectiva es el proceso de significación por el cual lo común de la experiencia en torno a un eje específico de diferenciación, digamos la clase, la casta o la religión, se inviste de un significado particular» (Brah, 2011, p. 152). Ambas expresiones identitarias están articuladas entre sí, pero ni la identidad colectiva es una mera suma de las experiencias individuales, ni la identidad personal será un fiel reflejo de la experiencia compartida. La identidad colectiva adquiere sentido en un proceso político a través del reconocimiento de una experiencia común por parte de cada individuo y ese elemento común, a su vez, tiene sentido mediante un discurso de la diferencia (Brah, 2011, pp. 152-154).

Todas esas nociones de diferencia, que funcionan siempre en relación con las demás y que se constituyen a través de/en marcos discursivos, nos sirven aquí para rescatar la idea de que todos esos marcos son espacios de poder, de que «el poder se

llamada *Operação Lava Jato*, y del pedido de destitución de la actual presidenta, Dilma Rousseff, grupos mediáticos, como *Globo* y *Folha de São Paulo*, han tratado de construir discursos criminalizadores del partido del gobierno (Partido de los Trabajadores – PT), mientras han mantenido una relación indulgente con los partidos de la oposición de corte más conservador y con una reconocida trayectoria de políticas neoliberales (el Partido de la Social Democracia Brasileña – PSDB, por ejemplo).

constituye de modo performativo en y a través de las prácticas económicas, políticas y culturales» (Brah, 2011, p. 154). Es decir, el poder «existe solamente cuando es puesto en acción»⁷⁷ (Foucault, 1983, p. 219). Por lo tanto, es también mediante esas prácticas que tenemos la posibilidad de poner en entredicho las relaciones de poder que generan desigualdades sociales, violencias contra determinados colectivos de personas, limitación de derechos, etc.

Que el poder sea performativo, nos sugiere, como hemos venido afirmando, que no hay tal cosa como una realidad y subjetividad fijas, que estas se generan en las intersecciones de los diversos ejes de poder. Judith Butler (2004) aborda la noción de performatividad discursiva desde la concepción de que el lenguaje está «siempre de algún modo fuera de control» (Butler, 2004, p. 36). Es decir, no hay una relación determinada entre el acto y el efecto del discurso y es precisamente en esa «pérdida de relación» que se «abre la posibilidad del contra-discurso» (Butler, 2004, pp. 35-36).

Por lo tanto, el habla, así como la vista, son facultades que ejercen poder; los registros auditivos, tal como las imágenes visuales, producen poder. Afirma Brah (2011) que «el cuerpo entero en toda su *fisicalidad, mentalidad y espiritualidad* produce poder, y es dentro de este espacio relacional donde la dualidad cuerpo/mente desaparece» (2011, p. 154). Hélène Cixous (1995) también se refería a ese continuum entre cuerpo, tecnologías y poder. Cixous (1995), en sus ensayos sobre la feminidad en la escritura, afirma que esta pasa por un privilegio de la voz, «escritura y voz se trenzan, se traman y se intercambian, continuidad de la escritura» (Cixous, 1995, p. 54). De ahí que, para la autora, las mujeres vivimos la toma de la palabra oral como un proceso personal-político: «toda ella se convierte en su voz, sostiene vitalmente la “lógica” de su discurso con su propio cuerpo» (Cixous, 1995, p. 55). Aunque el trabajo de Cixous (1995) pueda sugerir una esencialización de lo «femenino» de la que nos desmarcamos, sus ideas son relevantes para el análisis que estamos proponiendo de la articulación entre cuerpo, discurso, tecnologías y ejes de poder. De hecho, al tocar la problemática del esencialismo, Brah (2011) pone de manifiesto el riesgo de que determinados discursos, como el de etnicidad, puedan apropiarse de ese esencialismo para establecer nociones fijas de diferencias y afirma: «las etnicidades están siempre atravesadas por el género, y no hay garantía de que su recuperación no esencialista vaya a desafiar al mismo tiempo las prácticas patriarcales, a no ser que esta tarea se convierta en un objetivo consciente» (Brah, 2011, p. 155). De tal manera, la toma consciente y crítica de la «voz femenina», sugerida por Cixous (1995), como una continuidad de la escritura de las mujeres nos permite devolver la voz a su cuerpo, y pensar

77 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «Power exists only when it is put into action».

en experiencias encarnadas y en subjetividades situadas, de forma que la voz deja de ser la de un sujeto universal sin cuerpo. Por lo que el habla como medio y la voz como la marca subjetiva en dicho medio son herramientas de producción de poder.

Todo ese entramado que caracteriza la perspectiva interseccional nos es importante en el presente trabajo pues nos arroja luz a nociones que hacen del *discurso* y de la *experiencia* categorías analíticas relacionales y mutuamente constitutivas. Lo que pretendemos con esta investigación es realizar un análisis de las relaciones de poder que se establecen en las prácticas de los medios de comunicación libres, precisamente en las radios libres, entendiendo que esos también son espacios que permiten la resignificación del acto del habla y la producción de contradiscursos. Partimos de la hipótesis de que, siendo la voz y el habla, mecanismos de producción de poder, de performatividad del discurso, el hacer radio libre y feminista se constituye y se significa en la toma de la palabra, en poner el cuerpo entero en las ondas, es decir, en redireccionar la palabra hacia algo más que «comunicar por comunicar» (si es que tal cosa es posible): hacia una práctica concreta de democratización de la comunicación.

CAPÍTULO 3. MICROPOLÍTICA, DEVENIRES MINORITARIOS Y LA PROBLEMÁTICA DE LA SOCIEDAD RED

Por tudo o que já dissemos, é até desnecessário frisar que macro e micro, aqui, não têm absolutamente nada a ver com «grande» (a sociedade, o Estado... o todo) e «pequeno» (o individual, o intraindividual, o grupal... a parte, a unidade). Não se trata de uma diferença de grau, mas de natureza. Não se trata de uma diferença de tamanho, escala ou dimensão, mas de duas espécies radicalmente diferente de lógica.
Suely Rolnik⁷⁸

Retomemos las reflexiones de Rolnik (Fernández Polanco & Pradel, 2016), cuando afirma que, en la contemporaneidad, los nuevos mecanismos de ejercicio del poder por parte de las sociedades occidentales capitalistas operan en el plano de lo micropolítico y tienen como principal dispositivo los medios de comunicación. Lo micropolítico actúa en la producción de las subjetividades y los medios de comunicación son centrales en ese engranaje pues actúan produciendo discursos de realidades que difieren de las nuestras propias y que, aún así, son tomados por válidos.

Deleuze y Guattari (1978) articulan la noción de micropolítica con otro concepto, el de «minoritario», este entendido como las condiciones revolucionarias que, desde articulaciones colectivas, se desarrollan en el seno del orden establecido. Entenderemos por movimientos políticos minoritarios aquellos que parten de la producción de subjetividades que cuestionan dicho orden, es decir, que producen desplazamientos pues ponen en cuestión las nociones fijas de sujeto concebidas como «normales». Movimientos como el feminista, negro, indígena, LGTBI, de personas migrantes, etc. Aunque, en más de una ocasión, algunos de esos movimientos también se han refugiado en categorías identitarias fijas.

A partir de la configuración que hemos hecho de las prácticas discursivas y de la experiencia, podríamos entender aquí que la micropolítica incide en los intersticios discursivos que tienen como efecto la experiencia. En cualquier caso, la micropolítica no debe ser entendida en oposición a una macropolítica. No es una cuestión de dimensión, sino de las condiciones en las que se dan, de las lógicas que operan. Como ha afirmado Rolnik, la micropolítica incide en las subjetividades. Lo que quiere decir que las

78 En *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo* (Rolnik, 2014).

macropolíticas pueden actuar micropolíticamente, así como los movimientos minoritarios han tratado de entrar también en la esfera de la macropolítica (las políticas públicas para mujeres, disidentes sexuales, minorías étnicas, etc. dan cuenta de eso).

Para Guattari (Guattari & Rolnik, 2006), la macropolítica parte de la noción de ideología y, por lo tanto, produce representaciones. Sin embargo, sabemos que ni la función representativa ni las relaciones de producción económicas (lo material) agotan la producción de subjetividades necesaria para el consumo, mantenimiento y reproducción de un sistema socio-económico dado y determinadas estructuras y relaciones desiguales de poder. Con eso, Guattari trae al centro del debate las relaciones sociales de trabajo invisibilizadas por la economía formal, como son los trabajos no asalariados de cuidado, crianza, mantenimiento del hogar, etc., y que son ejecutados, sobre todo, por mujeres; así como la producción de sujetos multiplicables, que no cuestionen los mapas sociales establecidos y que puedan vivir, aceptar y sostener el sistema: «la producción esencial del CMI no es sólo la de la representación, sino la de una modelización de los comportamientos, la sensibilidad, la percepción, la memoria, las relaciones sociales, las relaciones sexuales, los fantasmas imaginarios, etc.» (Guattari & Rolnik, 2006, p. 42). Las técnicas y estrategias utilizadas en tal producción de subjetividades es el objetivo de la micropolítica (Rolnik, 2014).

El ejemplo dado por Rolnik (Fernández Polanco & Pradel, 2016), y citado anteriormente⁷⁹, en torno a la crisis política que ha tenido lugar en Brasil desde el 2013, es especialmente relevante desde una perspectiva analítica de la micropolítica porque nos hace cuestionar cuáles son las posibilidades reales de transformación desde activismos minoritarios como los feministas y de las radios libres. Si los medios de comunicación han sido los principales aliados para una actuación micropolítica por parte de los intereses capitalistas y neoliberales, ¿de qué forma podemos activar otras subjetividades, distintas a las que se están produciendo desde los discursos de los medios generalistas, sin, por otro lado, caer en categorías dicotómicas o paradigmas identitarios fijos?

En el momento de la «explosión» de las radios libres en Italia y Francia, los movimientos políticos minoritarios, ante la lógica de los medios de comunicación únicamente como una voz del Estado, cuestionaban el orden de las cosas y buscaban espacios de expresión. El extrañamiento provocado por el conflicto entre los discursos unívocos de los medios y sus propias prácticas políticas llevó a un desplazamiento de la concepción de los medios de comunicación («nos apropiemos de los recursos») y, en consecuencia, a poner en duda la legitimidad del monopolio estatal. En España, también los

79 Ver apartado «2.1.1. Prácticas discursivas y relaciones de poder en los tiempos que corren» de este trabajo.

movimientos minoritarios buscaban dar voz a sus agenciamientos colectivos, pero en un contexto de transición de la dictadura a la democracia, por lo que la búsqueda de prácticas democráticas, en ese caso en la comunicación, eran desplazamientos dentro de una sociedad disciplinaria. En Brasil, por otro lado, pese a también tener sus primeras experiencias libres y comunitarias aún durante el régimen militar, la concentración privada de los medios y sus profundas relaciones con la política partidista han sido a lo que más se han dirigido las acciones de agenciamientos, es decir, para desligarse de ese marco.

Lo que esas prácticas, en contextos distintos, tienen en común es precisamente la capacidad de «subvertir la modelización de la subjetividad» (Guattari & Rolnik, 2006, p. 62), la posibilidad que se genera a partir de la frustración de un valor capitalista o del Estado neoliberal (propiedad privada o bien el monopolio estatal) y que esa ruptura sea un espacio para otras rupturas: la apropiación del medio por movimientos minoritarios, por ejemplo.

Guattari, en más de una ocasión (2006; 1986; 1981), ha situado a las radios libres en el terreno de las «políticas del deseo» y de la «revolución molecular». Es importante aclarar, sin embargo, que cuando nos referimos a «deseo», no tratamos de un estado de los afectos en los cuerpos que sea, de alguna forma, ajeno a los marcos discursivos de la sociedad. No se desea en abstracto, afirma Deleuze (Boutang, 1996), se desea en conjunto. De ahí que el deseo implica producir agenciamientos, disposición y producción de sentidos (MACBA, 2014; Rolnik, 2014; Boutang, 1996; Deleuze, 1995; Deleuze & Guattari, 1994), y eso implica una situación histórica y geográfica dada.

Tomemos aquí algunas palabras de Rolnik (2014) que, pese a sus propias advertencias de los riesgos de las generalizaciones, me parecen útilmente esclarecedoras para el desarrollo del trabajo al que nos proponemos:

No existe sociedad que no esté hecha de investimentos de deseo en esta o en aquella dirección, con esta o aquella estrategia y, reciprocamente, no existen investimentos de deseo que no sean los propios movimientos de *atualização de un certo tipo de prática y discurso*, es decir, actualización de un cierto tipo de sociedad. (...) el deseo en sus movimientos corresponde a las estrategias de formación de *cristalizaciones existenciales* que vienen a ser, exactamente, el diseño de nuevas configuraciones en el campo social. (...) *el deseo es la propia producción de lo real social*. (...) *sólo hay real social*. (Rolnik, 2014, p. 58)⁸⁰.

Con la noción de «discursos» hemos visto que los enunciados derivan de un sistema

80 Traducción propia a partir del original en portugués. En el original: «Não existe sociedade que não seja feita de investimentos de desejo nesta ou naquela direção, com esta ou aquela estratégia e, reciprocamente, não existem investimentos de desejo que não sejam os próprios movimentos de *atualização de um certo tipo de prática e discurso*, ou seja, atualização de um certo tipo de sociedade. (...) o desejo em seus movimentos corresponde às estratégias de formação de *cristalizações existenciais* que vêm a ser, exatamente, o desenho de novas configurações no campo social. (...) *o desejo é a própria produção do real social*. (...) *só há real social*».

social de pensamientos, estando la práctica discursiva tanto en la dimensión del uso del lenguaje como en la interacción social, entendiendo el lenguaje en su carácter productivo y reproductivo, y no meramente instrumental y representativo. Es mediante los discursos, en sus distintos formatos, que manifestamos, construimos y reiteramos nuestras cargas culturales. De ahí que el deseo forme igualmente parte de ese universo de construcciones y representaciones. Es decir, y recordando a Butler (2007) cuando pone en duda el carácter prediscursivo del sexo, también cualquier concepción del deseo como pre-discursivo debe ser puesta bajo lupa.

En ese sentido, los agenciamientos políticos del deseo en las radios libres están también atravesados por una serie de marcadores sociales contruidos discursivamente. En Brasil, de acuerdo con el proyecto *Rizoma de Rádios Livres*, es desconocido el número de radios libres en el país y las que existen suelen estar ubicadas en universidades o centros culturales. Así, considerando el trabajo que hemos venido realizando y siempre dejando claro el carácter situado del estudio, aunque buscando diálogos con referencias de otros espacios, las radios libres, en Brasil, estarían formadas, en su gran mayoría, en núcleos urbanos, por jóvenes, blancos, universitarios y de clase media⁸¹. Como hemos visto con Brah (2011), «agencia» no implica necesariamente un cierto tipo de conciencia política de la acción y tampoco es simplemente una cuestión de voluntad de actuar. Por otro lado, las disposiciones del deseo son formadas discursivamente y articularán determinados dispositivos de poder. Estas son consideraciones importantes en el momento de analizar los usos que se le están dando a las radios libres y/o comunitarias.

En la producción de subjetividades como base para sostener un determinado sistema socio-económico y relaciones de poder, Guattari (1981) defendía la concepción de otras relaciones de producción que no fueran antagónicas entre sí y que se salieran de la oposición «valor de uso-valor de cambio» como base que determina las relaciones desiguales de poder. En aquel entonces, Guattari (1981) sugería que desplazar del centro las relaciones de producción tal como pensadas en el sistema capitalista produciría un cambio de las relaciones en la misma concepción de trabajo (trabajo socialmente útil y el no-útil del «deseo», es decir, el trabajo invisible), lo que, en consecuencia, llevaría a una transformación en el desarrollo de las subjetividades. Dicho autor creía que otras relaciones eran posibles con los desarrollos proporcionados, por ejemplo, por la «revolución informática» (Guattari, 1981, pp. 21-23).

Consideremos que, pasadas más de tres décadas desde la publicación del texto de Guattari (1981), efectivamente se dieron otras relaciones de producción como efecto de la

81 Respecto al perfil del alumnado de la universidad (especialmente la pública) en Brasil, se puede ver el apartado «1.1. El Sur global» de esta tesis doctoral.

revolución informática. Autores más recientes, como Manuel Castells (2012, 2009, 1999), se refieren a esa revolución como la «sociedad red» y Juan Martín Prada (2015) la ha pensado –a partir de las ideas de Castells– como «sistema red». Para Castells (2009), la sociedad red traduce la idea de una estructura social global, pero también local, configurada por nodos que se interconectan a través de las nuevas tecnologías digitales de la comunicación e información en espacios simultáneos no contiguos y en flujos de tiempo atemporales. La sociedad ya es, en sí, un conjunto de interacciones, «nación, estado y territorio definen los límites de la sociedad», afirma Castells (2009, p. 42). Su enfoque propone que, estando bajo las condiciones globales, donde ya no existen límites fijos para las redes, el concepto de sociedad como una «forma estable de organización social» se diluye. Nace, así, la sociedad red, «formada por configuraciones concretas de redes globales, nacionales y locales en un espacio multidimensional de interacción social» (Castells, 2009, p. 44). La sociedad red es el resultado de una popularización de tecnologías que hacen posible esa interacción entre personas de distintos puntos del planeta. Internet, sobre todo, es la base de ese modelo de sociedad.

Martín Prada (2015) agrega al concepto de sociedad red la injerencia por parte de oligopolios de la comunicación, transformando la Red en una máquina de producción capitalística⁸² –para poner en los términos de Guattari (Guattari & Rolnik, 2006)–. Un sistema de producción biopolítico, altamente basado en las redes sociales digitales y en el compartir información. La noción de Martín Prada es pertinente pues señala el carácter lucrativo de la relación integrada entre «producción económica» y «producción de experiencias sociales y afectivas», es decir, de producción de subjetividades. Así, Martín Prada (2015) habla de una cierta lógica inclusiva y de cómo las personas usuarias alimentan un «modelo de negocio en el que la producción afectiva y las interacciones vitales se convierten en la base esencial de la nueva producción económica» (Martín Prada, 2015, p. 33). Las mismas usuarias pasan de ser consumidoras pasivas a producir «valor añadido mediante el uso, la participación y el intercambio de contenidos» (Gatica Cote, 2014, p. 120).

Entiendo que, tal y como presagiaba Guattari (1981), se han dado las posibilidades de relaciones de producción mucho más allá del «valor de uso-valor de cambio». Son relaciones de producción deseantes y constructoras de agenciamientos: el deseo de ver y ser vista (hablar/escuchar/leer/escribir/representar/amar/actuar), haciendo (y haciéndose) y compartiendo lo hecho y lo visto, al paso que nos retornan las confirmaciones del deseo

82 Con «capitalístico», Guattari incluía, además de las relaciones de producción basadas en el trabajo formal, la producción de las subjetividades necesarias para el mantenimiento del sistema. La producción de subjetividades basadas en relaciones patriarcales y coloniales, como también ha propuesto Rolnik (Fernández Polanco & Pradel, 2015).

atendido y, punto seguido, se multiplica en la Red (la lógica de las redes sociales más populares como Facebook, Twitter o Instagram). Sin embargo, aunque se hayan descentrado las relaciones de producción, las subjetividades producidas en esas nuevas relaciones siguen siendo problemáticas. Como hemos sugerido anteriormente, a partir de las ideas de Rolnik (Fernández Polanco & Pradel, 2016) y de Deleuze (1996), a través de la incidencia micropolítica ha habido una flexibilización de las subjetividades para el mantenimiento y desarrollo de sociedades del control, capitalistas y neoliberales. En este sentido, es relevante traer algunas reflexiones respecto a las nuevas «figuras subjetivas de la crisis», planteadas por Michael Hardt y Antonio Negri (2014).

Esos autores hablan del desplazamiento de la figura del obrero como sujeto de la crisis y de los movimientos sociales en el siglo XXI, dando lugar al surgimiento de nuevas subjetividades que responden a un orden político del triunfo neoliberal y de la primacía de los mercados financieros en muchas sociedades, en especial en las sociedades occidentales europeas, norteamericanas y latinoamericanas. Los autores han nombrado esas nuevas figuras como: el endeudado –una figura que también Deleuze (1996) ya había sugerido en su ensayo «Post-scriptum sobre las sociedades de control»–, el mediatizado, el securitizado y el representado.

Sobre tales figuras, interrelacionadas entre sí, miraremos con más atención al «mediatizado». El acceso a la información y a su producción, que actualmente pasa, en gran medida, por la mediación de plataformas digitales en la Red, es uno de los caminos de expresión democrática e, incluso, un acto de resistencia en el caso de territorios que bloquean o restringen el acceso a la información. Sin embargo, los autores dan paso a una reflexión en torno al «exceso de información, comunicación y expresión» y de cómo ese fenómeno configura esa nueva subjetividad mediatizada.

Hardt y Negri (2014) activan a Deleuze (1996) en su afirmación de que «el problema no consiste en conseguir que la gente se exprese, sino en poner a su disposición vacuolas de soledad y de silencio a partir de las cuales podrían llegar a tener algo que decir» (Deleuze, 1996, pp. 206-207). Para los autores, «el problema del exceso aún no es homólogo al problema de la falta, no siendo siquiera una cuestión de cantidad», y eso parece expresar una especie de paradoja política, es decir, «a veces, las personas se empeñan en su propia servidumbre como si de su salvación se tratara⁸³» (Hardt & Negri, 2014, p. 28).

83 Traducción propia, a partir de la edición brasileña (Hardt & Negri, 2014) y contrastada con la edición original en inglés (Hardt & Negri, 2012). El año y número de página de la cita en castellano, sin embargo, se refieren a la edición brasileña, puesto que fue la utilizada como lectura para el presente trabajo. En el original: «The problem of surplus, however, is not really homologous to the problem of lack, and it is not even a matter of quantity. (...) sometimes people strive for their servitude as if it were their salvation» (Hardt & Negri, 2012, p. 18)

De tal manera, y siguiendo la sugerencia de Deleuze (1996), podemos entender el silencio como una práctica reflexiva, que se contrapone como crítica a la velocidad y cantidad de información que satura. Una velocidad que nos lleva a la pérdida de la distancia necesaria para una interpretación crítica de los mensajes. El exceso de información difundida cotidianamente se sustenta, sobre todo, en ideas preconcebidas, puesto que son las que menos necesitan tiempo para que sean procesadas por las personas receptoras. De ahí que esa celeridad reproduce y refuerza una serie de discursos generalizados en determinadas sociedades: discursos conservadores, machistas, racistas, xenófobos, etc. O, aceptando la idea de la paradoja política, nos hace empeñarnos en el uso de las tecnologías acríticamente frente a fenómenos provocados por las propias relaciones sociales de las tecnologías, tales como: la brecha digital; la idea de «libertad de expresión» diluida en una especie de «vale-todo» discursivo; la falta de criterio informativo; la mercantilización de nuestros intereses (la práctica del «trackeo» por las empresas como estrategia de marketing), o la vigilancia masiva.

Desactivar esos excesos o comprender su lógica sería un camino para desplazar a la subjetividad mediatizada. Remedios Zafra (2010) también reflexiona sobre el silencio como una acción crítica en el actual contexto de frenesí informacional y demandas por nuestras reacciones, pero lo hace desde una política de la vista. De hecho, Zafra (2010) concluye su libro con un manifiesto, un «elogio del párpado», invitándonos a cerrar los ojos y airear la mirada para liberarnos de los paisajes recargados. Para parafrasear a Zafra (2010), aprender a callar supondría una interpelación del tiempo propio y el pensamiento interior no sólo más allá de la memoria, sino también más allá de la presión del instante (Araújo Mendes, 2015, p. 97; Zafra, 2010, p. 168).

Aún según las reflexiones de Hardt y Negri (2014) en torno a las subjetividades mediatizadas y a la importancia de la información y de la comunicación en las prácticas laborales y de producción económica en creciente mediatización, «[l]os medios y las tecnologías de la comunicación son progresivamente centrales para todos los tipos de prácticas productivas y son decisivas para los tipos de cooperación necesaria para la actual producción biopolítica» (Hardt & Negri, 2014, p. 29)⁸⁴. Aquí, podemos observar la necesidad manifestada por los autores en mover el énfasis de los medios de comunicación para traer a colación que, en primer lugar, las mediaciones vienen a partir de los signos, lenguajes y pensamientos transmitidos (Santaella, 2003). En este sentido, cuando nos referimos a las subjetividades y a las sociedades mediatizadas, nos referimos al lenguaje creado por y para

84 Traducción propia, a partir de la edición brasileña (Hardt & Negri, 2014) y contrastada con la edición original en inglés (Hardt & Negri, 2012). En el original: «Media and communications technologies are increasingly central to all types of productive practices and are key to the kinds of cooperation necessary for today's biopolitical production» (Hardt & Negri, 2012, p. 19).

esos medios; a la reconfiguración de nuestras relaciones sociales por la mediación de determinados soportes técnicos; a las transmisiones multicanales que provocan y demandan la posibilidad de visualizar y compartir, a nuestro propio cuerpo confundido, en ocasiones, con la tecnología misma (Beleli, 2015).

Afirma Lúcia Santaella (2003) que los medios de comunicación son, en realidad, el elemento más superficial,

en el sentido de ser aquel que primero aparece en el proceso comunicativo. No obstante su relevancia para el estudio de ese proceso, los vehículos son meros canales, tecnologías que estarían vaciadas de sentido no fuesen los mensajes que en ellas se configuran. En consecuencia, procesos comunicativos y formas de cultura que en ellas se realizan deben presuponer tanto los diferentes lenguajes y sistemas signícos que se configuran dentro de los vehículos en consonancia con el potencial y límites de cada vehículo cuanto deben presuponer también las mezclas entre lenguajes que se realizan en los vehículos híbridos (...) (Santaella, 2003, p. 25)⁸⁵

Por otra parte, creo, así como Judy Wajcman (2006), que los medios de comunicación y las tecnologías de la información, como soportes técnicos, no son meras tecnologías vacías de cualquier ideología, puesto que también están configurados por lógicas mercadológicas y, por lo tanto, también lo son los hábitos de uso demandados por tales medios: *smartphones* que posibilitan conexión a Internet durante las 24 horas; que hacen que los recursos visuales sean la validación de nuestros mensajes; pero que también funcionan con la contrapartida de exposición de nuestros datos personales en los bancos de datos empresariales; la geolocalización, entre otras consideraciones que podemos llegar a hacer. Aquí, la afirmación de McLuhan, de que el medio es el mensaje, insistiendo en que «el mensaje es determinado mucho más por el medio que lo transmite que por las intenciones de su autor» (Santaella, 2003, p. 25), nos puede sugerir, más bien, que medios y mensajes son mutuamente constitutivos. Los propios canales están dotados de lógicas tecnopolíticas particulares, desde las limitaciones en el qué publicar y cómo publicar a las cesiones de derecho del contenido publicado a la empresa creadora de la plataforma, las estrategias publicitarias propias de las empresas gestoras de los medios, etc. Está claro que no es el canal, o el soporte técnico, quién lanza tales determinaciones, sino la compañía por detrás de él. En dicho caso, empresa y soporte se confunden.

Así, la incitación al uso de los medios está muy bien integrada a la propia lógica

85 Traducción propia, a partir del original en portugués. En el original: «(...) no sentido de ser aquele que primeiro aparece no processo comunicativo. Não obstante sua relevância para o estudo desse processo, veículos são meros canais, tecnologias que estariam esvaziadas de sentido não fossem as mensagens que nelas se configuram. Conseqüentemente, processos comunicativos e formas de cultura que nelas se realizam devem pressupor tanto as diferentes linguagens e sistemas signícos que se configuram dentro dos veículos em consonância com o potencial e limites de cada veículo quanto devem pressupor também as misturas entre linguagens que se realizam nos veículos híbridos (...)».

empresarial, de los mercados financieros y de la economía de los deseos. Hardt y Negri afirman que

la conciencia del mediatizado es incluida o absorbida en Internet. La conciencia del mediatizado no es realmente dividida, sino fragmentada y dispersa. Además, los medios no nos tornan pasivos. De hecho, ellos constantemente nos convocan a participar, a elegir lo que nos gusta, a contribuir con nuestras opiniones, a narrar nuestras vidas. Los medios son constantemente responsivos a nuestras preferencias personales, y, en cambio, estamos constantemente atentos. Luego, el mediatizado es una subjetividad que, paradójicamente, no es ni activa ni pasiva, sino constantemente absorbida en atención. (Hardt & Negri, 2014, p. 29)⁸⁶

De las demás subjetividades producidas por las actuales sociedades capitalistas occidentales y propuestas por Hardt y Negri (2014) está la figura de la persona *endeudada*, que sustituye a los proletarios explotados en las fábricas. El endeudamiento se ha transformado en la vía para lograr satisfacer las necesidades sociales y de consumo. La deuda ejerce un poder moralizante y hace que la endeudada se sienta responsable y culpable por los problemas ocasionados por las deudas en su vida. Al final, ya no hay límites claros entre el aspecto laboral formal de la vida y los demás aspectos (ocio, descanso, formación), pues el objetivo central es librarse de la deuda. Trabajos mal pagados, horas laborales en exceso, llevar trabajo a casa, etc., se han convertido en rutinas bastante comunes. Y dado que están las deudas a las que hacer frente, aceptar las condiciones pasivamente también se ha vuelto una postura común, «[l]a deuda solo es capaz de profundizar el empobrecimiento de tu vida y la despotencialización de tu subjetividad» (Hardt & Negri, 2014, p. 23)⁸⁷. Junto a la figura del endeudado, se da el fenómeno de la precariedad, que bien podría ser una nueva figura, la de los y las trabajadoras precarias, pero que Hardt y Negri (2014) no lo mencionan como tal, sino como consecuencia de las deudas y, a mi ver, no con la importancia que se merece.

Hay otros motivos que pueden llevar a la precariedad que no el endeudamiento, como la migración o la feminización del trabajo. No tener permiso de residencia en el país, tenerlo pero con autorización de trabajo a tiempo parcial o necesitar el trabajo como condición para mantener el permiso vigente son factores que precarizan aún más las

86 Traducción propia, a partir de la edición brasileña (Hardt & Negri, 2014) y contrastada con la edición original en inglés (Hardt & Negri, 2012). En el original: «the consciousness of the mediatized is subsumed or absorbed in the web. The consciousness of the mediatized is not really split but fragmented and dispersed. The media, furthermore, don't really make you passive. In fact, they constantly call on you to participate, to choose what you like, to contribute your opinions, to narrate your life. The media are constantly responsive to your likes and dislikes, and in return you are constantly attentive. The mediatized is thus a subjectivity that is paradoxically neither active nor passive but rather constantly absorbed in attention» (Hardt & Negri, 2012, p. 19).

87 Traducción propia, a partir de la edición brasileña (Hardt & Negri, 2014) y contrastada con la edición original en inglés (Hardt & Negri, 2012). En el original: «Debt can only deepen the impoverishment of your life and the depotentialization of your subjectivity» (Hardt & Negri, 2012, p. 15).

relaciones laborales, te dejan sin poder de negociación con los empleadores y que, sin embargo, no se contemplan en la figura del endeudado propuesta por los autores. La precariedad también se vive de forma distinta por personas, en su mayoría mujeres, que desarrollan trabajos de cuidados (criaturas, personas mayores o con diversidad funcional), en muchos casos ya enmarcados en una dimensión invisible y precaria incluso antes de la intensificación de la crisis económica. Son trabajos que se ven aún más afectados y sobrecargados ante la imposibilidad de que la familia cuente con ayudas económicas, como la de la Ley de Dependencia, en España, o la insuficiencia de guarderías públicas. Asimismo, otros trabajos siquiera tienen derechos reconocidos, como el trabajo sexual, que, además, cuenta con serias trabas, como en el caso de las ordenanzas municipales en distintos lugares de España, que directamente criminalizan el ejercicio de la actividad en las calles. O bien no cuentan con los mismos derechos, como las empleadas del hogar que, en España, forman parte de un régimen especial con disposiciones distintas para la cotización y consecución de prestación por desempleo, por ejemplo; en Brasil, las empleadas del hogar siquiera tenían cualquier derecho laboral reconocido hasta el 2013 (salvo si la persona empleadora así lo quisiera). Así, podríamos estar hablando de subjetividades precarias (Gil, 2014).

La *securitizada* es la otra figura sugerida por Hardt y Negri (2014): «[e]n los últimos años, las tecnologías de seguridad han avanzado mucho, investigando atentamente la sociedad, nuestras vidas y nuestros cuerpos» (Hardt & Negri, 2014, p. 33)⁸⁸. Las securitizadas viven en una especie de «estado de excepción», en el que la ciudadanía vigilada (cámaras, leyes, Internet, teléfonos, etc.) es también la vigilante por miedo a puniciones y amenazas externas. Una sociedad panóptica, podríamos decir. Para los autores, en el régimen de seguridad, el miedo es un significante vacío en el que cabe todo tipo de amenaza fantasma y que justifica una serie de injusticias, normalmente perpetradas contra las poblaciones más pobres y racializadas. Hardt y Negri (2014) ponen de manifiesto que una de las estrategias del nuevo tipo de economía neoliberal, además de la precarización del sujeto y del trabajo, y directamente relacionado a ello, es la creación de «estratos de poblaciones excedentes», poblaciones pobres, desempleadas o desarrollando trabajos precarios que, desde la perspectiva de las «fuerzas del orden» y de los estratos sociales más altos, pueden constituir clases peligrosas, violentas, que amenazan el orden social, la propiedad privada y los espacios de poder. Afirman los autores que:

88 Traducción propia, a partir de la edición brasileña (Hardt & Negri, 2014) y contrastada con la edición original en inglés (Hardt & Negri, 2012). En el original: «Security technologies have leapt forward in recent years to delve deeper into society, our lives, and our bodies» (Hardt & Negri, 2012, p. 22).

[e]l miedo es la motivación básica del securitizado para aceptar no solamente su doble rol –vigilante y vigilado– en el régimen de vigilancia, sino también el hecho de que muchas otras personas están aún más privadas de su libertad. El securitizado vive con miedo en relación a una combinación de puniciones y amenazas externas. El miedo en relación a los poderes dominantes y su policía es un hecho, pero aún más importante y eficaz es el miedo a otras y desconocidas amenazas peligrosas: un miedo social generalizado. (Hardt & Negri, 2014, pp. 38-39)⁸⁹

En otros territorios, sin embargo, y dentro de los mismos estratos excedentes, las subjetividades securitizadas, empobrecidas, precarizadas y endeudadas coexisten con otros temores por sus vidas. En contextos donde actúan otros factores como el narcotráfico y el armamento de parte de la población, la sensación de miedo o los fantasmas de un miedo generalizado adquieren una forma muy real de miedo por la integridad de sus cuerpos y de sus vidas. Factores que, además, actúan en complejas relaciones e intersecciones con cuestiones de raza, género, sexo, representaciones del estar en el espacio público y las mismas planificaciones y divisiones de los espacios.

Por último, está la figura de la persona *representada*. A través de esa subjetividad, Hardt y Negri (2014) hacen una crítica a la democracia representativa como un sistema que, de hecho, no promueve la democracia, sino que hace una transferencia del poder de decisión de la población a unos personajes seleccionados previamente que, no pudiendo representar a todas las personas, representan a nadie. O mejor, representan sus propios intereses o el de una parcela privilegiada de la población. La representación es, así, constituida como un sistema de «democracia relativa», es decir, funciona como un mecanismo que conecta a la vez que separa el pueblo de las estructuras de poder (Hardt & Negri, 2014, p. 43). Ese sistema, pensado en relación con el poder financiero y mediático, ha hecho que los espacios de representación se convirtieran en espacios privilegiados, en la mayoría de las veces accesibles a quienes disponen de recursos económicos para hacer frente a los costes de las campañas electorales y que tengan como aliados los medios de comunicación generalistas que construyen discursos de realidades y, para eso, también hay que disponer de recursos económicos. Para los autores, el representado es el efecto de esas condiciones despotencializantes y que, además, está en una relación casi que simbiótica con las demás figuras. Reconoce que la representación no funciona como sistema democrático, pero no encuentra alternativas, llevándolo de vuelta al miedo (Hardt & Negri, 2014, p. 42). Sin control sobre su poder productivo (endeudado), con la inteligencia y

89 Traducción propia, a partir de la edición brasileña (Hardt & Negri, 2014) y contrastada con la edición original en inglés (Hardt & Negri, 2012). En el original: «Fear is the primary motivation for the securitized to accept not only its double role, watcher and watched, in the surveillance regime but also the fact that so many others are even further deprived of their freedom. The securitized lives in fear of a combination of punishments and external threats. Fear of the ruling powers and their police is a factor but more important and effective is fear of dangerous others and unknown threats—a generalized social fear» (Hardt & Negri, 2012, p. 25).

las capacidades afectivas coartadas (mediatizado) y con la internalización del miedo (securitizado), el representado es un sujeto sin capacidad asociativa democrática, «justa y amorosa» y, por lo tanto, desprovisto del «acceso a la acción política eficaz» (Hardt & Negri, 2014, p. 45).

Los autores terminan su descripción de las «figuras subjetivas de la crisis» con la defensa de que pueda surgir un sujeto que sea capaz de entender y aplicar la democracia. Si bien hacen mención a los movimientos sociales que eclosionaron en el 2011 en distintos países (también podríamos incluir los años siguientes: 2012, «Yo soy 132» en México; junio de 2013 en Brasil), parecen, por otro lado, devolver esos movimientos a la situación de despoticización que abarcan las figuras, cosa que podríamos cuestionar. Así como las subjetividades sugeridas por los autores han desplazado al sujeto proletario, los recientes movimientos, tal como en las décadas de 60, 70 y 80 (con las nuevas izquierdas en Europa o la contra-cultura latinoamericana⁹⁰), han actuado micropolíticamente, procesando una serie de devenires minoritarios. La autogestión y el asamblearismo han estado presentes en iniciativas de economía social y articulación político-cultural que van desde cooperativas de trabajadoras del sexo (Requena Aguilar, 13 de enero 2014) a editoriales (Traficantes de Sueños, Pensaré Cartoneras...); centros sociales *okupados*, radios libres y comunitarias. En España, durante las manifestaciones y ocupaciones de las plazas en el 2011 (15M), diversas radios libres cumplieron con un rol fundamental de altavoces de los movimientos – Radio Malva, por ejemplo, emitió desde dentro de la acampada de Valencia (Radio Malva, 15 de junio 2011)– y, a raíz del 15M, otros proyectos surgieron y que duran hasta hoy, como «Radio Ágora Sol», en Madrid.

También se han producido desplazamientos con el uso de las tecnologías digitales de la comunicación y que han provocado giros considerables en la noción de ese sujeto «mediatizado» ante la sociedad/sistema-red. El uso de las redes sociales digitales y de distintas plataformas en Internet ha sido un aliado potente en la construcción de discursos disonantes de los reproducidos por medios de comunicación generalistas. En Brasil, entre 2015 y 2016, el movimiento en defensa de la educación pública secundaria en São Paulo fue protagonizado por las/los propias/os estudiantes, quienes ocuparon más de 100 escuelas en contra de un proyecto del gobierno del estado que pretendía cerrar decenas de

90 Un interesante recorrido sobre la contracultura en América Latina se ha presentado hace unos años en la exposición «Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina», en el Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía (Madrid). La exposición recorría acciones artísticas y activistas de los años ochenta en América Latina que, por un lado, evidenciaban «los efectos arrasadores sobre los cuerpos de la violencia ejercida por las dictaduras militares, los estados de sitio y las guerras internas». Por otro, ponía de manifiesto «las metamorfosis de los cuerpos y las experiencias de resistencia y libertad que ocurrieron paralelamente —como réplica, refugio o subversión—». Ponía en el centro cómo, en el capitalismo moderno, «se estrecharon los lazos entre economía y producción de subjetividad», (Amigo Cerisola et al., 2012, pp. 11-13).

centros educativos. Mientras los medios generalistas hablaban de ocupaciones ilegales y de «re-organización» de las escuelas (el discurso utilizado por el gobierno), otras formas de comunicar fueron activadas desde plataformas en Internet (*Mídia Ninja*, *Jornalistas Livres*, etc.), creando las posibilidades para la ciudadanía de difundir otros discursos de realidad. Las ocupaciones de las escuelas, en menos de una semana, pasaron de unas pocas en la capital de São Paulo a más de un centenar en todo el estado. Hubo movilización de la población para apoyar con recursos materiales y también en la organización de actividades (talleres de teatro, danza, batucada, etc.), además del apoyo de varias/os artistas reconocidas/os nacionalmente (del mundo de la música sobre todo) y que han dado aún más visibilidad al movimiento. Tal movilización logró que el proyecto de cierre de las escuelas fuese paralizado y se ha abierto una negociación entre el gobierno del estado (sin conclusión hasta el cierre de esta investigación) y representaciones estudiantiles y del profesorado.

Por otro lado, hay proyectos que han tratado de desarrollar herramientas que no comprometan la seguridad de grupos activistas. Radio Muda (Campinas, Brasil), por ejemplo, ha decidido no utilizar las redes sociales digitales más populares, por un lado como medida de protección contra mecanismos gubernamentales y, por otro, para mantener coherencia con los ideales de una comunicación libre, apoyando proyectos minoritarios. Lo que no quiere decir que miembros de la radio no utilicen dichas redes a título individual y, algunas veces, incluso como un dispositivo de enunciación colectiva: por ejemplo, haciendo difusión, a través de sus perfiles individuales, de la información generada por la radio en su blog.

Las medidas de seguridad vinieron, principalmente, como consecuencia de acciones legales impulsadas por el gobierno federal mediante la Agencia Nacional de Telecomunicaciones (Anatel). En la última de ellas, una acción emprendida en febrero del 2014, la Agencia aprehendió todos los equipos y materiales de la radio (se llevaron desde el ordenador, carteles decorativos y de memoria de movimientos sociales hasta la puerta del estudio), dejando, además, un saldo de dos procesos judiciales que se están llevando a cabo contra personas del colectivo: un juicio penal y otro administrativo. Las autoridades que llevan a cabo el sumario administrativo contra las personas de la radio han utilizado como pruebas de haber estado involucradas con «radiodifusión ilegal» algunas publicaciones realizadas por las integrantes del colectivo en plataformas como Facebook⁹¹.

En consecuencia, los cuidados con la seguridad han favorecido el apoyo a iniciativas de tecnologías comprometidas con los activismos de medios libres, como es el caso de la

91 Notas de campo y entrevistas personales realizadas para la presente investigación (2015).

lista interna de correos de la radio, que está alojada en la plataforma *Autistici/Inventati*, un servidor desarrollado por y para activistas y que garantiza la seguridad y privacidad del flujo de datos y el no uso de los mismos para ningún fin. Además de expresar claramente en su política de *hospedaje* que los proyectos que deseen utilizar sus servicios no pueden tener fines comerciales, religiosos o partidistas y deben compartir principios antiracistas, antifascistas, antisexistas y antimilitaristas (*Autistici/Inventati*, s.f.). Las personas que se interesan por participar en la radio y en la lista necesitan crear una cuenta de correo en algún «servidor seguro» (que siguen principios similares a los de *Autistici/Inventati*).

Las acciones feministas, por otro lado, han provocado desplazamientos dentro de esos mismos procesos micropolíticos y van desde críticas hacia las propias formas de pensar-hacer los activismos que reproducen relaciones desiguales de sexo, género y raza o invisibilizan la interseccionalidad en las luchas sociales, al desarrollo de proyectos que se convierten en experiencias que favorecen la difusión y articulación del movimiento feminista. En Brasil, desde el 2015, el movimiento feminista ha tenido gran protagonismo en el activismo en contra del cese de la presidenta Dilma Roussef y, sobre todo, en contra de Eduardo Cunha, presidente de la Cámara de Diputados del Congreso Nacional hasta mayo de 2016, quien ha sido uno de los autores de proyectos de ley polémicos en el país, como el que criminaliza aún más el aborto⁹².

Los programas de radio de temáticas feministas en radios libres y/o comunitarias son representaciones de esas experiencias, pudiendo incluso convertirse en una extensión de los espacios de activismo en las calles, como ha sido el caso del programa *ZAFT*, en Radio Muda, uno de los objetos de esta investigación, que estaba estrechamente vinculado al colectivo organizador de la «Marcha das Vadias» (Marcha de las Putas, *Slutwalk*⁹³) de Campinas; del programa *Espaço Lilás*, «Radio Mossoró» (Mossoró, Brasil), que es una de

92 El aborto en Brasil está tipificado como crimen contra la vida humana, salvo en los supuestos de: que haya riesgo para la vida de la madre; que el embarazo sea el resultado de una violación, o en casos de anencefalia fetal. En la lista de las principales causas de muerte materna en Brasil, el aborto está en quinto lugar y la Organización Mundial de la Salud calcula que se llevan a cabo alrededor de un millón de abortos inseguros al año en el país (Costa, 8 de abril 2016). El proyecto de ley 5.069, propuesto en el 2013, promueve una mayor criminalización del aborto, penalizando profesionales de la salud que asistan o promuevan información sobre aborto o que suministren medicamentos como las pastillas de contracepción de emergencia (las llamadas «pastillas del día después») y tipifica como crimen anuncios que puedan ser considerados como apología al aborto (Câmara dos Deputados, 2013). Algunas noticias que recorren las principales manifestaciones feministas del último año en Brasil pueden ser consultadas en Marina Rossi (13 de noviembre 2015, 4 de noviembre 2015) o en Mídia Ninja (2 de febrero 2015). El 05/05/2016, el Supremo Tribunal Federal de Brasil apartó Eduardo Cunha de su puesto de presidente, quien está siendo investigado por distintos casos de corrupción.

93 La *Slutwalk*, *Marcha das Vadias* en Brasil, Marcha de las Putas en algunos países latinos, es una manifestación feminista callejera en contra de las violencias machistas. La reivindicación del término «puta» viene a partir del estigma social de que las mujeres que son acosadas o que sufren violencias machistas, de alguna forma, «han provocado» la situación, bien sea por la forma cómo va vestida o por cómo se comporta. La marcha tuvo origen en Canadá, en el 2011, tras una conferencia sobre seguridad civil en la Universidad de Toronto, en la que uno de los policías conferecientes afirmó que las mujeres no deberían salir «vestidas como putas si no querían sufrir violaciones».

las acciones de la Marcha Mundial de las Mujeres de la ciudad de Mossoró⁹⁴; o de *Enredadas, en Radio Malva* (Valencia), que, aunque no haya surgido de ningún colectivo feminista en concreto, ha devenido una continuación de demás espacios feministas de los que formábamos parte las integrantes y con los que compartíamos afinidades.

Algunos de los ejemplos citados tampoco son experiencias pensadas por primera vez en los últimos años o con el advenimiento de las tecnologías digitales de la comunicación. Con las primeras radios libres, y en países como Italia, Francia o España, los activismos feministas tuvieron su papel, aunque hay poco o nulo registro de ello. En Italia, por ejemplo, se sabe de «Radio Lilith», creada en 1979 (Herstory, s.f.). Entre la bibliografía consultada, se ha encontrado mención de participación de colectivos feministas, pero no información sobre lo que pudo haber sido la inclusión de perspectivas feministas en las prácticas de radio libre o la memoria de experiencias de temática feminista. Algunas décadas más tarde, en el libro de Sergi Durà (2012) sobre la historia de «Radio Klara» (Valencia), se ha recorrido la trayectoria del programa «Mujeres Libres» de la misma radio, creado en el 2002, y la biografía de sus programadoras.

En este trabajo, proponemos que las experiencias radiofónicas feministas son también mecanismos de micropolítica y de devenires-minoritarios, pues contribuyen a la creación de discursos que subvierten los procesos de subjetivación engendrados por los medios generalistas. Esas micropolíticas feministas, así como los demás proyectos citados, son pensadas como alternativas, plurales y localizadas, al actual modo de producción capitalista, a las relaciones patriarcales y colonialistas, a las políticas neoliberales y al contexto de crisis, aunque sean espacios temporales, como fue el *ZAFI* o las ocupaciones de las plazas en el 15M. Son líneas de fuga, promueven espacios de reflexión crítica y de desarrollo de subjetividades que activan los afectos como herramienta de cambios políticos. Quizás la figura de «un sujeto» que pueda hacer frente a los retos políticos, como propusieron Hardt y Negri (2014), también esté agotada y lo que esos movimientos nos han estado mostrando es que se puede sacar adelante alternativas políticas, e incluso organizar frentes comunes y alianzas solidarias, desde subjetividades plurales y complejas.

Efectivamente, hemos pasado de un modelo de relaciones de producción basadas en la oposición «valor de uso-valor de cambio» a una relación integrada entre producción económica y producción de experiencia social y afectiva, como ha afirmado Juan Martín Prada (2015). Así, la afirmación tanto de Deleuze (Boutang, 1996) cuanto de Guattari y de Rolnik (2006) de que la producción deseante es siempre una producción de agenciamiento se hace extremadamente vigente.

94 Entrevista personal realizada con Glisiany Pluvia, una de las programadoras del programa *Espaço Lilás*, para esta investigación (2015).

Deleuze y Guattari (1994) también afirmaron que todo «lo vivido está segmentarizado espacial y socialmente» (Deleuze & Guattari, 1994, p. 214). Son continuos de relaciones que se territorializan, desterritorializan y reterritorializan una y otra vez.

El sistema político moderno es un todo global, unificado y unificante, pero precisamente porque implica un conjunto de subsistemas yuxtapuestos, imbricados, ordenados, de suerte que el análisis de las decisiones pone de manifiesto todo tipo de compartimentaciones y de procesos parciales que no se continúan entre sí sin que se produzcan desfases o desviaciones. (Deleuze & Guattari, 1994, p. 215)

En ese devenir de relaciones de producción deseantes surgen espacios de tensión entre agenciamientos y segmentaridad. En las relaciones de producción mediatizadas de la contemporaneidad, la idea de «desviaciones» debe ser entendida dentro de un campo de discursos intertextuales, dentro de un flujo de imbricaciones discursivas y mediáticas, lo que hace que una fuga definitiva del sistema no exista, así como no hay una capitalización completa de las subjetividades, pero sí movimientos plurales de conexión, encadenamiento, tensiones y movimientos continuos de desterritorialización y reterritorialización.

Como propuesta, pensemos en las «experiencias feministas minoritarias» como aquellas prácticas que actúan desde la colectividad y en las mismas «fronteras»⁹⁵ (Anzaldúa, 1999) entre las instituciones consagradas como espacios de poder y demás espacios sociales, puesto que consideramos que no existe un afuera de las instituciones, existen desplazamientos posibles (MACBA, 2014). Son experiencias que contemplan que, para el despertar de una conciencia crítica hacia los discursos normativos que subyacen las relaciones de poder, son necesarias unas transformaciones personales/políticas en profundidad. De ahí que el activismo desde la colectividad, en muchos casos, entienda su «hacer político» de una forma más reducida y menos pretenciosa, más constante y cercana, encarnada y situada, buscando actuar en los procesos subjetivos y en las estructuras de nuestras relaciones cotidianas. La idea de experiencias minoritarias las utilizaríamos no como una forma de hacer oposición, en términos de tamaño y alcance, a las grandes organizaciones sociales o medios de comunicación, sino como referencia a los colectivos, medios de comunicación y sectores de la academia que intentan transgredir y transformar el orden social vigente (Col·lectiu Transformacció, 2015); que ofrecen una vía subversiva, «torcida», «desviada» (Lozano & Belausteguigoitia, 2013), con críticas radicales a los discursos *mainstream*. Una noción de «minoritario» que entiende que el sistema capitalista y las políticas neoliberales no se sostienen solo por determinantes legales, económicos y policíacos-militares, sino que necesita producir sujetos «normales» que lo sostengan. De

95 En el sentido que le da Gloria Anzaldúa a las «fronteras», los intersticios de los distintos mundos que habitamos.

ahí que las experiencias minoritarias pretenderían, como también lo sugirió Néstor Perlongher (1996), «en vez de congelar las diferencias en paradigmas identitarios estancos, entrelazarlas hacia la mutación de la subjetividad serializada» (Perlongher, 1996, p. 73).

La noción de minoritario tampoco debe ser idealizada y situada como la brújula ética que nos llevará al lugar de la revolución. En ese sentido, la crítica de Spivak (2009) a la intelectualidad eurocentrada, como es el caso de Deleuze, Guattari o Foucault, nos sirve como un contrapunto lúcido a la idea de un devenir-revolucionario. Este, por veces, oculta la intencionalidad de los discursos y no deja claro un debate en torno a la ideología, borrando estratégica y arrogantemente al «intelectual» cuando se es conveniente, o afirmando la completa autonomía del discurso de los «otros» de la sociedad, sin siquiera cuestionar si existe la posibilidad de que se les escuche a esos «otros». Este fenómeno es denominado por Spivak como «el ventriloquismo del hablante subalterno»⁹⁶ (Spivak, 2009, p. 53). Con todo, tampoco creo que cabe aquí hablar de una clase de subjetividad «subalterna» que, además, nunca será realmente escuchada. Como lo expone Manuel Asensi Pérez (2009), en su prólogo a la edición en castellano del 2009 del texto de Spivak, quizás deberíamos hablar de una «subalternidad» como un lugar que se ocupa, no una identidad que se asume. Un concepto que trata de «designar aquellas singularidades o grupos en los que la función subalterna es una constante. (...) cuya vida resulta insoportable e invivible hasta el punto de que ello amenaza la posibilidad misma de su vida en sentido literal o simbólico» (Asensi Pérez, 2009, p. 35-36), y sin embargo es una «posición heterogénea siempre susceptible de cambiar» (Asensi Pérez, 2009, p. 24).

También en Mohanty (2002) se puede leer una crítica a la idea de «reterritorialización», propuesta por Deleuze y Guattari (1978), como una vuelta al aparato político normativo. La autora, en cambio, nos ofrece herramientas como la «temporalidad de la lucha» y cita a Caren Kaplan, afirmando que este proceso de ubicación política es «una reterritorialización continua, con la salvedad de que uno avanza» (Kaplan, 1986-1987, p. 98, en Mohanty, 2002). El proceso de reterritorialización de la lucha es, según Mohanty, lo que «permite una continuidad paradójica del yo», lo que posibilita «establecer el mapa de la ubicación política y transformarla» (Mohanty, 2002, p. 104).

Rosi Braidotti (2000), a su vez, desarrolla una crítica a la noción misma del «devenir» de Deleuze. Según la autora, el concepto de «devenir» para Deleuze está asociado a un pensar de forma distinta y hace hincapié en un devenir-minoría, nómada o molecular, siendo estas figuraciones alternativas del pensamiento⁹⁷.

96 Para más reflexiones en torno a la noción de «ventriloquismo», ver el apartado «1.4. Conocimientos comprometidos, conocimientos situados» de la presente tesis.

97 El acto de pensar para Deleuze es la potencia creadora de la subjetividad en proceso. Es el resultado de la activación del deseo, del esfuerzo demandado por el contacto entre la experiencia del «afuera-del-sujeto» –

Devenir no es ni la oposición dinámica de opuestos ni el desarrollo de una esencia en un proceso teleológicamente ordenado que conduzca a una identidad sintetizadora. El devenir deleuzeano es la afirmación del carácter positivo de la diferencia, entendida como un proceso múltiple y constante de transformación. En él se renuncia al orden teleológico y a las identidades fijas en favor de un fluir de devenires múltiples. (Braidotti, 2000, pp. 131-132)

Sin embargo, Braidotti plantea un problema muy similar a la crítica desarrollada por Spivak (2009): el ocultar u obviar desde donde parte cada persona. Afirma Braidotti que «por un lado, el devenir minoría/nómada/molecular/mujer se postula como la figuración general para representar una nueva subjetividad filosófica. No obstante, por otro lado, no todas las formas que toma el proceso de devenir son equivalentes» (Braidotti, 2000, p. 135). La crítica de Braidotti va en el sentido de que, siendo el varón el principal referente de sujeto pensante frente a la mujer, que encarna la figura de la alteridad por excelencia en el discurso occidental, Deleuze obvia que los puntos de partida son muy distintos entre uno y otra. Algo extremadamente problemático en una teoría que aborda el carácter positivo de las diferencias pero que, sin embargo, pasa por encima de la diferencia sexual, lo que, según Braidotti (2000) y apoyada en filósofas feministas de la diferencia, es la diferencia fundamental para todas las demás.

Así, señala Braidotti (2000) que, con su teoría de devenir-mujer, es como si Deleuze indicara que «todos los devenires fueran iguales, pero algunos fueran más iguales que otros» (Braidotti, 2000, p. 136). Para la autora, invisibilizar los distintos puntos de partida alude a la problemática de la disolución de las dicotomías de género y de las identidades que en ellas se fundamentan sin tener en consideración las distintas formas de comprender y habitar el sujeto mujer. Braidotti critica que Deleuze presente el devenir-mujer como un proceso subversivo en sí mismo, pero que también acaba se constituyendo como un proyecto de crítica al feminismo, una vez que sugiere como camino transformador una descomposición del sujeto «mujer» hacia un devenir generalizado y «posgénero» (Braidotti, 2000, p. 137).

Braidotti (2000) presenta aún otros tres problemas en la tesis del devenir-mujer deleuzeano. El primero se refiere a la inconsistencia del enfoque que, según la autora, es sistemáticamente dubitativo y negacionista, primero afirmando la importancia de que las mujeres lleven a cabo una política molecular propia de empoderamiento y recuperación histórica, para luego pararse en las advertencias de los peligros de confinarse «a la posición de un sujeto semejante». El segundo problema es precisamente la reducción de la

lo que Suely Rolnik (MACBA, 2014) se refiere como la experiencia de las fuerzas del mundo en el cuerpo– y nuestros cuerpos (los afectos). El malestar provocado por ese contacto, los afectos, es lo que convoca el deseo y que, finalmente, activará el pensamiento para poder encontrar formas de restablecer el equilibrio entre la subjetividad y el mundo (Rolnik, 2016, 1995).

diferencia sexual a una variable entre muchas otras. Para ella, la diferencia sexual debe ser entendida como una diferencia fundamental en la que se apoyan todas las demás, la sexualidad es el lugar mismo de luchas de poder y contradicciones. Afirma Braidotti,

que el significante *mujer* sea tanto el concepto alrededor del cual se han reunido las feministas para reconocer una identidad práctica general como además el concepto mismo que es necesario analizar de manera crítica y eventualmente desconstruir, no constituye una contradicción, sino que es más bien una descripción conveniente de la condición histórica de las mujeres en el capitalismo moderno tardío. (Braidotti, 2000, pp. 140-141)

Lo que nos conduce a la tercera crítica de Braidotti (2000): diluyendo la variable «sexo», Deleuze niega los distintos puntos de partidas entre hombres y mujeres, es decir, asume que hay una simetría entre ambas posiciones y, por lo tanto, borra el punto central de la reivindicación feminista de la diferencia sexual. Al ser el hombre blanco occidental y con recursos económicos el «ser racional» por excelencia, la autora defiende que el devenir-mujer deleuzeano, generalizado tal y como está postulado, no cuestiona precisamente las bases de esa racionalidad.

Aún estando de acuerdo con las críticas de Braidotti (2000), me resulta inquietante que la misma autora no remita a las demás diferencias que pueden llegar a interseccionar el sujeto mujer (raza, clase social, enclave geográfico, etc.). Deleuze y Guattari ciertamente caen en el error de diluir la cuestión de la diferencia sexual, pero ¿no estará Braidotti (2000) cayendo en un error similar al defender una «identidad práctica general», sin mencionar la necesidad de considerar cómo se entretajan las diferencias y constituyen las subjetividades? El problema no está en afirmar la diferencia sexual para luego desconstruirla o en afirmar identidades estratégicas «en aras de un interés escrupulosamente visible» (Spivak, 1999, p. 279). El problema es que ni tan siquiera la diferencia sexual se ha construido de igual manera en los distintos lugares de la historia y de la geografía. El feminismo poscolonial y decolonial han tratado de incidir en eso.

Tomaré la libertad de abordar de forma muy breve mi vivencia propia como referente. La propuesta de la interseccionalidad no quiere decir que a partir de «ser mujer», luego soy también «extranjera», «brasileña», «blanca», «estudiante universitaria». En España, para muchos ojos, yo soy automáticamente constituida como «una mujer blanca extranjera». Para luego, a partir de una toma de contacto, convertirme en «mujer brasileña inmigrante»⁹⁸, lo que hace que mi cuerpo se convierta en un dispositivo que despliega

98 Se ha recorrido en algunos estudios que hay una percepción social diferenciada y marcada por la distinción terminológica entre «inmigrante» y «extranjera» (Grupo CRIT, 2003). Una persona inmigrante sería la que viene de un país distinto, normalmente buscando trabajo y mejores condiciones de vida para sí misma y para su familia; suele pasar por una lectura racializada, estar asociada a condiciones de pobreza, de irregularidad legal, etc. Por otro lado, una persona extranjera es una persona de un país distinto que puede

miradas hipersexualizantes (las brasileñas son calientes), a la vez que paternalistas y reprochadoras (las latinas son conservadoras en las relaciones y en las visiones de la feminidad) y, cuando no, estigmatizantes (suelen estar sexualmente disponibles). Sin embargo, siendo «blanca y con ojos claros», estudiante de doctorado y con un buen dominio del idioma castellano, soy constituida también como una «extranjera» (que no inmigrante) y «suertuda» brasileña que «no parezco *tan* brasileña» y, por lo tanto, me puedo «salvar» parcialmente del lugar asignado en el imaginario social a las «mujeres brasileñas inmigrantes»⁹⁹. En resumen, yo no soy constituida primero como mujer y después como blanca, extranjera y brasileña, sino que directamente como «mujer blanca extranjera» y eso, de entrada, ya me sitúa en un lugar diferente a una «mujer brasileña inmigrante» y a una «mujer blanca española». De esta manera, de la misma forma que no hay una diferencia sexual que preceda todas las demás diferencias, tampoco puede haber una política identitaria fija que me conciba una autoridad moral en las acciones políticas (las posturas moralizantes ya son en sí mismas problemáticas), puesto que soy una subjetividad siempre en desplazamiento.

No obstante eso, y para finalizar, propongo que nos acojamos a una síntesis de la función filosófica del feminismo propuesta por la misma Braidotti: «la filosofía feminista es la crítica del poder en el discurso y como discurso, y el intento de crear otras formas de pensamiento; es decir, el compromiso en el proceso de aprender a pensar de manera diferente» (Braidotti, 2000, p. 143). Esas subjetividades en desplazamiento son las potencias mismas de las que se pueden apropiar los activismos minoritarios para resignificarlas y actuar micropolíticamente para poner en tensión los discursos de las sociedades del control y de las relaciones desiguales de poder en el contexto de una sociedad red de efectos contradictorios.

Así, la noción de minoritario desde un proyecto de (re)apropiación y (re)activación feminista se formaría como un desplazamiento a partir de las propuestas de Deleuze y Guattari; a partir de prácticas situadas, un lugar teórico y experiencial desde donde (re)pensar la colonialidad de nuestras miradas, de nuestras escuchas, de nuestras formas de leer, y de traducir nuestras prácticas activistas-teóricas en distintos espacios, es decir, desbordar los lugares que habitamos. Serían experiencias que entienden la educación en términos de expansión de los espacios y de las actividades (Rogoff, 2011). Que piensan

estar en el actual país por diversas razones: estudios, turismo, trabajo en empresa, etc. Por lo que una de las cuestiones claves es la racialización y el estatus socioeconómico.

99 Adriana Piscitelli (2008), por ejemplo, recorre la experiencia de la racialización sexualizada por la que pasan las mujeres brasileñas que viajan a los países de América del Norte y de Europa. Las que, independiente de ser consideradas como blancas o morenas en Brasil o del objetivo de sus viajes al exterior, en los países receptores son leídas a través de nociones de «tropicalización», es decir, son racializadas como mestizas y como portadoras de una disposición naturalmente intensa para el sexo. Nociones estas que se complejizan cuando hablamos de cuerpos negros o blancos, de estatus socioeconómico o de escolaridad, por ejemplo.

que los procesos de aprendizaje pueden ocurrir en espacios y lugares antes insospechados; lugares como las radios libres y/o comunitarias, y estas como espacios que no pretenden ser una herramienta ni un sujeto «dador de voz» o «adoctrinador», sino un lugar de articulación y de resonancia de voces, saberes, acciones, experiencias. Un lugar que, inevitablemente, se convierte en un espacio de aprendizaje y, casi siempre, colectivo; de aprender a hablar, pero también de aprender a escuchar; de aprender a sacar la voz, pero también de reconciliarnos con nuestros silencios; de aprender a estar atentas a nuestros procesos de reflexión y saber articularlos con los de las demás. Volviendo a Grada Kilomba (2010), un lugar en el que tendríamos la posibilidad de transformar las «tecnologías del habla», haciendo una política del habla.

PARTE 2. ONDAS DIFERENCIALES PARA OTRAS INAPROPIADAS/INAPROPIABLES: FEMINISMOS Y/EN LAS RADIOS LIBRES

*La comida no será una mercancía ni la
comunicación un negocio, porque la comida y la
comunicación son derechos humanos.*
Eduardo Galeano¹⁰⁰

*Una política de la tecnología que promueva la
emancipación requiere algo más que hardware y
software; requiere wetware —cuerpos, fluidos y
agencia humana.*
Judy Wajcman¹⁰¹

100 En *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés* (Galeano, 2009).

101 En *El Tecnofeminismo* (Wajcman, 2006).

CAPÍTULO 4. MICROPOLÍTICAS Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

INDEPENDIENTES: UN ACERCAMIENTO A LAS RADIOS LIBRES DESDE VALENCIA (ESPAÑA) Y CAMPINAS (BRASIL)

*Consideramos importante elaborar una radio-
provocación (...); queremos provocar la palabra,
la respuesta (...).*
Ona Lliure¹⁰²

En los años 80 y 90 del siglo pasado, años de exaltación democrática tanto en Brasil como en España, las radios libres y/o comunitarias se hicieron notar, y traían con ellas perspectivas críticas, conscientes de que los proyectos democratizadores que se estaban instaurando desde las instituciones políticas eran positivos pero no suficientes, y de que la oposición crítica al sistema capitalista neoliberal y sus políticas debería persistir. Aunque, de cierta forma, también venían con perspectivas optimistas, las que, en el caso de la comunicación, se proyectaban en la posibilidad de que la ciudadanía pudiera ejercer la comunicación libremente y de que se alcanzaría una democratización en dicho sector. Mientras que, desde el movimiento feminista, existía también la esperanza de que la mirada y las demandas feministas finalmente impregnarían los distintos sectores de las sociedades, sobre todo los espacios politizados de izquierdas.

Sin embargo, esos panoramas deseados no llegaron a concretizarse y, en el caso de la comunicación libre y/o comunitaria y de los feminismos, la complejidad de sus redes y de la presencia de políticas públicas y de discursos como los de libertad de prensa y de igualdad de derechos, pese a que han garantizado avances considerables en las estructuras sociales, no han sido suficientes para asegurar cambios profundos en las relaciones desiguales de poder y de acceso a los medios de producción –en este caso, de la comunicación–. Tenemos a Internet como una herramienta relativamente reciente y que ha abierto nuevas y revolucionarias posibilidades en el ejercicio de la comunicación y para los movimientos sociales, pero también tenemos la presencia de oligopolios empresariales en el sector de la comunicación que detienen gran parte de los medios de producción y de la producción de contenido, de la infraestructura tecnológica y de las bases logísticas (Moraes, 2013).

Megagrupos como *Comcast* o *Time Warner* (segundo y sexto, respectivamente, en

¹⁰² En «Propuesta para una radio libre», texto presente en un fanzine auto-editado por el Colectivo Ona Lliure (8 de mayo, 1979).

el ranking mundial de las corporaciones mediáticas¹⁰³) son propietarios de proveedores de Internet, redes de televisión y radio, productoras cinematográficas y portales de Internet. Esos grupos tienen capacidad de influencia global y se organizan en alianzas estratégicas con empresas locales de distintos países, extendiendo así sus redes de poder. Afirma Manuel Castells (2009) que «[l]o que es global son las redes que conectan la financiación, la producción y la distribución de los medios de comunicación dentro de cada país y entre países» (Castells, 2009, p. 110). Castells señala alianzas como acuerdos de publicidad entre *Time Warner* y el gigante *Google* (la corporación que ocupa el primer puesto en el ranking mundial de las corporaciones mediáticas) o el hecho de que uno de los directores ejecutivos de *Google* fuera también miembro del Consejo de la empresa *Apple* (que ocupa el nono lugar en el ranking) (Castells, 2009, p. 115). Por otro lado, tenemos una economía de los deseos y de los afectos cada vez más mercantilizada y que precisamente ha encontrado en Internet su gran mercado global, al paso que estamos vivenciando dinámicas del capitalismo en versiones cada vez más crueles, aferrándose a políticas neoliberales agresivas para asegurar su supervivencia y reformismo, generando amenazas de pérdidas de derechos adquiridos, discursos conservadores y de intolerancia y violencias hacia las personas.

Ante tal panorama, ¿de qué forma podemos seguir pensando y generando alternativas políticas de producción de subjetividades críticas? La alianza entre feminismos y medios de comunicación libres y/o comunitarios –en este caso, la radio– sigue siendo una estrategia llena de posibilidades y potencialidades en la esfera micropolítica. De eso se trata también este trabajo: de plantear reflexiones en torno a esas oportunidades de acción y de contribuir a la construcción de una cartografía de esas estrategias, generando archivos, memorias y referentes en el tiempo.

En el presente capítulo, haremos una revisión del panorama de la comunicación y de las radios libres y/o comunitarias en Brasil y España, su situación jurídico-política y los retos que se presentan al sector; pondremos el foco en la historia y en la organización de dos prácticas concretas de radio libre en ambos países: la de Radio Malva, en Valencia, y la de Radio Muda, en Campinas, y traeremos a la discusión aportaciones desde los feminismos al debate sobre la democratización de la comunicación y sobre la práctica radiofónica.

Para ello, empezaremos a explorar con más detenimiento la información recolectada en los trabajos de campo realizados para esta tesis junto a Radio Malva y Radio Muda. Trazaremos un perfil temporal de ambas radios que nos servirá para entender en qué contextos surgen los programas de radio feministas que analizaremos en los siguientes

103 Ver la base de datos del *Institute of Media and Communications Policy*: <http://www.mediadb.eu/en/database/international-media-corporations.html>. [Último acceso: 16/03/2017]

capítulos. Nos referimos aquí a un «perfil temporal» porque, como veremos, los proyectos de ambas radios son cambiantes, debido a su naturaleza colectiva y al ir y venir de las personas que los forman. Por lo que los perfiles trazados responden a un período concreto, del 2013 al 2016, que son los años durante los cuales hemos realizado esta investigación.

Los métodos utilizados para los trabajos de campo han sido distintos en ambos casos. En el caso de Radio Malva, en Valencia (España), tanto mis años de implicación en dicha radio, que anteceden mis objetivos como investigadora, como mi continuada actividad en el colectivo activista que la conforma durante el período de esta investigación, me han proporcionado una vivencia como observadora participante de seis años. Dicha participación está caracterizada por lo que Miguel Valles (1997, p. 158) llama de «participación completa», es decir, que antes del inicio de esta investigación yo ya era una participante corriente de las actividades que serían analizadas en un futuro. Es importante dejar claro que hay un cambio sustancial en la postura de la investigadora-activista en el momento en que la práctica de la radio se convierte en objeto de estudio, sobre todo en lo que se refiere al registro atento y sistematizado de las observaciones y la información recolectada. También mi forma de estar en el colectivo sufrió alteraciones, ya que, una vez informadas y con sus consentimientos, las personas que integran la radio han pasado a verme no solamente como compañera, sino también como investigadora.

Por otro lado, en el caso de Radio Muda, en Campinas (Brasil), el trabajo de campo tuvo una duración de tres meses, de septiembre a diciembre de 2015, y mi rol de investigadora estuvo claro desde el inicio. Durante el período mencionado, llevé a cabo el trabajo como observadora participante, en el que acompañé y colaboré con el colectivo de la radio en todas sus reuniones y actividades. Para suplir la carencia de información que, en el caso de Radio Malva yo he vivido de primera mano con mi implicación como activista y acompañamiento durante los años de esta investigación, realicé entrevistas con distintas personas que integraban Radio Muda en su momento. En total fueron trece entrevistas, de las que doce fueron individuales y una colectiva y en profundidad, con la participación de cinco integrantes del colectivo. Dichas entrevistas fueron esenciales para que yo conociera las historias de las personas de la radio, cómo se dieron sus acercamientos al grupo y sus formas de estar en él. Así, fue posible trazar un perfil temporal de la radio como espacio colectivo. De esas entrevistas, no todas son expresamente citadas en este texto, por lo que me he limitado a transcribir y anexar solamente las que aparecen como alguna referencia directa.

Como podemos observar, son amplias las diferencias entre los dos trabajos de campo, y volveremos a abordar la metodología y sus problemáticas en el capítulo cinco. De

momento, sin embargo, es importante remarcar que no pretendemos establecer marcos comparativos entre las situaciones y prácticas en uno y otro país, sino generar diálogos, desde la teoría, entre los casos trazados y que, a partir de las reflexiones finales de este apartado, serán pensados, en capítulos siguientes, desde miradas y experiencias feministas.

4.1. «Radios del extrarradio» (Panorama español)

Tal como hemos adelantado en el segundo capítulo del presente trabajo, las primeras radios libres surgieron en España a finales de los años setenta del siglo pasado, más precisamente en 1977, con «Ràdio Maduixa» (en castellano, Radio Fresa), en Granollers (Cataluña), siguiendo el movimiento surgido entre países como Italia y Francia, con experiencias como la de «Radio Alicia» (Bologna), «Radio Verte» (París) o «Radio Tomate», de la que formó parte el propio Félix Guattari (Guattari & Rolink, 2006, pp. 122-135). Sin embargo, es difícil determinar cuál fue la primera, ya que, por aquella época, las experimentaciones con la radio no eran raras, aunque tampoco era un fenómeno ampliamente extendido. En todo caso, y a raíz de la celebración de la primera Reunión Internacional de Radios Libres, que ocurrió en París en 1978, otras le siguieron a «Ràdio Maduixa». A aquella reunión acudieron personas de España que, más tarde, se organizarían y formarían el colectivo y radio «Ona Lliure» (en castellano, Onda Libre), de Barcelona. A diferencia de las reivindicaciones en Italia y Francia contra el monopolio estatal de los medios de comunicación, en España se vivía un momento distinto, pues se daba inicio al período de transición a la democracia, tras la muerte de Franco en 1975. Se vivía, por lo tanto, un momento en el que no era solo el derecho a activar una radio lo que estaba en disputa —el derecho a emisión—, sino el mero derecho a expresarse tras los silenciamientos de la dictadura.

Para Emilio Prado (1981), las luchas por la libertad de emisión y por la libertad de expresión radiofónicas no podían (y no pueden) ser entendidas ni llevadas a cabo de forma aislada, sino de forma intrínsecamente relacionada la una con la otra. Eso es así porque, al estar las cadenas de radio, privadas y estatales, bajo la dirección de grupos empresariales y partidos políticos, no es posible alcanzar una libertad realmente transgresora en términos de contenido y lenguaje, puesto que «cualquier intento liberador se estrella contra los intereses ideológicos de las instituciones o de las empresas» (Prado, 1981, p. 254). De ahí que Prado situó el inicio de la lucha por la libertad de emisión/expresión, en España, en la transición, en los meses posteriores a la muerte de Franco. Para el autor, aunque hayan habido casos

de radios militantes durante la dictadura¹⁰⁴, estas no podían ser incluidas en las luchas por la libertad de expresión/emisión, pues se situaban en el campo específico de la lucha política partidista y de sistemas de gobierno. Además de que eran emisiones que se realizaban desde fuera del territorio del Estado español (Prado, 1981, p. 237). Es decir, se restringían a utilizar la radio como un canal para el mensaje político contra la dictadura y de intercambio de información entre los movimientos de resistencias.

Antes y durante el franquismo, la legislación en materia de radiodifusión no tuvo cambios y la explotación del espectro radioeléctrico era de monopolio estatal y bajo discrecionalidad en la concesión de licencias a particulares. Eso significó que,

las concesiones hechas después de la Guerra Civil tenían todas carácter de prebenda radiofónica otorgada a los diferentes grupos que ayudaron a Franco a ganar la guerra: Iglesia, Falange, Oligarquía financiera, etc. De este modo se configura el actual mapa radiofónico español conformado por siete grandes cadenas y unas cuantas emisoras independientes de cualquier cadena. (Prado, 1981, p. 238)

Por otro lado, los grupos privados que eran agraciados con las concesiones tenían la obligatoriedad de acatar determinadas normas del régimen, de las que la más importante era la exclusividad reservada a Radio Nacional de España para la producción de noticiarios y la obligatoriedad para las demás emisoras de retransmitir dichos informativos.

Uno de los puntos observados por Prado (1981) y que, para nuestra investigación, conviene matizar, es el uso de la radiodifusión como aparato productor de subjetividades por parte del Estado: es decir, la radio como medio micropolítico. Eso se hace especialmente visible en dos momentos citados por el autor en su texto. El primer momento, durante el régimen franquista, cuando los programas de radio tenían

una clara función perpetuadora de los esquemas sociales impuestos; desde los alienantes programas de música comercial, hasta los retrógrados seriales, pasando por los consultorios para la mujer¹⁰⁵, todos estaban dirigidos a «entretener embruteciendo», dando así sustento ideológico a un régimen falto de coherencia social. (Prado, 1981, p. 238)

104 Aquí el autor se refiere especialmente a la REI – Radio España Independiente, de apodo la «Pirenaica», radio del Partido Comunista de España que se creó bajo la coordinación de Dolores Ibárruri (la Pasionaria) y que funcionó durante 36 años (desde 1941 hasta 1977), emitiendo primero desde Moscú y los últimos 22 años desde Bucarest. Para más información sobre la Pirenaica, ver el artículo de Marcel Plans, en Bassets (1981).

105 Seguramente, el programa-consultorio más emblemático de la España franquista fue el «Consultorio de Elena Francis», que se emitió por 36 años, primero en Radio Barcelona (propiedad de Cadena SER), luego por Radio Peninsular (cadena comercial de Radio Nacional de España) y por Radio Intercontinental (del Grupo Intereconomía). El programa estaba dirigido a dar consejos a las mujeres en temáticas sentimentales, de relaciones sociales, domésticas, de belleza, salud, etc. Los consejos eran siempre en tono moralista y disciplinador, promoviendo un modelo de mujer ama de casa, madre afectuosa e incondicionalmente abnegada. Para un análisis detallado de tal programa, se puede consultar el libro de Gérard Imbert (1982), *Elena Francis, un consultorio para la transición. Contribución al estudio de los simulacros de masas*.

El segundo momento se da con la caída del franquismo y el fin del monopolio informativo estatal, flexibilizando y dinamizando la producción de las noticias, sacando los micrófonos a las calles y dando cierto protagonismo a las movilizaciones sociales y distintos grupos políticos y sociales. Habiendo incorporado dichos elementos y poseyendo una infraestructura mucho más completa que cualquier radio privada de entonces, Radio Nacional Española siguió liderando los informativos. Pese al fin de la dictadura, no deja de sorprender que el primer gobierno electo en las urnas tras el régimen franquista, liderado por la UCD (Unión de Centro Democrático) y de orientación moderada-conservadora, haya dado apertura a esos nuevos planteamientos en la radio.

¿Por qué se permiten estas fórmulas progresistas de hacer radio en unas emisoras que controla la UCD? Porque en la etapa de transición política que ha capitaneado este partido de nueva planta, la radio estaba llamada a servir de elemento normalizador, a dar credibilidad al cambio y éste, sin duda, era un buen sistema. Una radio que diera voz a los protagonistas del conflicto social y que explicara la situación con una crudeza que no le estaba permitida a los organismos oficiales, se granjeaba automáticamente la adhesión del público, además de representar los rasgos generales del cambio con una magnitud que no se correspondía exactamente a la realidad del mismo. Las expectativas de cambio suscitadas por este sistema consolidaban el proceso democrático. (Prado, 1981, p. 242)

De la misma manera que, consolidado el cambio político, lo que Prado llamó de «boom de la radio informativa» empezó a retroceder y los programas que permitían alguna reflexión y participación de grupos sociales empezaron a desaparecer o sufrir reestructuraciones que mermaban dicha participación y primaban por la falta de sentido crítico en el tratamiento de los temas. Vemos, en esos casos, cómo la radio fue utilizada como medio facilitador de las micropolíticas gubernamentales, con el objetivo de generar subjetividades dóciles y acordes con el régimen y, más tarde, subjetividades creyentes del proceso de redemocratización desde una perspectiva reformista, liberal y cristiana.

En tal contexto de expectativa por una redemocratización del país, surgieron las primeras radios libres en España. «Ràdio Ona Lliure», en Barcelona, fue una de ellas. Estaba formada por un colectivo heterogéneo, compuesto por estudiantes, profesores y profesionales de la comunicación, expertos en electrónica y personas ligadas a distintos colectivos políticos minoritarios: feministas, ecologistas, objetores de conciencia, grupos de apoyo a presos/as, gays, de la autonomía obrera, etc., además de individualidades que, sencillamente, se interesaban por hacer radio (Prado, 1981).

«Ràdio Ona Lliure» efectuó su primera emisión el 4 de abril de 1979 y, tan solo dos semanas después, el 19 de abril, el medio fue precintado por orden del Ministerio de Cultura: «llegaba la primera llamada de atención para todos los que habían creído que se

iniciaba una época de oro para la libertad de expresión» (Prado, 1981, p. 246). «Ràdio Ona Lliure» volvió a la actividad y en más de una ocasión sufrió cierres, bien como otras radios que surgieron en aquel momento, como «Radio La Campana de Gràcia», también ubicada en Barcelona.

Había un vacío legal respecto a la emisión en frecuencia modulada, por lo que los órdenes de cierre no se daban por la vía judicial, sino por la ejecutiva, lo que caracterizaban dichos actos como pura represión. De hecho, en aquel entonces, la única referencia legal moderna era la del artículo 20 de la constitución de 1978, que reconoce el derecho fundamental a «expresar y difundir libremente los pensamientos, ideas y opiniones mediante la palabra, el escrito o cualquier otro medio de reproducción» (Constitución Española, 1978, art. 20).

El 8 de junio de 1979, la Presidencia del Gobierno aprobó, por medio del Real Decreto 1435, el «Plan Técnico Transitorio del Servicio Público de Radiodifusión Sonora en Ondas Métricas con Modulación de Frecuencia», regulando el servicio de radiodifusión y estableciendo medidas que legalizaban la criminalización de las radios libres, como: la reserva al Estado de la titularidad del servicio y la discrecionalidad para conceder permisos de explotación del espectro a entidades privadas; además de fijar unos mínimos técnicos y de programación que hacían muy difícil que un colectivo con las características de una radio libre pudiera seguirlos, tal como la obligatoriedad de producir, mediante servicios propios, informativos de carácter general. En el primer caso, lo que se hizo, en realidad, fue reiterar la normativa que ya era vigente incluso antes de la Guerra Civil.

Otro fenómeno que valida la afirmación de Prado (1981) de que no se puede entender la libertad de expresión sin libertad de emisión fue el hecho de que, a raíz del camino abierto por las radios libres, empezaron a surgir varias emisoras pequeñas, la mayoría financiada y amparada por instituciones municipales y partidistas y sin poseer concesiones del Gobierno. Sin embargo, no recibieron órdenes de cierre en ningún momento.

Las reivindicaciones de las radios libres, desde entonces, han sido por la despenalización de dichos medios y por una regulación no restrictiva de distribución de las frecuencias. La libertad de emisión, en ese sentido, se circunscribe, según Prado, al movimiento de las radios libres y es entendida como

el derecho de todos los grupos sociales de base, sin discriminación, a utilizar la radio a ejercer su derecho a la libre expresión a través de este medio, sin más limitaciones que las impuestas por la técnica y sin más legislación especial que la ordinaria. (...) las radios libres fomentan esta libertad y posibilitan su ejercicio sin otro tipo de control que no sea el marco legal ordinario de que se dote una sociedad que reconozca el natural

derecho a la libre expresión. (Prado, 1981, pp. 249-250)

En la década de los 80, empezaron las negociaciones para la incorporación de España a la Comunidad Económica Europea (CEE) y una de las tantas exigencias era que el país aprobara una ley de regulación del espacio radiofónico. Así, al final de 1987, fue aprobada la Ley de Ordenación de las Telecomunicaciones, cuyo texto transfería a las comunidades autónomas la competencia para conceder licencias de emisión. Asimismo, las radios libres no estaban contempladas en dicha ley, pese a los esfuerzos de la Coordinadora Estatal de Radios Libres, que mantuvo varias conversaciones con autoridades del gobierno antes de la aprobación de dicha ley (Durà, 2012). Sin embargo, no había tampoco mayores especificaciones respecto a la elegibilidad para solicitar licencias, constando en el texto de la ley tan solo que los servicios de radiodifusión de frecuencia modulada podrían ser explotados por «gestión indirecta mediante concesión administrativa a través de personas físicas o jurídicas» (Ley de Ordenación de las Telecomunicaciones, 1987, art. 26). Tales disposiciones permitieron que, en 1989, le fuese concedida a «Ràdio Klara», radio libre de la ciudad de Valencia, una licencia de emisión. Desde entonces, y hasta la actualidad, «Ràdio Klara» es la única radio libre del país a funcionar con licencia.

«Ràdio Klara» empezó a emitir en 1982, al calor de los últimos años de la década de los 70 e inicio de los 80 y la aparición de las primeras radios libres. Fue impulsada por un grupo de jóvenes participantes del movimiento libertario de Valencia, cercanos o integrantes de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT)¹⁰⁶. Es la radio libre valenciana más antigua y que sigue activa y, posiblemente, fue también la primera a surgir en la ciudad (Durà, 2012; Rafa Rius, 2016, entrevista personal¹⁰⁷). Además de ser la única radio libre a poseer licencia, «Ràdio Klara» desentona de lo que aquí hemos definido como radio libre en lo referente a la autogestión y a la ausencia de publicidad comercial, ya que la emisora admite publicidad como forma de conseguir ingresos para su manutención. Respecto a eso, «Ràdio Klara» afirma que «la complejidad de la publicidad y la propaganda necesita un tratamiento riguroso de los diferentes colectivos en emisión. Además, por razones económicas, «Ràdio Klara» ha definido su concepto y actitud frente a las mismas en su etapa actual» (Ràdio Klara, s.f), aunque no desarrolla qué conceptos y actitudes sean esas.

Después de 1989, según García García (2013), hubo otros dos repartos de frecuencias entre las comunidades autónomas, en 1997 y en 2006, pero no hubo adjudicación de licencias a emisoras libres y/o comunitarias. Tampoco la hubo después de la aprobación de la Ley 7/2010 General de la Comunicación Audiovisual, en la que fue

106 Unión de sindicatos autónomos y de carácter anarcosindicalista.

107 Entrevista personal, realizada para esta tesis doctoral.

reconocido el derecho a la comunicación de carácter comunitario. Aún segundo el mismo autor, con base en un análisis realizado en el 2011, hay en España alrededor de un centenar de radios libres y/o comunitarias. Según un análisis propio¹⁰⁸, realizado para el presente trabajo, existen actualmente cerca de ochenta radios libres y/o comunitarias distribuidas por todo el Estado español.

Seis años después de la entrada en vigor de la Ley de la Comunicación Audiovisual, la situación de los medios libres y/o comunitarios (en el caso que nos ocupamos, la situación de las radios) no ha cambiado e, incluso, puede que haya empeorado, si cabe. Por parte del Gobierno del Estado, no se ha llevado a cabo ninguna medida para implementar lo dispuesto en el artículo 32 y la Disposición transitoria decimocuarta, ambos referentes a la comunicación comunitaria sin ánimo de lucro.

En el artículo 32 de dicha ley, publicada en el BOE el 1 de abril de 2010, se estableció que la Administración General del Estado debería habilitar el dominio público radioeléctrico necesario para la prestación de los servicios de comunicación audiovisual comunitarios, sin embargo, tal planificación no ha sido desarrollada, lo que ha llevado a que los Gobiernos de las Comunidades Autónomas o bien no publicasen convocatorias de concursos públicos para adjudicación de licencias o, las que sí lo han hecho, no hayan recogido los medios comunitarios en sus textos (ReMC, 9 de diciembre de 2015). Por otro lado, si antes podríamos decir que los medios libres y/o comunitarios estaban en una situación de *alegalidad*, pues no se había legislado sobre ellos, ahora se encuentran en la *ilegalidad*, lo que ha permitido que se abrieran expedientes sancionadores contra algunos de ellos, como es el caso de «Radio Kras» (Gijón, Asturias), que en el 2015 sufrió amenaza de cierre y de sanción de hasta 200 mil euros. Al final, tras el recurso presentado por la radio, el expediente fue archivado (Simón, 03 de julio 2015). El recurso alegaba, precisamente, que el Gobierno del Estado había incumplido la ley del 2010, ya que no había ofrecido ninguna posibilidad de solicitud de licencia.

Asimismo, en la Disposición transitoria decimocuarta de la misma ley, se determinó que los medios de comunicación comunitarios que estuvieran en funcionamiento desde antes del 1 de enero de 2009 podrían optar a «licencias o autorizaciones en el ámbito de cobertura en el que venían prestando su actividad» (Ley General de la Comunicación Audiovisual, 2010, DT 14^a). Según el texto de la ley, tal medida, así como la concreción de un marco de actuación de los servicios de comunicación audiovisual comunitarios, debería

108 Ver el «Anexo IV». El análisis fue realizado mediante la presencia de los medios en Internet y su participación en redes y coordinadoras de medios libres y comunitarios: Red estatal de Medios Comunitarios (ReMC); Xarxa de Ràdios i Mitjans Lliures del País Valencià; Coordinadora de Ràdios Lliures de Catalunya; Unión de Radios Libres y Comunitarias de Madrid (URCM); Rede Galega de Radios Libres e Comunitarias (ReGaRLiC); Federación Aragonesa de Radios Libres; Radiolibres.info; Directorio de radios libres de Alasbarricadas.org; Lista de radios libres de 15MPedia.

haber sido desarrollada en un plazo máximo de doce meses tras la entrada en vigor de la nueva legislación, lo que tampoco ha ocurrido.

Lo dispuesto en la Ley de la Comunicación Audiovisual respecto a las restricciones en la actuación de los medios comunitarios también ha servido para ponerlos en una situación de inseguridad jurídica: se ha prohibido la publicidad de cualquier tipo, se ha limitado los presupuestos anuales de los medios a 100 mil euros (en el caso de las televisiones comunitarias) y a 50 mil euros (en el caso de las radios), a la vez que no se les ha eximido del pago de tasas y cánones. Así, la imposibilidad de recaudar fondos mediante publicidad o patrocinios, además de las limitaciones en los gastos anuales, sumados a la exigencia de pagos de cánones de derechos, hace el ejercicio de la comunicación comunitaria casi inviable. Aún así, es una ley que solo contempla la concesión de licencias a grupos inscritos legalmente como asociación, lo que implica que no hay cabida para otros formatos de organización colectiva que no entre en el modelo asociativo legalmente reconocido y que exige, además, una distribución jerárquica de cargos (presidencia, vicepresidencia, secretaría, etc.), algo que choca profundamente con los presupuestos de muchas radios libres.

Además, en una ley más reciente, la Ley 9/2014 General de Telecomunicaciones, el Gobierno estableció la posibilidad de ejercer las llamadas «medidas de protección activa del dominio público radioeléctrico», es decir, podrá realizar «emisiones sin contenidos sustantivos en aquellas frecuencias y canales radioeléctricos cuyos derechos de uso, en el ámbito territorial correspondiente, no hayan sido otorgados» (Ley General de Telecomunicaciones, 2014, art. 65). Tal medida tiene como objetivo «evitar el uso del espectro por quienes no disponen de título habilitante para ello, garantizando con ello la disponibilidad y uso eficiente de este recurso escaso» (Ley General de Telecomunicaciones, 2014, preámbulo). Sin embargo, tal como ha denunciado la Red de Medios Comunitarios (29 de septiembre 2013), la ley no diferencia los tipos de emisiones, si son de medios comunitarios y/o libres o no, lo que hace que dichos medios estén particularmente vulnerables ante la medida, ya que tampoco han tenido la oportunidad para solicitar las licencias.

En ese escenario de decenas de radios, y pese a la actuación importante de colectivos feministas en el surgimiento de las primeras radios libres en España, podemos considerar que actualmente hay una tímida presencia de esos colectivos en el panorama de la comunicación radiofónica libre y comunitaria. A partir de un seguimiento propio, he podido identificar veinticuatro programas que incluyen una perspectiva feminista, que es realizado

por mujeres o que tratan de visibilizar sujetos y sexualidades no normativas¹⁰⁹. En algunos casos, como es el de Radio Malva, de «Radio Bronka» (Barcelona) o el de «Radiópolis» (Sevilla), hay más de un programa que adopta las líneas mencionadas, por lo que estamos hablando de veinticuatro programas en dieciocho radios.

Asimismo, no es solo la poca incidencia de programas con perspectiva feminista lo que se cuestiona, sino también las dinámicas organizativas de las radios y el hecho de que la perspectiva feminista no sea transversal. De hecho, en septiembre de 2015, en el marco de un encuentro de radios libres que se realizó en Zarautz (País Vasco), algunas integrantes del programa de radio *Enredadas* impartieron un taller cuyo objetivo era promover un debate entre miembros de diversas radios sobre la necesidad de introducir los feminismos en la agenda política de dichos medios (Enredadas, 16 de septiembre de 2015, «Transfeminismos en las radios libres»)¹¹⁰. Acudieron una decena de personas a dicho taller, entre las que solo había tres varones. Las reflexiones compartidas entre la mayoría de las participantes mujeres coincidían en las muchas barreras aún existentes para tratar sobre feminismos, género y relaciones de poder en los colectivos; incidieron en la mayoría de hombres en las radios, sin embargo en el taller sobre feminismos eran la minoría, y en la dificultad para que se reconociera que los espacios de las asambleas no son horizontales, pese a lo que se afirma. Por otro lado, encontraban que en espacios como las radios libres suele haber mucha solidaridad con las luchas de clase, pero poca hacia la lucha feminista, y que el feminismo como «herramienta de análisis» aún no está extendida en las radios. Mientras los tres participantes varones del taller insistían en discursos como la necesidad de «superar» el género en las radios libres.

En un determinado momento del debate, después de que una de las participantes planteara que quizás haría falta hacer algunas asambleas o talleres «no-mixtos» –es decir, solo de mujeres y solo hombres–, un integrante de «Radio Bronka» (Barcelona) llegó a tildar la sugerencia de «ultra-monstruosa» y «demencial» (Enredadas, 16 de septiembre de 2015, «Transfeminismos en las radios libres», de 47min07s a 59min48s). Pese a que el comentario queda como un hecho aislado, lo cierto es que es sintomático que distintas integrantes de distintas radios coincidieran en que hay barreras en relación a los feminismos y a abordar las relaciones desiguales de poder que permean los espacios de las radios. Por otro lado, el hecho de que los pocos y únicos varones presentes en el taller adoptaran posturas como las comentadas nos sugiere que las mismas resistencias y actitudes

109 Ver el «Anexo V». Pese a que el programa *Enredadas* ya no se emite desde mediados de 2016, lo hemos contabilizado en el mencionado seguimiento, puesto que es uno de los sujetos de la presente investigación y estuvo activo durante la mayor parte del tiempo en el que se desarrolló este estudio.

110 Ver el «Anexo I» para una lista con los títulos y descripción de todos los programas de *Enredadas*, así como el enlace para el repositorio en línea en el que están disponibles los respectivos audios.

reaccionarias que eran objeto de debate estaban presentes en el taller. Al fin y al cabo, es difícil interpretar de otra forma adjetivos como «ultra-monstruoso» y «demencial», independiente de la viabilidad o no de la realización de espacios no-mixtos.

El relativo furor de las radios libres en los años 70 y 80 del último siglo ya ha pasado y el alcance y uso cada vez mayor de las plataformas posibilitadas por Internet viene cambiando, en gran medida, nuestra relación con los medios de comunicación. Además de que la vitalidad de los medios libres y/o comunitarios depende de una inversión ingente de tiempo y energía de diversas personas, por lo que, en ocasiones, las propias carencias internas de los grupos son problemáticas con las que lidiar, como también lo ha señalado Durà (2012, p. 71). De la misma forma, la inversión económica para hacer frente a los gastos propios de la manutención de un medio como una radio (local para el estudio, facturas de luz, de teléfono e Internet, gastos ocasionales para renovar el material electrónico por el desgaste propio del tiempo y uso, etc.) va directamente ligada al punto anterior (la inversión de tiempo y energía), ya que la opción por la autogestión demanda creatividad y dinamismo. Si a todo esto sumamos la inseguridad jurídica y sus consecuentes amenazas externas, podemos vislumbrar algunos elementos que nos dan pistas para entender la reducción del número de radios libres y/o comunitarias. De hecho, si en 1983, según Durà (2012), había al menos diez radios libres solo en la ciudad de Valencia, hoy hay dos: Radio Malva y Ràdio Klara. Aunque se puede decir que, en la Comunidad Valenciana, esas radios han gozado de cierta permisividad por parte del Gobierno, es decir, no han sufrido una especial persecución por parte de las autoridades, los factores mencionados generan una situación de estar siempre «al límite», lo que se traduce en una tensión siempre presente, puesto que dicha permisividad no existe como garantía legal, sino a discreción de quien esté al frente del gobierno. Se trata de medios que están en los márgenes respecto a los medios generalistas y en los márgenes respecto a la ley (aún después de la Ley de la Comunicación Audiovisual del 2010), están en la mismísima frontera, si lo ponemos en términos de Gloria Anzaldúa (1999). Por ello, no es nueva la consigna por la que se reivindican como «las radios del extrarradio».

Anzaldúa (1999) se refiere a la imposibilidad de ubicarse bajo una identidad cultural cuando se vive en la intersección entre dos o varios mundos, cuando se tiene raíces de una cultura, pero se está atrapada entre dos y se vive a caballo entre todas, siempre en tensión con los marcos culturales de referencia que, a la vez, nos envuelven (Anzaldúa, 1999, p. 100). Es como la extranjera que después de años fuera de su país de origen sigue sin encontrar en su lugar de acogida un sentido de pertenencia, porque las leyes lo limita y porque sus experiencias vitales tampoco lo permiten. Al mismo tiempo que ya no vive como

propio aquel territorio que alguna vez lo consideró suyo, y aunque aquello pareciera un vacío problemático, se siente aligerada de cargas como identidad o nacionalidad –pese a entender que en el marco legal y normativo, son conceptos que siguen teniendo su peso y le serán constantemente recordados– y, antes de recuperarlas, prefiere dotar de sentido la experiencia de vivir entre ambos territorios. Considero que una radio del extrarradio es esa radio extranjera y fronteriza, que trata de traducir su existencia constantemente. Es decir, que implica estar *a/* margen de los centros políticos, sociales y mediáticos, a la vez que se entiende que están *en* los mismos márgenes (en la frontera), pues de cierta forma dependen de dichos centros en su proceso de supervivencia, aunque sea para digerir sus normas y luego desplazarlas, como es el caso de aceptar encuadrarse en los marcos legales de una radio comunitaria para poder seguir generando otras narrativas de realidad. Están en el extrarradio también porque han decidido ocupar el espectro radioeléctrico y, aún sin licencia, plantearse como alternativas a las radios generalistas. En otros casos, están en el extrarradio incluso en el sentido de ocupación de un determinado espacio geográfico de la ciudad, como es el caso de Radio Malva y que veremos a continuación.

Radio Malva: «des dels Poblatos Marítims de València per a la galàxia»¹¹¹

Radio Malva es una radio libre de la ciudad de Valencia que está en actividad desde el final de la década de los noventa del siglo pasado. Es una radio del extrarradio, puesto que está en los márgenes de la ley y en relación a los grandes medios, pero también porque está ubicada en el extrarradio de la ciudad (territorio) de Valencia y de la sociedad valenciana. La radio surgió en 1999 en la Malva-rosa, como su nombre indica, un barrio obrero y periférico situado en el distrito de los Poblados Marítimos de la ciudad. Después de 13 años en el mismo local, en el 2012, la radio se trasladó al barrio vecino del Cabanyal-Canyamelar, perteneciente al mismo distrito, y donde se encuentra hasta la actualidad.

Los barrios de los Poblados Marítimos comparten contextos históricos y sociales llenos de similitudes y que han desencadenado en una trama social compleja y de numerosas contradicciones (Cucò i Giner, 2014, 2016). No es nuestra pretensión incidir en dicha trama, sino puntualizar algunos factores que vendrían a marcar ese carácter de extrarradio, y que funcionarían como antecedentes para el desarrollo y la dinamización de un tejido asociativo en dichos barrios que fueron condición para al surgimiento de Radio Malva.

Los barrios del distrito fueron, originalmente, de cultura pesquera y de huertas.

111 Frase utilizada en el encabezado de la página *web* de Radio Malva.

Apartados del centro histórico de la ciudad, acogían, sobre todo, poblaciones que se dedicaban al cultivo, a la pesca y a oficios relacionados con el mar, además de alguna pequeña burguesía local. Han recibido y sufrido, hasta la actualidad, los efectos de la construcción y expansión constante y degradante del puerto de Valencia, en especial los barrios de la Malva-rosa, Cabanyal-Canyamelar y Nazaret. Por otro lado, la construcción de las vías férreas, en 1862, para el tráfico de mercancías del puerto y de viajeros hacia Catalunya y Aragón marcó un aislamiento del distrito durante más de un siglo –una antigua reivindicación del vecindario, las vías solo fueron soterradas en 1991–. Asimismo, la desconexión con el casco urbano parecía atenuarse con las temporadas veraniegas y la expansión, desde inicios del siglo XX, de un ocio playero que atraía la burguesía local y las clases populares.

En un territorio devastado por los sucesivos bombardeos durante la Guerra Civil y que luego tuvo su situación empeorada por dos fuertes riadas (1949 y 1957), a partir de la segunda mitad del siglo pasado, con la política desarrollista del franquismo, los Poblados Marítimos fueron escenario de una industrialización desenfadada y de la fuerte expansión del puerto. Acogieron gran parte de la clase trabajadora de las industrias y puerto que, a su vez, crecía con la llegada de migrantes internos que buscaban mejores condiciones de vida y que, en muchos casos, ocupaban viviendas precarias. Las dinámicas socio-económicas se fueron agravando, las relaciones vecinales se fueron recrudesciendo y, gradativamente, la zona fue sufriendo un proceso de degradación y marginación¹¹².

Ya en las últimas décadas del siglo XX, con el Plan General de Ordenación Urbana (PGOU), empezó una época de fuerte especulación inmobiliaria y de mega-proyectos urbanísticos (como las obras para la Copa América y la Fórmula 1). Uno en particular, la ampliación de la avenida Blasco Ibañez, que pretendía conectar el centro de Valencia con la playa, incluía cortar por el medio el barrio del Cabanyal con una avenida de 150 metros de ancho y, para ello, sería necesario el derrumbe de 1.651 viviendas, muchas de las cuales con alto valor histórico para la zona, y el desalojo de muchas familias. Contra los planes del Ayuntamiento, se articuló en 1998 una potente resistencia y lucha vecinal, aglutinada sobre todo por la Plataforma Salvem el Cabanyal¹¹³, y que solo tuvo final en el 2015, cuando hubo un cambio de partido tras las elecciones municipales y el nuevo ayuntamiento desestimó el proyecto. Sin embargo, ha permanecido la lucha vecinal (de una parte del vecindario) por un

112 Josepa Cucò i Giner (2016), en un texto reciente sobre la situación del barrio de Nazaret (Poblados Marítimos) hace una clara distinción entre «marginal» y «marginado»: «el término marginal es indicativo de un estado de cosas, el de una persona o grupo que se encuentra fuera de los márgenes de la sociedad. Por su parte, el término marginado añade un matiz importante: que la no integración es resultado de un proceso del que no sólo puede buscarse un origen o un causante sino que puede revertirse de manera parcial o total o, por el contrario, agravarse y cronificarse» (p. 152).

113 Ver www.cabanyal.com.

modelo de rehabilitación que no siga los patrones gentrificadores de la actualidad. Una lucha que, aunque iniciada al final de la década de los noventa, se viene intensificando actualmente (2015-2016).

Para aquel entonces, el barrio, así como la Malva-rosa, ya padecía los efectos de la marginación y los conflictos entre su propia población: estigmatizados de cara a la ciudad y marcados por la prevención social y por el miedo. Un miedo que, por otro lado, fue utilizado políticamente para legitimar ciertas actuaciones urbanísticas. Afirma Josepa Cucò i Giner (2014, 2016) que,

[I]os paradójicos efectos de los desarrollos del urbanismo neoliberal muestran en esta franja marítima todos sus oropeles y miserias: al tiempo que los grandes eventos y los grandes proyectos alimentan la gentrificación, el turismo de élite y el glamour cosmopolita, aumentan la fragmentación socioespacial y la precariedad y se afianzan los espacios del miedo; por último, en aras de la supremacía del Puerto de Valencia y de su competitividad, se sacrifica el bienestar de los Poblados Marítimos y se hipoteca el futuro del litoral. (Cucò i Giner, 2016, p. 167)

Esos procesos detonaron el fortalecimiento del tejido asociativo en los barrios del Marítimo. Según Cucò i Giner (2016), en el barrio de Nazaret, a principios de los años setenta, parte del vecindario, personas antiguas y recién llegadas, comprometidas con la izquierda obrerista y el activismo cristiano, empezaron a articular un movimiento barrial. También en la Malva-rosa se han dado tales circunstancias, donde, por los mismos años, se constituyó la *Associació de caps de família Malva-rosa*, que luego se transformaría en la Asociación de vecinos y vecinas. A partir de ahí surgieron otros grupos en el barrio: colectivos de mujeres, de jóvenes, culturales, de defensa de la escuela pública, etc (Amics de la Malva, 11 de junio de 2016).

Fue en 1999 cuando, precisamente por la iniciativa de personas de los distintos colectivos, se dieron los primeros pasos para la constitución de Radio Malva:

un grupo variopinto de personas formadas por algunas mujeres de Malva Dona, un heavy, un insumiso, y dos jóvenes pertenecientes a las Juventudes Obreras Cristianas, solicitan una subvención para realizar unos talleres de radio. (...) recién recibida la subvención, comienzan emisiones (...), con un emisor de 8 vatios, que cubría una zona de emisión de cuatro manzanas. (Durà, 2012, pp. 123-124)

Con la subvención, solicitada a través de las Juventudes Obreras Cristianas (JOC), fueron comprados los primeros equipos para emitir y se pudo mantener el alquiler del primer local durante un año. Tras ese primer año, el colectivo optó por seguir la autogestión y así ha estado funcionando hasta el día de hoy. Estuvo hasta el 2012 en un bajo muy pequeño, alquilado y situado en la Avenida de la Malva-rosa, desde donde se trasladó en parte por las

dificultades de hacer frente, económicamente, a los gastos mensuales del alquiler y, por otro lado, en busca de un lugar con más espacio. Fue así que se aceptó la invitación para ir al local del «Ateneu Llibertari del Cabanyal», un bajo amplio, con salones y habitaciones, situado en la Calle Barraca del barrio del Cabanyal, y cedido por la CNT, por lo que ya no habría los gastos de alquiler. Se consiguió más espacio y, además, la radio pasó a compartir cotidianidad con otros colectivos del Cabanyal que también están instalados en dicho ateneo, lo que también fue visto con buenos ojos, pues favorece un fortalecimiento de los lazos políticos con demás actores de la zona.

Con la mudanza de local también vino el cambio de emplazamiento de la antena, que había estado todos esos años en el mismo edificio en el que estaba ubicado el estudio de la radio. Volver a encontrar un lugar adecuado costó mucha energía a distintos miembros del colectivo, diversos traslados de la antena y pruebas infructuosas. Mientras tanto, la antena había sido instalada en el edificio de una compañera de la radio, lo que además traía algunos inconvenientes: se hizo sin el conocimiento de la comunidad de vecinas/os y, debido a su situación, la radio perdía cobertura. Lo que se esperaba hubiera sido temporal se concluyó tres años después, en el 2015, cuando fue posible encontrar un emplazamiento en condiciones y en el mismo barrio del Cabanyal.

Radio Malva, de cierta forma, ratifica el concepto de radio libre adoptado por el Manifiesto de Villaverde (Coordinadora de Radios Libres, 21-22 de mayo de 1983) y se define como un proyecto autogestionado, horizontal, asambleario, no comercial y sin ánimo de lucro,

una fabrica de ideas, una región liberada de la lógica del mercado, un punto de encuentro, un paisaje sonoro, un vínculo cercano. (...) un grupo de gente unida por el desafío de crear y consolidar otra forma de comunicar e informar, solidaria, desobediente, veraz y diversa, comprometida con los movimientos sociales y los colectivos de base, con la cultura libre, que intenta dar voz a la gente protagonista de las luchas y los procesos sociales. (Radio Malva, s.f.)

Radio Malva emite en la frecuencia 104.9 FM y por Internet, a través de su página web. En septiembre de 2016, contaba con siete programas hechos por personas de la radio y con emisión en directo, además de retransmitir una veintena de programas realizados por otras radios libres y podcasts independientes¹¹⁴. Su programación puede tener variaciones de un año a otro, o incluso durante un mismo año, por lo que si la delineamos aquí es para que podamos comprender, mínimamente, cómo se estructura la principal actividad del medio.

114 En la página de la radio, es posible consultar su programación, donde también se indica la última vez que fue actualizada: <https://radiomalva.org/programacion/>

La organización de la radio se da a través de asambleas mensuales, en las que son debatidas actividades para la autogestión, articulación interna para el mantenimiento del colectivo (técnica, limpieza, comunicación interna y externa, etc.), colaboración con otros colectivos, temas candentes de la situación socio-política de los Poblados Marítimos y general, se informa de convocatorias para acciones políticas afines al colectivo y se presentan nuevas propuestas de programas, si las hay. Las decisiones son tomadas por consenso entre las personas presentes, siempre llevando en consideración el contexto de cada decisión a ser tomada: si somos muchas las presentes en el debate (al menos si somos las personas que solemos acudir a las asambleas), si el tema requiere un debate más extenso o si es una decisión menor¹¹⁵ y que puede ser tomada por algunas pocas personas, o bien si es alguna medida que no puede esperar mucho tiempo debido a la urgencia de fechas. Asimismo, el colectivo está organizado en comisiones de trabajo, con la intención de repartir entre todas las personas las responsabilidades de gestión.

De la radio forman parte alrededor de veinticinco personas, aunque no todas participan activamente de la gestión del colectivo –por motivos personales de cada una–. Este número tampoco incluye algunas personas que colaboran con los programas, pero que no se han implicado directamente en el funcionamiento del espacio. Por otro lado, hay algunas personas muy activas en la gestión política y logística de la radio, pero que no llevan a cabo ningún programa. Así como la programación, el grupo de personas que forma la radio es heterogéneo y también fluctuante en el tiempo y, de la cantidad mencionada, hay al menos doce mujeres, un número optimista, ya que es casi la mitad del total.

Después de que *Enredadas* finalizara sus emisiones, a mediados de 2016, quedaron activos dos programas que trabajan desde una perspectiva feminista: «Dones i Prou», llevado a cabo por el colectivo feminista de mismo nombre, y «TOFUria», un programa cuyos ejes fundamentales son el antiespecismo, la disidencia sexual y las teorías transfeministas y queer. Por otro lado, si bien es cierto que otros programas de la radio que tienen como objetivo abordar temas políticos pueden llegar a incluir cuestiones feministas o contra las violencias de género en sus agendas, no consideraría que utilizan la perspectiva feminista como herramienta habitual, ya que tratan la lucha feminista de forma aislada y en ocasiones puntuales, como pueden ser las fechas señaladas mundialmente (8 de marzo, 25 de noviembre, por ejemplo).

En lo que se refiere a la situación de la radio tras la ley del 2010, la preocupación por las posibles implicaciones legales se ha convertido en una constante. Junto al ideal combativo del medio, la supervivencia del proyecto es lo que más se desea. De ahí que,

115 Con «menor» nos referimos a decisiones que no implican una alteración relevante en la estructura y/o funcionamiento del colectivo.

desde el 2014, Radio Malva está constituida como asociación –Associació de Comunicadors Socials de València– como estrategia ante una posible criminalización, pudiendo así solicitar una licencia cuando surja la oportunidad. Mientras tal oportunidad no llega, y habiendo un precedente favorable como la sentencia de «Radio Kras», anteriormente mencionada, la radio sigue en la ilegalidad, pero desde una situación que le concede un argumento jurídico, que fue el mismo adoptado por la defensa de la radio asturiana: pese a haber una legislación, el Gobierno no ha dado los pasos necesarios para hacerla efectiva y, por lo tanto, no ha habido convocatoria para concesión de licencias a los medios comunitarios. De tal forma, como medida que complementa la estrategia, en abril de 2016, Radio Malva, como asociación, presentó un escrito a la Conselleria de Justicia, Governació i Reformes Democràtiques de Valencia. En el documento, se manifestaba, por un lado, el interés por parte de la asociación en emitir en condiciones de legalidad y, por otro, la imposibilidad de llevar a cabo tal legalización debido a la inactividad del propio Gobierno estatal.

Además, en septiembre de 2015, el grupo parlamentario de Podemos-Podem de las Cortes Valencianas convocó la realización del primer Foro Social del Audiovisual Valenciano, al que se le invitó tanto a Radio Malva como a Ràdio Klara a realizar una corta intervención conjunta que pudiera recoger el panorama y demandas de las radios libres y/o comunitarias en Valencia. Aunque vista con cierto recelo, sobre todo por el carácter tardío de la invitación (la invitación llegó al correo de la radio un viernes por la noche, cuando el foro se realizaría el siguiente lunes por la mañana), la convocatoria también fue tomada con algo de esperanza, como una señal de que hay interés por tender puentes entre la Generalitat y los medios comunitarios y/o libres. El Foro, al final, resultó ser excesivamente enfocado en el caso de la radio-televisión pública valenciana, antiguo Canal Nou y, dos meses después, hubo un segundo encuentro, al que las radios libres no fueron invitadas más que como prensa a cubrir el evento.

En el contexto del presente trabajo, propongo que retomemos la reflexión sobre su carácter de radio del extrarradio. Tal como pone de manifiesto Cucò i Giner (2016), hay diferencias entre «marginal» y «marginado»: estar marginado viene de haber sufrido un proceso de marginación y que aquí entenderemos como siendo socio-político. El proceso de marginación, es decir, de poner o dejar los medios libres y/o comunitarios en una situación de inferioridad o vulnerabilidad puede ser visto, en el caso de los medios españoles, como el despliegue de un aparato político por parte de las autoridades estatales (que primero legislan para, luego, poder punir) operado también por un fuerte *lobby* económico por parte de los grandes grupos de comunicación. Sin embargo, ocupar la marginalidad puede ser

también una opción política de los medios libres y/o comunitarios. Como la pretensión de dichos medios no es formar parte de la norma generalista, estar en los márgenes, hablar el lenguaje de los márgenes y hacer una política de los márgenes, minoritaria al fin y a cabo, y que se difiere de la que se lleva desde las instituciones, es también una apuesta. De ahí que las radios libres, históricamente, hayan reivindicado una regulación del espectro y no una política de concesión. Si, hoy por hoy, muchas radios libres han optado por convertirse en asociación para, cuando llegue el momento, poder concurrir a las licencias, se debe al proceso de marginación que va unido a la criminalización y, por lo tanto, el riesgo de que el proyecto desaparezca y las personas involucradas tengan que sufrir perjuicios de orden económico y/o jurídico. Pero su carácter marginal, fronterizo, del extrarradio, probablemente seguirá siendo su tónica reivindicativa.

4.2. «Que mil mudas floresçam!»¹¹⁶ (Panorama brasileño)

La radiodifusión en Brasil de forma legal también está condicionada por la concesión de licencias por parte del Gobierno federal. El espectro radioeléctrico es considerado un bien limitado, de propiedad y gestión públicas, pudiendo, sin embargo, ser explotado de forma privada mediante el sistema de otorgas. Por lo que, realizar una emisión radiofónica sin una licencia para tal está considerado crimen punible con multas y/o penas de cárcel.

En 1962, fue aprobada en Brasil la Ley 4.117, cuya función era la creación del Código Brasileño de Telecomunicaciones (CBT), hoy casi completamente derogado por la Ley 9.472, aprobada en 1997. El sector de las telecomunicaciones sufrió una regulación tardía¹¹⁷, algo que sería determinante para las negociaciones de cara a la legislación, puesto que, ya de entrada, el Gobierno se veía ante las exigencias de los nuevos empresarios del sector de la comunicación, quienes no pretendían perder unos derechos adquiridos. Tal relación, según Octavio Penna Pieranti y Paulo E. Matos Martins (2007), marcaría toda la historia de regulación del sector, y la asociación perniciosa entre el sector público y el privado es uno de los más graves problemas de cara a un proyecto democratizador de la comunicación en Brasil. En este sentido, Edgard Rebouças (2006)

116 Frase utilizada en el encabezado de la página *web* de Radio Muda, radio de la ciudad de Campinas (São Paulo) que será uno de nuestros casos de estudio. En portugués, el adjetivo *muda* tiene el mismo significado que en castellano: privada de la facultad de hablar. Pero también se utiliza *muda* como sustantivo para referirse a un plantón, es decir, un árbol joven que sirve para ser trasplantado. Así, la traducción literal de la frase sería: «¡Qué mil plantones florezcan!», en un juego con los significados y el nombre de la radio, y haciendo alusión a que muchas radios libres, como Radio Muda, puedan surgir.

117 En 1931 y 1932, el entonces Gobierno del presidente Getúlio Vargas sacó los primeros decretos de regulación de la radiodifusión, una década después de que se iniciaran las primeras emisiones radiofónicas, en el 1922; en 1950, empezaron las emisiones televisivas; el CBT, sin embargo, solo vendría a ser aprobado en 1962, 40 años después del inicio de la radio y más de 10 años después de la televisión.

hace un breve recorrido sobre las estrategias retóricas utilizadas por el sector de empresarios de la Comunicación en Brasil, que se arman de un discurso de «defensores de la libertad de expresión» y de «representantes de los intereses de la ciudadanía» en aras de asegurar sus propios privilegios y verdaderos monopolios de los medios de comunicación en el país. Participan, así, de las más altas esferas políticas, bien sea mediante diputados o senadores que, a su vez, son propietarios o socios de medios de comunicación (Barbosa, 24 de noviembre 2015); ejerciendo un fuerte lobby desde las asociaciones representantes de los sectores empresariales (Rebouças, 2006, p. 46) o participando de debates en el gobierno como portavoces de la sociedad civil.

En este último caso, el ejemplo más emblemático es el del Consejo de Comunicación Social, órgano asesor del Congreso. La creación del Consejo fue una de las principales demandas de los movimientos sociales cuando, derrocada la dictadura militar en el país, se debatía el texto de la actual Constitución federal. El Consejo debe estar compuesto por veintiséis miembros (trece titulares y trece suplentes), entre los que están: tres representantes de empresas de radio, televisión y prensa escrita; un ingeniero especialista en comunicación social; cuatro representantes de las categorías profesionales (periodismo, radio, arte y cinema); y cinco representantes de la sociedad civil (Lei 8.389, 1991, art. 4). El Consejo se renueva a cada dos años y, desde su creación, en más de una gestión ha sido criticado por poner en los puestos destinados a la sociedad civil representantes de sectores empresarial o políticos, cuando estos ya tienen puestos asegurados en el órgano. En las últimas elecciones del Consejo, en 2015, entre los representantes de la sociedad civil estaban: dos ministros (el de turismo y el de ciencia y tecnología); un actual y un antiguo funcionario de la Secretaría de Comunicación del Senado, y la directora del «Instituto Palavra Aberta», una organización sin ánimos de lucro por la libertad de expresión que, sin embargo, solo cuenta con empresas entre sus asociados (Organizaciones Glogo, Google, Asociación de Radio y Televisión, Asociación de Agencias de Publicidad, etc.). Ninguno de estos, por lo tanto, pueden ser considerados representantes de de la sociedad civil (Intervozes, 15 de julio 2015; Instituto Palavra Aberta, s.f.)

Pese a la anulación casi total del antiguo Código, en la ley del 1997 fueron mantenidas las disposiciones en materia penal y los preceptos relativos a la radiodifusión, recrudesciendo, incluso, las penas y multas –en el caso de la pena de cárcel, ha pasado de uno a dos años para de dos a cuatro años de prisión–. Con esta ley, también se creó la Agencia Nacional de Telecomunicaciones (ANATEL), un órgano regulador de la exploración de los servicios de telecomunicaciones, vinculado al Ministerio de las Comunicaciones y que

posee autoridad administrativa independiente. Las funciones de dicha Agencia son, en síntesis, la de expedir licencias, gestionar y fiscalizar los servicios que están siendo ofertados. En la práctica, y con el paso de los años, se vería que la Agencia se convertiría en una especie de «policía de los medios».

Aún con leyes posteriores que lo han reformado, el hecho es que, con los marcos reguladores surgidos a raíz del CBT, el ejercicio de la radiodifusión se fue encuadrando en determinados parámetros de legalidad que, defendidos por la casi simbiótica relación políticos-empresarios y pese a que actualmente contemple el modelo de radio comunitaria (como veremos más adelante), sigue siendo un marco controlador y, en distintos casos, criminalizador del ejercicio de la comunicación social libre y/o comunitaria.

Aunque las primeras experiencias de radio sin licencia se han dado durante el régimen militar –en 1970, «Rádio Paranóica» en la ciudad de Vitória (Krohling Peruzzo, 2009, 2004)– o en los últimos años de la dictadura –en 1981, «Rádio Favela», en la ciudad de Belo Horizonte (Andriotti, 2004), y las radios de la ciudad de Sorocaba (Machado, Magri & Masagão, 1986)–, las antecedentes directas de las radios comunitarias y que, desde el inicio, se han autodenominado «radios libres»¹¹⁸, aparecieron en el 1985. Fueron dichas radios las que germinaron lo que se transformaría en un movimiento de radios libres y comunitarias y que tendrían un papel importante en la consecución de la Ley de la Radiodifusión Comunitaria del 1998.

Las ideas de una comunicación popular y comunitaria, sin embargo, están presentes en Brasil desde antes. En la década de los sesenta del siglo pasado, en un contexto de represión política, altos niveles de analfabetismo y pobreza extrema, sobre todo en las zonas rurales, el filósofo y educador Paulo Freire defendía y practicaba una educación popular y dialógica, basada en una toma de conciencia crítica del mundo que nos rodea; lo que Freire llamó de una «educación liberadora» (Freire, 1987), en la que no hay un sujeto que sabe y transmite el conocimiento a otro sujeto que recibe pasivo la información, sino sujetos activos que dialogan y construyen un proceso de aprendizaje crítico. La perspectiva de Freire estaba muy presente en las misiones católicas que partían de la Teología de la Liberación, con influencia marxista, como las «Comunidades Eclesiais de Base» (CEB's) o el «Movimento de Educação de Base» (MEB) (Krohling Peruzzo, 2015). Precisamente a través del trabajo del MEB, al principio de los años sesenta, fueron instaladas las radio-escuelas, primero en el estado del Rio Grande do Norte (nordeste de Brasil) y después por el resto del país (Cruz & Guimarães Fonseca, 2009). Aunque la acción del MEB y las radio-

118 También la denominación «radio pirata» parecía ser utilizada indistintamente, según es posible observar en algunas ediciones del periódico «Folha de São Paulo» del año 1985, en las que fueron publicada notas anunciando el inicio de las emisiones de «Rádio Xilik», conocida radio libre de entonces (Folha de São Paulo, 20 de julio de 1985, 6 y 16 de agosto de 1985).

escuelas nacieron de un acuerdo del Gobierno federal con la Iglesia católica –a través de la «Conferência Nacional dos Bispos do Brasil» (CNBB)– y con el objetivo de alfabetizar – conviene señalar que, en aquel entonces, personas analfabetas no podían votar– y evangelizar, el trabajo de esos sectores de la Iglesia tuvo fuerte influencia en la organización y articulación política del campesinado y en el desarrollo de la comunicación popular y comunitaria, bajo la seña de la conciencia-organización-acción, como ha señalado Cicília Krohling Peruzzo (2015). Bien es cierto que tal movimiento no se encajaría en la lucha por la democratización de los medios, en la que se incluye la reivindicación de la libertad de comunicación-libertad de emisión, y que vendría a caracterizar las futuras radios libres y comunitarias, pero marcó un movimiento de apropiación de los medios por las clases populares para fines políticos y de emancipación social (movimiento por la tierra, contra la pobreza, por la educación, trabajos dignos, etc.).

En 1976, en la ciudad de Sorocaba (São Paulo), por iniciativa de un adolescente de 14 años interesado en electrónica, surgió «Rádio Spectro», cuyo alcance no llegaba a una cuadra de su casa. En 1980, el joven ya había conseguido mejorar su potencia técnica, pasando a emitir en un radio de 10 km. Es así que, entre 1981 y 1982, aparecieron decenas de radios en la misma ciudad: 43 en cifras comprobadas, aunque podría ser un centenar, según Marisa Meliani Nunes (1995). La ciudad de Sorocaba albergaba un contexto con ciertas facilidades técnicas para el desarrollo de tantas radios: un gran polo industrial, cierta facilidad para la adquisición de piezas para el montaje y numerosos técnicos en electrónica. Llegaron a formar el Consejo de las Radios Clandestinas de Sorocaba, que tuvo tan solo un mes de vida, y sus reivindicaciones eran por el derecho de emisión y contra el monopolio de las FM's (Meliani Nunes, 1995). Pese a que las radios de Sorocaba no venían de movimientos sociales o culturales, su existencia motivó algunas denuncias publicadas por un periódico de la región y por el club de radioamantes de la ciudad y, en consecuencia, amenazas de prisión que partieron del órgano del gobierno que entonces era responsable por fiscalizar las telecomunicaciones, el «Departamento Nacional de Telecomunicações» (Dentel). Tal proyección abrió el debate en la ciudad sobre la legalización de las radios sin fines comerciales e influyó el surgimiento de más emisoras en otras ciudades, como Campinas, São Paulo o Rio de Janeiro.

El 20 de julio de 1985, «Rádio Xilik» realizó su primera emisión. Pese a la ya entonces conocida persecución del Gobierno a las radios libres, el hecho fue anunciado en la edición del mismo día del periódico «Folha de São Paulo», invitando a quien tuviera «curiosidad por escuchar una radio pirata» a que sintonizara en la 106.4 FM, a las 18h de aquel 20 de julio. La radio se nombraba como radio libre, aunque también utilizaba el

calificativo «pirata». Esto se ha visto, sobre todo, en las notas de periódico, y pese a que el término «pirata» haya sido usado habitualmente con una connotación peyorativa, como forma de desmerecer el papel de las radios no-comerciales. Según Meliani Nunes (1995), uno de los objetivos de «Rádio Xilik» era precisamente provocar la represión del Gobierno y así contar con más proyección mediática para expandir el movimiento (Meliani Nunes, 1995, p. 73). Por lo que podemos advertir que el uso del significante «pirata» puede atender a dos propósitos: llamar la atención, a través de los medios impresos, tanto de la población como de las autoridades, y apropiarse y resignificar el insulto, en un giro contradiscursivo.

«Rádio Xilik» traía una gran influencia de las radios libres europeas y puso en el centro de sus debates la cuestión de la democratización de la comunicación. La radio rechazaba la posibilidad de legalización de las radios libres mediante licencias, considerando que el papel del Ministerio de las Comunicaciones debería ser administrativo y mediador, con acciones para evitar que varias radios colapsaran la misma frecuencia o que generasen interferencia las unas a las otras (Machado, Magri & Masagão, 1986, p. 21).

La gran contribución de «Rádio Xilik» tal vez sea la popularización del debate sobre la democratización de la comunicación, motivando la introducción de la radiodifusión libre en otros espacios, como movimientos sindicales y populares (Meliani Nunes, 1995; Machado, Magri & Masagão, 1986). En los años siguientes a la aparición de dicha radio, ya había algunas centenas de radios libres y comunitarias por todo el país –alrededor de 50 sólo en la ciudad de São Paulo, según Meliani Nunes (1995)– lo que desembocaría en un movimiento nacional de radios libres y comunitarias que, a su vez, se sumaría a un frente amplio por la democratización de la comunicación.

Sobre esos años de surgimiento de las radios libres, hay escasa información sobre la participación de colectivos feministas en dichos medios, y la información a la que hemos podido acceder hace referencia a los últimos años de la década de los 80 e inicio de los 90, con la creación de proyectos como la organización no gubernamental «Cemina – Comunicação, Educação e Informação em Gênero», que surgió en 1988, en Rio de Janeiro, y que puso en marcha en el mismo año el programa de radio «Fala Mulher» (en castellano, Habla Mujer) (Amarante, 2011; Medeiros, 27 de julio de 2007). El programa pasó a ser emitido por varias radios comunitarias y la organización articuló una red de comunicadoras, la Red de Mujeres en la Radio, que contó con alrededor de 400 integrantes a lo largo de todo el país¹¹⁹.

El movimiento feminista en Brasil, en los años 70, se organizó sobre todo entre

119 Sabemos, por las referencias citadas (Amarante, 2011; Medeiros, 27 de julio de 2007), que Cemina ha estado actuando durante más de veinte años. Sin embargo, hasta la conclusión de este trabajo, la información más actualizada sobre dicha organización fecha del 2011 y su página en internet (<http://www.cemina.org.br/>) está desactivada.

mujeres de la clase media e intelectualizada y en el contexto de las organizaciones de izquierdas que luchaban contra la dictadura. Al mismo tiempo que se articulaban dentro de los propios espacios de izquierdas para que las cuestiones relativas a las relaciones de género y de las especificidades de las luchas de las mujeres no se diluyeran entre las reivindicaciones por la democracia (Rago, 2006). En este sentido, y bajo una hegemonía de un discurso marxista, el feminismo intelectualizado y militante también tejió fuertes alianzas con el llamado «movimiento de mujeres», que se desarrollaba principalmente entre las clases populares, en las periferias urbanas y las organizaciones barriales. De ahí que teóricas brasileñas afirman que uno de los principales rasgos del movimiento feminista en Brasil es precisamente la articulación entre género y clase desde sus inicios (Quartim de Moraes, 2012, 1996; Andersen Sarti, 2004).

La década de los 80 fue un momento de efervescencia y consolidación del movimiento feminista, con la perspectiva de redemocratización del país, la influencia cada vez mayor de los movimientos y teorías feministas de Estados Unidos y Europa y el regreso de militantes que venían del exilio o salían de las cárceles (Quartim de Moraes, 2012, 1996; Rago, 2006; Andersen Sarti, 2004; Almeida Teles, 1993). Fue también el momento en el que se intensificaron los debates en torno a los procesos subjetivos, la sexualidad y los derechos reproductivos. Surgieron diversos grupos feministas en todo el país (Rago, 2006, p. 870) y se fortalecía la consigna de «lo personal es político». Por otro lado, hacia el final de la década, con la democracia recuperada, la aprobación de la nueva constitución en 1988 y las primeras elecciones directas tras la dictadura, en 1989, se produjo una institucionalización de parte del movimiento feminista, pasando a integrar proyectos de políticas públicas de municipios y estados, y también una profesionalización mediante el surgimiento de organizaciones no gubernamentales (Quartim de Moraes, 2012, 1996).

De ahí que podemos observar que, al paso que surgían las centenas de radios libres y comunitarias, sobre todo en los primeros años de la década de los 90, también aparecían organizaciones feministas con las que acabaron confluyendo, como fue el caso del programa «Fala Mulher», citado anteriormente, que contaba tanto con licenciadas en comunicación como con activistas feministas en su proceso de creación y producción (Medeiros, 27 de julio de 2007). Otras experiencias similares que se dieron a lo largo de los años 90 fueron el programa «Palavra de Mulher» («Palabra de Mujer», que surgió en 1993 en la ciudad de Goiânia (capital del estado de Goiás, en el centro-oeste del país) (Amarante, 2011) o el «Rádio Mulher», que surgió en 1997, producido por la organización feminista «Centro das Mulheres do Cabo», que actúa en distintas zonas urbanas y rurales del estado de Pernambuco (en el nordeste del país) (Veloso, 2005). Actualmente, la

representación brasileña de la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC) cuenta con una red de mujeres y con el proyecto «Programa de Gênero», que surgió en el 2009 y que tiene como objetivo promover la perspectiva de género en las radios comunitarias y la participación de mujeres, así como promover la igualdad de género a través de la radio como herramienta¹²⁰.

Durante el período de redemocratización del país (1985-1989), tras veinte años de régimen militar, empezó el proceso constituyente, dentro del que se instauró una comisión de Ciencia y Tecnología y de la Comunicación para la revisión y presentación de enmiendas al capítulo sobre la comunicación de la futura constitución, finalmente promulgada el 5 de octubre de 1988. De ahí que los debates sobre el acceso a los medios de comunicación que emergieron de la eclosión de las radios libres y comunitarias sentaron un importante precedente, aunque no se haya visto directamente reflejado en las reuniones del proceso constituyente.

En las reuniones de la mencionada comisión, declararon representantes de la «Federação Nacional dos Jornalistas Profissionais» (FENAJ) y de la «Federação Nacional dos Radialistas» (FNR)¹²¹ y ambos, en sus discursos, hicieron hincapié en la información como un bien público, en cambiar el sistema de concesión de licencias y en democratizar el acceso a los medios de comunicación para todos los sectores de la sociedad. Siendo que la FENAJ fue enfática en la necesidad de democratización de la comunicación en el país y defendió el derecho de antena para todas las asociaciones sin ánimo de lucro, hablando, incluso, en nombre del Frente Nacional de Lucha por Políticas Democráticas de la Comunicación, que se había formado en 1984 y que aglutinaba cerca de 45 organizaciones civiles. Mientras la FNR habló de pluralizar y garantizar el acceso de los diversos sectores a los medios, pero se manifestó contraria a las radios «piratas», reconociendo, sin embargo, que eran una consecuencia del modelo de concesiones vigente (Caldas, 2011). Mientras tanto, fue precisamente durante los cuatro años de gobierno de transición (1985-1989), con el presidente José Sarney y uno de los grandes magnates de la comunicación de Brasil, Antônio Carlos Magalhães, al frente del Ministerio de las Comunicaciones, que hubo la distribución de una enorme cantidad de concesiones de radio y televisión a empresarios y políticos: de todas las concesiones distribuidas desde 1922 hasta 1988, 33% de ellas fueron adjudicadas entre 1985 y 1988 (Caldas, 2011). Así se fue perfilando la lucha por la democratización de las comunicaciones en el país: por el acceso y pluralidad de los medios, y contra el oligopolio privado de un bien de gestión pública, el espectro radioeléctrico.

120 Ver: <http://amarcbrasil.org/programa-de-genero/>

121 Respectivamente, Federación Nacional de los Periodistas Profesionales y Federación Nacional de los Profesionales de la Radio.

A principio de los años 90, el número de experiencias de radios libres y comunitarias crecía por todo el país: más de 400 radios, según estimaba el Sindicato de los Periodistas de São Paulo en su periódico institucional de mayo de 1991 y, en 1995, se estimaba que ese número había aumentado a por lo menos mil radios libres (Meliani Nunes, 1995). Todas esas experiencias fueron importantes para que, algunos años más tarde, el Frente Nacional de Lucha por Políticas Democráticas de la Comunicación se reorganizara como Foro Nacional por la Democratización de la Comunicación (FNDC), que tuvo sus reivindicaciones respaldadas también por el movimiento de radios libres y comunitarias, organizadas en plataformas regionales o en asociaciones.

Uno de los frentes de lucha del FNDC en aquel entonces era la posibilidad de que se aprobara el proyecto de ley 2735/92, la Ley de la Información Democrática (LID). Entre otras cosas, el proyecto preveía el derecho de antena a radios y televisiones de baja potencia, es decir, liberar las ondas a esos medios mediante un simple registro notarial (Caldas, 2011; Meliani Nunes, 1995; Herz, s.f.). Dicha ley contaba con gran oposición del sector empresarial de la radiodifusión y, consecuentemente, no tuvo el apoyo político necesario. Muy poco de la LID se vio reflejado en la Ley General de las Telecomunicaciones de 1997 que, de hecho, siguió criminalizando la emisión sin licencia en cualquier supuesto. Sin embargo, casos como el juicio de «Rádio Reversão», de São Paulo, relatado por Meliani Nunes (1995), nos dejan ver que había una tendencia de determinados sectores de los órganos judiciales a no secundar tal criminalización.

«Rádio Reversão» surgió en 1988 como un proyecto de comunicación de un colectivo que, desde 1975, reunía artistas, músicos, escritores y poetas de São Paulo. Alrededor de 1980, el colectivo se organizó como la «Casa de Cultura Reversão», un espacio de integración entre artistas locales y de convivencia cultural entre las personas de su zona. La radio, de baja potencia (20 Watts), alcanzaba un radio de 5 km, era autogestionada y sin fines de lucro. En 1991, en una acción del entonces Departamento Nacional de Fiscalización de las Comunicaciones (Dentel) junto a la Policía Federal, la radio fue cerrada, todos sus equipos aprehendidos y el coordinador del proyecto pasó a responder judicialmente por crimen de emisión ilegal. En marzo de 1994, se cerró el proceso criminal contra el miembro de la radio y el juez de la causa lo absolvió. Un hecho significativo fue que la propia fiscalía lo había declarado inocente y, posteriormente, otros cinco procesos contra radios libres fueron archivados por considerar que no había crimen. La decisión judicial declaró que no era delito poner en actividad pequeñas emisoras y sin fines lucrativos, respaldándose en la Constitución de 1988, que determina que el Estado debe garantizar la libertad de expresión y de la comunicación, independiente de licencia

(Constituição da República Federativa do Brasil, 1988, art. 5, párr. IX).

Así, en un claro conflicto con la propia Constitución brasileña, en 1997 fue aprobada la Ley General de las Telecomunicaciones. Un año después, la demanda de los medios libres y comunitarios para que fueran reconocidos y tuvieran un proceso diferencial de asignación de licencias fue, en gran medida, cooptada por el sector empresarial. Se consolidó, así, la Ley de la Radiodifusión Comunitaria de 1998 que, en la práctica, empezaría a ser utilizada como un mecanismo más para un control excesivo y, en ocasiones, la criminalización de los mismos medios que pretendía beneficiar.

El caso de «Radio Reversão» nos muestra la necesidad que había de legislar para poder ejercer un control que, en caso contrario, sería un síntoma de represión demasiado visible en un país recién redemocratizado, al respaldarse en una ley (el CBT) del 1962 y que, en el 1964, fue ajustada a los propios parámetros de la dictadura militar. Esto demostraría lo que afirmó Foucault (2005) a respecto de los discursos que, para funcionar como reguladores de las relaciones, no se instauran a través de una censura tajante. Es necesario transformar las relaciones en cuestión de orden público, construir una política del lenguaje y del saber y, luego, se regula sobre ella.

Si bien la Ley de Radiodifusión Comunitaria fue, en parte, resultado de las reivindicaciones de los movimientos sociales, sufrió un gran rechazo del sector de empresarios de la comunicación, quienes, contra los propios principios liberales, argumentaban que tal regulación era un atentado contra la libertad de expresión y la empresa privada (Silva, 2008). Asimismo, el proyecto que finalmente fue aprobado, aunque pueda ser considerado un avance, fue instrumentalizado de tal manera que el texto de la ley apenas atendía a las demandas de los movimientos y tuvo un efecto mucho más de control e inhabilitador que facilitador de las experiencias. Tanto las limitaciones como las exigencias técnicas y burocráticas hicieron que solicitar un licencia tuviera un elevado coste, sobre todo económico. Por lo tanto, más accesible a organizaciones con suficiente capital para atender los requisitos (iglesias y organizaciones respaldadas por partidos políticos).

Entre las más significativas limitaciones técnicas están: la potencia a 25 *watts*; la altura de la antena, de un máximo de 30 metros; el radio de alcance máximo de 1 km; y la disponibilización de una sola frecuencia, la del 87,9 MHz. Andriotti (2004) hace hincapié en cómo tales requisitos ignoran las especificidades, sociales y topográficas, de cada comunidad: en las comunidades rurales, la densidad demográfica en un radio de 1 km suele ser muy baja; mientras que, en una región plana, como en el Amazonas, una antena de 30 metros sumada a una potencia de 25 *watts*, y sin demasiados obstáculos a su alrededor, supera el kilómetro permitido de alcance; o, por otro lado, en una región de valle, rodeada

de montañas, las mismas especificaciones son insuficientes para cubrir un kilómetro. Asimismo, la única frecuencia puesta a disposición de las radios comunitarias por la ley (87,9 Mhz) elude el hecho de que es una frecuencia inexistente en la mayoría de los receptores domésticos, que suelen cubrir del 88 al 108 Mhz.

Por otro lado, entre los requisitos jurídicos, para la designación de una radio como comunitaria, esta debe: estar constituida como fundación o asociación sin fines lucrativos, cuyos dirigentes sean de nacionalidad brasileña y tengan diez años, por lo menos, de residencia en el área de la comunidad atendida; la constitución de un Consejo Comunitario compuesto por un mínimo de cinco representantes de entidades de la comunidad y con sede en el área de actuación pretendida. Tales determinaciones, según Andriotti (2004), además de imponer las formas como las radios deben ser gestionadas, desconsiderando las apropiaciones espontáneas por parte del movimiento de radios libres y comunitarias, presupone que, en un radio 1 Km (el área de actuación posible), deba existir, por lo menos, cinco organizaciones sociales sin fines lucrativos. Además, encierra la noción de comunidad en vínculos territoriales, desconsiderando otras geografías, afectivas o activistas.

Otro punto problemático de la ley es la desprotección de las radios comunitarias frente a las comerciales: por un lado, determina que los medios comunitarios deberán corregir cualquier interferencia en la señal de los servicios «regulares» de radiodifusión, pudiendo incluso tener el servicio interrumpido si no se efectúa la corrección (Lei 9.612, 1998, art. 23); por otro, dispone que las radios comunitarias operarán sin cualquier derecho a protección contra eventuales interferencias que puedan sufrir por los servicios de radiodifusión «regulares» (Lei 9.612, 1998, art. 22).

Con todo lo expuesto, que se suma a la morosidad de los trámites de concesión, la actuación del órgano regulador de los servicios de telecomunicaciones, la Anatel (Agencia Nacional de Telecomunicaciones), junto a la Policía Federal, ha sido más eficaz en la fiscalización técnica del espectro que en los procesos de concesión del Ministerio de las Comunicaciones, criminalizando las radios libres y comunitarias más que reconociendo su derecho de existencia (Krohling Peruzzo, 2009; Silva, 2008; Andriotti, 2004).

En dos recientes decretos, sin embargo, publicados en septiembre de 2015, el Gobierno Federal redujo el número de documentos exigidos (de 33 para 7), con la pretensión de desburocratizar el proceso de concesiones de licencia a las radios comunitarias y simplificar algunas exigencias (como la no obligatoriedad de presentación de un costoso proyecto técnico). Dichos decretos también determinan que el Ministerio puede rechazar los procesos que tengan vínculos políticos partidistas, religiosos, comerciales o familiares comprobados. Aunque fueron considerados pasos importantes,

representaciones nacionales de la AMARC matizaron que aún hay más aspectos urgentes a considerar que siguen obstaculizando la viabilidad de las radios libres y comunitarias: la criminalización de las personas comunicadoras y la sostenibilidad de las radios (Amarc Brasil, 23 de septiembre 2015).

Según datos de 2014 del Ministerio de las Comunicaciones, hay 4.641 radios comunitarias licenciadas¹²² en Brasil, lo que lo convierte en el país con el más grande paisaje de radiodifusión comunitaria del mundo (Amarc Brasil, 2014). Aún así, dado los motivos ya explicitados, es un número inexacto por lo menos en dos sentidos: esa cantidad puede ser más elevada, por las radios que no poseen licencia, así como tampoco todas las radios con licencia cumplen con el papel real de una radio comunitaria (pequeñas radios comerciales, radios de iglesias o vinculadas a partidos políticos). Por otro lado, si nos concentramos en las radios que se autodenominan «libres», tampoco hay una cifra exacta y, según el proyecto Rizoma de Radios Libres, las que existen suelen estar en universidades o en casas de cultura (Radiolivres.org, s.f.) y no disponen de licencias, bien sea por su propio formato organizativo, que no se encuadra en los moldes de una asociación que podría ser caracterizada como comunitaria, o por su apuesta política por una regulación que no sea mediante una legalización por concesiones. Entre las radios libres que siguen activas en Brasil, Radio Muda tal vez sea una de las más antiguas y conocidas.

Radio Muda: «Muda de vida!»¹²³

Radio Muda es una radio libre ubicada en la ciudad de Campinas (São Paulo), en el distrito de Barão Geraldo, dentro del campus de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp), aunque sin vínculos institucionales con la misma. Más precisamente, la radio tiene su sede en un pequeño cuarto circular, dentro de la estructura de un enorme depósito de agua de la universidad (una torre de concreto de 50 metros de altura). Esa relación entre Radio Muda y Unicamp se entiende mejor si traemos al foco el propio contexto en el que se sitúa la universidad.

Campinas es una de las ciudades más ricas de Brasil, con el 13º PIB más alto del país y tiene una población de más de un millón de habitantes. Hasta más o menos 1930, su economía era fundamentalmente basada en las plantaciones de café, lo que caracterizaba el municipio como un medio rural, con grandes propiedades de tierras dedicadas a la cultura

122 Fuente: Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações - «Dados do setor de radiodifusão», en: <http://www2.mcti.gov.br/index.php/dados-do-setora> [Última consulta: 07/05/2017].

123 En castellano: «¡Cambia de vida!». Frase utilizada en parte del material promocional de Radio Muda. En ella se juega con el nombre de la radio, *Muda*, y el verbo *mudar* que, así como en castellano, también significa *cambiar*.

agrícola. De hecho, no fue hasta la segunda mitad del siglo XIX que el perímetro urbano dejó de ser mero complemento de las propiedades rurales para empezar su modernización y transformación en ciudad burguesa. La construcción de la línea de tren, en 1870, es un gran marcador de ese período de cambio, lo que, además, se estableció como una división espacial y simbólica de la ciudad: el centro político, económico y cultural al norte de las vías, donde también se concentra la población con rentas más elevadas, y al sur de las vías están las industrias, barrios obreros, ocupaciones y aparatos de uso urbano que son poco valorados socialmente (mataderos, cementerios, hospitales de leproso, etc.) (véase Helene, Andreotti y Marino, 2013). La ciudad, además, era un enclave estratégico dentro del estado de São Paulo, próxima a la capital y al puerto marítimo de Santos, lo que también caracterizó su evolución como un nudo de autovías.

A partir de la década de los setenta del siglo XX, Campinas fue una de las ciudades que más se desarrolló industrialmente, lo que atrajo migrantes de varias partes del país, que, a su vez, se instalaban en las zonas periféricas, alejadas del casco urbano. De esta forma, el municipio sufrió un proceso de urbanización disperso, que tuvo como resultado largas extensiones de tierra vacías, cortadas por autovías y con comunidades a lo largo de las mismas, alejadas del centro, bien como las unas de las otras (Tatagiba et al., 2014). En este sentido, la distribución del espacio y la dispersión territorial marcan también las brechas entre las clases sociales en el municipio.

Campinas está subdividida en seis distritos, dentro los que está Barão Geraldo, a doce kilómetros de la zona central de la ciudad. Barão Geraldo tiene porte, estructura y población de una ciudad. Son alrededor de 50 mil habitantes permanentes¹²⁴, pero que puede llegar a doblar, diariamente, debido al flujo de personas que estudia y/o trabaja en el distrito (Pereira, 29 de agosto de 2014). Eso es así porque Barão Geraldo alberga tres campus universitarios, entre ellos el de la Unicamp –una de las más prestigiosas universidades del país y de América Latina–, hospitales de referencia nacional, centros de investigación y un importante parque tecnológico, con industrias sobre todo en el área de la informática y de las telecomunicaciones. Son factores que le confieren al distrito un nivel económico elevado y un alto índice de población joven. Aunque tiene comercio, sobre todo relativo al sector de servicios, y al margen de las industrias, hospitales y centros de educación superior e investigación, Barão Geraldo sigue siendo un distrito predominantemente residencial.

Dicho contexto ha construido otro tipo de vínculo, distinto al institucional, entre Radio Muda y la Universidad Estadual de Campinas: es un vínculo que pauta la existencia de la

124 Ayuntamiento de Campinas: <http://www.campinas.sp.gov.br/governo/seplama/publicacoes/censo-2010.php>

radio en sí misma. Si bien la radio no forma parte oficialmente de la universidad, y se puede hasta decir que ha sufrido persecución por parte de la institución (como veremos más adelante, con los relatos del colectivo), a lo largo de su historia, tanto las personas que le han dado vida como el propio lugar de sus instalaciones han dependido, en gran medida, de la dinámica universitaria. Es decir, las entradas y salidas de integrantes suelen coincidir con los inicios y finales de cursos académicos o la intensidad de las actividades de la radio se ven alteradas por épocas de exámenes. Lo que no quiere decir, por otro lado, que fuera del entorno universitario la radio no sobreviviría. De hecho, en el 2015¹²⁵, algunas de las personas más comprometidas con el funcionamiento de Radio Muda no pertenecían a la comunidad académica Unicamp. Sin embargo, hay considerables diferencias entre estar dentro o fuera de un campus universitario y, seguramente, una de las más claras es la cuestión de la seguridad e integridad física del espacio y de las personas. Como afirmó una de las programadoras de la radio,

La Muda tiene esa conciencia de que ser una radio libre dentro de la universidad es diferente a ser una radio comunitaria o incluso una radio libre que no esté en el ámbito académico. (...) ¿cuáles serían los apoyos a las radios libres y comunitarias en el momento de la trifulca de la Anatel, de la policía federal o de cualquiera de esos órganos y principalmente cuando pensamos fuera de la universidad? (Programadora A, 2015)¹²⁶

Radio Muda es entendida por sus integrantes como un espacio en el que cualquier persona puede ser programadora y cualquier programación tiene cabida, siempre y cuando no exista propaganda religiosa, de partidos políticos o de productos y servicios y también asume como principios básicos la autogestión y la horizontalidad en su organización¹²⁷. La radio funciona desde hace más de dos décadas y su historia es tan diversa cuanto las centenas de personas que ya han formado parte del proyecto. No hay una fecha confirmada de su creación: la historia oral, una de las marcas predominantes del colectivo de personas que forma la radio, bien como su carácter orgánico y mutable debido, sobre todo, al tránsito de personas casi siempre ligadas al entorno universitario, hacen que los datos y sus orígenes sean difíciles de aprehender. Así, asumiremos aquí la información proporcionada por Cristiane Andriotti (2004), quien ha dedicado un extenso estudio de caso sobre Radio Muda. La autora sitúa en 1992 el momento en el que fueron instalados los equipos en el

125 Para el desarrollo de esta tesis, entre septiembre y diciembre de 2015, llevé a cabo un trabajo de campo con Radio Muda, en Barão Geraldo (Campinas – São Paulo).

126 El habla de la programadora se dio precisamente en un debate público sobre la democratización de la comunicación y contra la criminalización de las radios comunitarias y libres que tuvo lugar el 29 de septiembre de 2015, en el Ayuntamiento de la misma ciudad, convocado por el Consejo Municipal de Derechos Humanos de Campinas y por la sección de Campinas del Foro Nacional por la Democratización de la Comunicación – FNDC.

127 Ver <http://muda.radiolivres.org/>

local actual y empezaron las emisiones. Para aquel entonces, la radio estaba vinculada al *Directório Central de Estudantes*¹²⁸ (DCE) de la Unicamp que, como representación oficial del alumnado junto a la institución universitaria, está sujeto a unas elecciones y tiene el reconocimiento de responsable por gestionar todos los espacios de manifestaciones políticas estudiantiles. Según Andriotti (2004), la radio surgió como un elemento más de movilización estudiantil y de promoción de debates políticos y estaba abierta a cualquier estudiante de la universidad, por lo que el colectivo gestor de la radio estaba formado por una mayoría de estudiantes que no tenía relación directa con el DCE, lo que hizo que sus decisiones pasasen a ser tomadas de forma cada vez más independiente de dicho directorio, llegando a una desvinculación completa en 1995. En aquellos primeros años, la participación de los estudiantes fue intensa y el discurso de «libertad en las ondas» llegó más allá de la comunidad estudiantil, atrayendo personas de la comunidad extra-académica de Barão Geraldo.

Hacia el final de la década de los noventa, su activismo en torno al fortalecimiento de las radios libres y por la democratización de la comunicación se intensificó e hizo que Radio Muda se convirtiera en una referencia nacional en el ámbito de la comunicación libre. La radio tuvo una participación activa en las tres primeras ediciones del Foro Social Mundial de Porto Alegre, impartió diversos talleres de montaje de transmisor alrededor del país, organizó encuentros de radios libres y participó de la articulación de conferencias nacionales para debatir la cuestión del espectro radioeléctrico y de la democratización de la comunicación. Es posible que, precisamente por haber adquirido tal notoriedad, eso la haya llevado a sufrir más de una intervención por parte de la Agencia Nacional de Telecomunicaciones (Anatel). En la última de ellas, una acción realizada en febrero de 2014, la agencia aprehendió todos los equipos y materiales del estudio –llevando desde los carteles que lo decoraban hasta la puerta del mismo– y dejó, además, un saldo de dos juicios, uno penal y otro administrativo, contra algunas personas del colectivo y que, hasta la actualidad, aún están en proceso. Según han relatado algunos de sus miembros, aunque la radio ya había sufrido anteriores intervenciones de la Anatel, esta solía llevarse únicamente el emisor y el ordenador, sin desalojar o precintar el local. Sin embargo, la acción del 2014 fue especialmente dura y, además, contó con la colaboración del equipo de seguridad del campus universitario. Este, inmediatamente después del desalojo, instaló un puesto de la vigilancia del campus en el lugar del estudio, un hecho que levantó la sospecha, por parte del colectivo, de que la acción de la Anatel era de previo conocimiento y fue amparada por

128 El «Directorio Central de Estudiantes» es el equivalente a lo que, en España, se conoce como Asamblea General de Estudiantes.

la administración de la universidad¹²⁹.

De forma paralela a sus articulaciones y militancia, el colectivo tiene una dinámica fluctuante en relación a la cantidad de participación y niveles de compromiso personal. Una característica, por otro lado, que las personas integrantes ya han asumido como propia: «orgánica» es una palabra recurrente en las conversaciones establecidas con las personas que conocen la historia de la radio en mayor o menor medida, en el sentido de que Radio Muda es un organismo vivo y, por lo tanto, sujeto a cambios diversos en su propio proceso evolutivo. Es una dinámica que, pese a ser observada también en otras radios libres, tiene una especial incidencia en el caso de radios insertadas en entornos universitarios, pues siguen los movimientos de idas y venidas de estudiantes y los momentos de más actividades extra-académicas y los de menos (períodos de exámenes, por ejemplo). Asimismo, es frecuente que la radio no cuente con todas las personas que la forman en sus actividades más militantes. En la práctica, existe un grupo de personas que integran el colectivo Radio Muda, toma las decisiones y articula sus acciones de carácter más activista, y el grupo de programadoras/es, que no necesariamente participan de las gestiones del colectivo. No hay restricciones en cuanto a la implicación activa en las decisiones del colectivo, sin embargo, tampoco hay una exigencia de que tal postura sea asumida por las y los programadoras/es. Es decir, el activismo en la radio no es un pre-requisito para formar parte de ella. Asimismo, parece haber un consenso de que los distintos grados de compromiso de sus miembros son igualmente válidos, así como las formas de colaborar con el activismo no implican estar siempre en la línea de frente de un debate político. Tal como puso de manifiesto una de las programadoras:

Aquella persona que no dijo nada en la reunión ¿no forma parte? No es así, hay personas que simplemente están allí y no dicen nada, pero están allí y están de verdad. (...) Yo creo que es el momento inicial, de que realmente descubres el colectivo y después estás más cómoda. Yo creo que normalmente las personas se van sintiendo más cómodas. (Programadora A, 2015, entrevista colectiva)

La articulación interna de la radio se vale de reuniones semanales, de una lista interna de correos electrónicos y, ocasionalmente, de algunos encuentros en carácter de taller de radio, como forma de introducir nuevos miembros al espacio y realizar trabajos colectivos de cuidado del estudio, como limpieza o arreglo de equipos. Las reuniones semanales son espacios fundamentales de encuentro y toma de decisiones, de acogida de nuevas personas y propuestas de programas, de intercambio de información, informes sobre actividades que fueron realizadas o articulaciones de otras futuras. Es, sobre todo, el

129 Ver nota pública en el *blog* de la radio: <http://muda.radiolivre.org/node/236>

lugar de convivencia entre las personas implicadas en las actividades de la radio, lugar para que puedan conocerse y construir lazos y afectos. Asimismo, la lista de correos es una herramienta de mantención y extensión de dicho espacio: antiguos integrantes del colectivo siguen participando de las discusiones que consideran pertinentes, personas que no pueden acudir a las reuniones semanales logran participar de las decisiones, y temas que carecen de más atención pueden seguir siendo debatidos, además de ser un canal para compartir información externa a la radio pero relevantes para la misma (conferencias, talleres, noticias de la actualidad, etc.).

De cara a la comunidad, además de mediante las emisiones por FM, Radio Muda comparte su información por Internet, a través de un *blog*, desde el cual también es posible escuchar las emisiones en directo. La radio no hace uso de las redes sociales digitales, ni siquiera las más populares, como Facebook o Twitter, y la gran mayoría de las/los programadoras/es no graban sus emisiones para compartirlas posteriormente como *podcast*. Tal como lo hemos tratado en el tercer capítulo de este trabajo, el no uso de las redes sociales digitales como sujeto colectivo Radio Muda fue una decisión tomada como medida de protección e incluso para mantener cierta coherencia con la apuesta por una comunicación libre y que no sea mediada por grandes corporaciones. Lo que no quiere decir que las personas que forman parte de la radio no utilicen dichas redes a título individual, aunque en algunos casos como forma de enunciación colectiva: por ejemplo, compartiendo la información generada en el blog de la radio desde sus perfiles personales. Además, pese a poner a disposición un correo para contacto, se estimula siempre un contacto *in locu*, es decir, acudiendo a las reuniones semanales.

Durante el segundo semestre de 2015, cuando se llevó a cabo el trabajo de campo para esta investigación, Radio Muda contaba con 25 programas en su parrilla semanal y solo dos mujeres programadoras. En otros momentos, según las personas entrevistadas para este trabajo, hubo una presencia más significativa de mujeres, aunque no paritaria. En los relatos de las integrantes del programa *ZAFT* (ahondaremos en ellos en el capítulo siguiente), estas se refieren a la radio como un espacio masculinizado y machista. Pese a haber apertura y una cercanía del medio hacia los movimientos sociales y, por lo tanto, gran posibilidad de debate en torno a las relaciones de género, la radio padece también de un cierto espejismo. Es decir, la apuesta por una comunicación libre no excluye que se reproduzcan relaciones desiguales de poder y se generen ausencias en el grupo.

Para una de las programadoras entrevistadas, aunque esa presencia poco expresiva esté también relacionada con el momento vivido por la radio, con menos personas implicadas que en otras épocas y tras haber sufrido un cierre por parte de la Agencia

Nacional de Telecomunicaciones en el 2014, siempre hubo más hombres y sigue sin ser un espacio libre de machismo (Programadora A, 2015, entrevista personal). Afirma dicha programadora que, así como la universidad no es un espacio libre de machismo, la radio tampoco lo es: «tendemos a pensar que aquí seamos, no más protegida, pero que tal vez haya más personas con las que dialogar, y realmente hay. Pero tal vez sea un machismo incluso más violento» (Programadora A, 2015, entrevista personal). La programadora se refiere al hecho de que el espacio físico de la radio es un lugar expuesto y a que la práctica habitual entre las personas de la radio siempre ha sido: abrir el estudio y poner grandes altavoces hacia el exterior del mismo, para que la radio pueda ser escuchada lo más lejos posible desde la plaza en la que está ubicada. Es una práctica que atrae transeúntes, y ese es el objetivo: llamar la atención de la comunidad. Pero también expone las personas que están en el interior de la radio a distintas reacciones.

La segunda programadora entrevistada (Programadora E), que llevaba dos meses integrando la radio cuando fue realizada la entrevista, encontró que el espacio tenía una mayoría masculina y aquello, en un primer momento, la sorprendió. Sin embargo, se sintió bien acogida, sobre todo por la otra mujer presente en la primera reunión a la que acudió, la Programadora A. Para ella, la experiencia se estaba desarrollando de forma muy positiva, especialmente por, en las asambleas,

encontrar personas tan motivadas por tener ese espacio de creación, porque es un espacio creativo y es un espacio de poder. Porque estás hablando al viento, pero ese viento tiene un gran alcance. Yo creo que queremos tener voz. Yo creo que es primordial que tengamos escucha, pero también queremos tener voz. (Programadora E, 2015, entrevista personal)

A su vez, la Programadora A también considera que, pese a sentirse a gusto entre las personas que integran la radio, el machismo en el colectivo es más disimulado. Para ella, la radio «como un espacio de libre circulación, no será un espacio libre de machismo y de racismo. Estará velado, algunas veces, o no será permitido en el micrófono» (Programadora A, 2015, entrevista personal). Como integrante del colectivo, dicha programadora afirma que ha tenido que «gritar mucho allí dentro» y que «si no gritamos mucho, como hemos venido gritando, ellos no van a perder sus privilegios», por lo que insiste en que «hay que ocupar realmente» el espacio de la radio (Programadora A, 2015, entrevista personal). El grito al que se refiere la programadora es la disputa por la palabra, es el hacerse escuchar en un entorno en el que su habla tiene que conquistar la legitimidad en un espacio que, pese a levantar la bandera de la comunicación libre, no quiere decir que se desarrolle fuera de un marco discursivo determinado y está atravesado por relaciones

desiguales de poder.

Por otro lado, la Programadora E fue la única de todas las personas de la radio entrevistadas para este trabajo que manifestó incomodidad por la sugerencia de que no sea utilizado el nombre propio en las emisiones y de que no se difunda el programa en las redes sociales digitales. Lo que, para ella, es una contradicción con la idea de libertad de la radio, aunque ella entiende que no es una cuestión de prohibición del espacio, sino del riesgo que eso conlleva y que, al final, es un riesgo que cada persona decide asumir o no. Debido a los expedientes legales abiertos contra integrantes de la radio, la sugerencia del anonimato, que ya existía antes, ha ganado aún más relevancia desde el cierre que la radio sufrió en el 2014. Esta programadora es bailarina y ha trabajado desde una perspectiva de la ciudad como una extensión del cuerpo, y vice-versa, y de la necesidad de apropiarse de ese espacio (la ciudad/el cuerpo). En este sentido, la incomodidad expresada por la Programadora E nos sugiere que, en un medio como la radio, que presupone la escucha, pero que quien habla no llega a tener el contacto inmediato con quien la escucha, su voz y su registro personal es la forma de que el acto del habla no sea un acto desencarnado. El anonimato, de cierta manera, desconecta la palabra del cuerpo. De esta forma, devolver la palabra a su cuerpo, y la relación de este acto con el nombrarse, es un riesgo que, en el caso de la radio libre, puede ser penalizado legalmente. La práctica encarnada, esa que le es tan cara a la teoría feminista, es precisamente lo que se penaliza por el texto legal que, por otro lado, ha fortalecido el discurso de los medios generalistas y su supuesta «imparcialidad».

Antes de la última acción de la Anatel, la radio contaba con una gran cantidad de personas programando, pero con poca organización en torno al activismo por la comunicación libre y contactos con otros grupos y asociaciones locales. Aún así, el día después del desalojo, las personas del colectivo volvieron al estudio para reocuparlo y mantuvieron una acampada en las inmediaciones de la torre en la que se encuentra la radio durante casi un mes. En ese tiempo, recibieron apoyo de diversos sectores de la comunidad académica, especialmente estudiantes, y de la comunidad extra-académica. El mismo acto de reocupación tuvo la colaboración determinante de un grupo de batucada, «Batería Alcalina», que realiza sus ensayos cotidianos en el campus de la universidad. A continuación, reproducimos una parte de la entrevista colectiva que tuvo lugar el 2015 con integrantes del colectivo de la radio y en la que relatan el momento de la reocupación del estudio:

Programador B: (...) Al día siguiente, estábamos reunidos allí [cerca del estudio] y vino la Batería.

(...)

Programador C: La Batería estaba ensayando...

Programador D: Aquello fue poético, fue guerra...

Programador C: Estábamos reunidos con el abogado, para determinar nuestra estrategia, qué íbamos a hacer...

Programador B: Y estábamos muy abandonados, sin saber qué hacer...

Programador D: De repente, ¡la Batería aparece!

Programador B: De repente, un sonido empieza a se aproximar y es la Batería Alcalina que se está aproximando en formación... casi militar (...). Se pararon aquí en frente [en frente al estudio de la radio], mirando hacia la Muda, y los de seguridad en frente...

Programador D: Los de seguridad intimidados... hicieron el grito de guerra de la Alcalina...

Programador B: Nos miramos mutuamente... nadie la había llamado (...). Ellos [de la Batería] se quedaron esperando a que hiciéramos cualquier cosa y lo hicimos. Sin pensar. Pasamos por los de seguridad, entramos [en el estudio] y ya no volvimos a salir. (Colectivo Radio Muda, 2015, entrevista colectiva)

Otro hecho marcaría también la historia reciente de la radio. En septiembre del 2013, aproximadamente seis meses antes de la acción de la Anatel, Radio Muda organizó una fiesta dentro del campus, en los alrededores del estudio, que reunió en torno a cuatro mil personas, entre estudiantes y no estudiantes –una cantidad muy superior a la esperada–. No era la primera vez que se organizaba un evento de este tipo, sin embargo, en este, se produjo una pelea entre dos jóvenes y uno de ellos, estudiante de la Unicamp, fue gravemente herido y falleció aún en la fiesta. El colectivo, como organizador de la fiesta, fue visto como responsable del suceso por una parte de la institución universitaria y de la comunidad en general: «fue el momento en que decir que eras de Radio Muda era algo muy execrable» (Programador D, 2015, entrevista colectiva). La repercusión mediática, el sentimiento de culpabilidad y el abandono inmediato de la radio por parte de una cantidad significativa de integrantes –según las entrevistas realizadas para este trabajo, antes de la fiesta, la radio contaba con cerca de cincuenta personas y, después de lo ocurrido, quedaron alrededor de treinta– fueron duros golpes.

Pese a haber recibido apoyo por parte de sectores de la comunidad académica, de colectivos externos a la universidad y de otras radios libres y comunitarias, la radio sufrió una fuerte evasión de personas entre septiembre de 2013 y febrero de 2014, lo que provocó un desgaste de los vínculos y una reducción de la participación de las personas que se quedaron y, en consecuencia, una desestabilización del grupo. Según los relatos escuchados para este trabajo, esos dos últimos hechos (muerte del estudiante e intervención de la Agencia Nacional de Telecomunicaciones) ciertamente contribuyeron a dicha desestabilización. De hecho, hasta febrero de 2014, cuando se produjo la intervención de la Anatel, apenas había actividad colectiva o programas en directo en la radio, que había estado emitiendo tan solo contenido programado por el ordenador del estudio y algún u otro programa intermitente. Podemos observar, por lo tanto, que dicha desestabilización está

relacionada con una paralización del principal motor del grupo, la voluntad creativa de hacer radio, que se dio en parte por la desarticulación política del momento, pero también porque se activaron otros afectos, como el miedo, el duelo y la culpa que les imprimieron los sucesos relatados.

Una gran alternancia de momentos y la propia amplitud del término «radio libre» hizo que, tras los últimos hechos, la radio retomara una mayor articulación política con otros espacios (radios libres y comunitarias, casa de cultura, etc.). El mismo proceso de reocupación en el 2014 vino acompañado por una preocupación de intensificar el activismo político por la comunicación libre y generar más alianzas con otros colectivos y asociaciones de la ciudad. Así, a lo largo de 2015, el colectivo participó de encuentros e impartió talleres de radio y comunicación popular, empezó una colaboración con un colectivo de educación de un barrio periférico de Campinas – el barrio Vila União–, de cara a la formación de una futura radio en dicho barrio, y asistió a las reuniones del entonces recién formado Comité municipal por la Democratización de la Comunicación en Campinas. Con la participación en las reuniones de dicho comité, la radio volvió a integrarse al debate nacional sobre la democratización de la comunicación, pero desde la arena institucional de la política local.

Dicho comité inició sus actividades como parte del Consejo Municipal de Derechos Humanos de Campinas y tiene como pauta cuestiones como: la descriminalización de las radios comunitarias; la lucha contra el monopolio de la comunicación en Campinas; el apoyo a una ley de democratización de los medios, además del objetivo de llegar a formar un Consejo Municipal de Comunicación Social. Para Radio Muda, sin embargo, su participación en dichas reuniones no es una vía para una posible legalización, sino un camino para tejer redes y seguir siendo una voz crítica, «de resistencia», dentro del debate sobre la democratización de la comunicación, como se puede constatar con las siguientes afirmaciones:

Programadora A: La cosa institucional es tensa... Pero aún está en período de formación, así que creo que la Muda está teniendo que pelear y mantener su postura de resistencia para estar en cuanto voz, y eso es una cosa que creo que aún estamos digiriendo aquí en el colectivo también... De cómo queremos tener voz. Pero creo que está caminando hacia que todo el mundo crea que eso es una cosa importante y válida, aunque aburrida y burocrática. Y tal vez hasta nos arriesguemos a algunas cosas. Porque es dar la cara, es estar con un diputado hablando con él que estás allí por la radio tal...

(...)

Programador D: Pero creo que la bandera de la Muda es estar *cutucando*¹³⁰.

(...)

Programador B: Pero a mí me gustaría, por ejemplo, de lo que surja de esa cuestión más política de la cámara municipal, me gustaría que si sufriéramos un ataque, pudiéramos contar con ellos. Que ellos salgan a la calle de la misma forma que salen

130 Azuzar, provocar, tocar insistentemente en un tema para que se produzca algo.

con las comunitarias. Por eso tenemos que estar allí siempre.
(...)

Programadora A: Nuestra mayor preocupación con esa institucionalización de las cosas es la de no estar siempre en la vía marginalizada y, ante un ataque, que podamos tener un apoyo de un cuerpo político oficial que deja alguna base más estremecida. Y es eso. Si, por ejemplo, ese comité está siendo formado y, en dos años, la Muda sufre un ataque y ella consigue una carta abierta de un comité de esos, que tiene una responsabilidad junto al ayuntamiento, con la discusión universitaria... es importante. (Colectivo Radio Muda, 2015, entrevista colectiva)

La intención del colectivo es seguir recordando que, pese al paso que se ha dado con el reconocimiento de las radios comunitarias, las que se identifican como «radios libres» siguen siendo proyectos no contemplados legalmente. Por otro lado, algunas voces en el colectivo insisten en la necesidad de contar con un apoyo desde las instituciones políticas – como puede llegar a ser un Consejo Municipal de Comunicación Social–. Aunque no compartan con ellas su proyecto de ley de democratización de los medios (veremos más sobre dicha ley en el apartado siguiente), hacen hincapié en la importancia de que haya voces que se levanten en favor de la radio, en el caso de otros sucesos de represión como el del 2014. La preocupación, como hemos visto anteriormente también en el caso de las radios libres españolas, es seguir siendo una voz marginal, en el sentido de ejercer una resistencia activa y crítica en función de un proyecto de democratización de la sociedad, pero sin sufrir los estigmas y persecuciones propios de un proceso de marginación.

4.3. Las luchas por la democratización de la comunicación

En Brasil, tras las reivindicaciones, poco atendidas, de los movimientos sociales para incluir en la Constitución Federal de 1988 mecanismos legales con los que fuese posible acabar con el matrimonio «poder político-poder privado» en los medios de comunicación; después de los intentos, sin éxito, de aprobación de una Ley de la Información Democrática a principio de los años 90, y tras el reconocimiento legal de la radiodifusión comunitaria, en 1998, los movimientos sociales siguen estando en la lucha para cambiar el actual escenario hacia uno de democratización de la comunicación. Los intereses privados de algunos grupos empresariales de la comunicación siguen estando aliados con partidos políticos y, en consonancia con el aún existente *coronelismo*¹³¹ político

131 El término *coronelismo* es utilizado en la historia socio-política brasileña para hacer referencia a las complejas relaciones clientelistas y de ejercicio de poder entre la política institucional y los grandes terratenientes. Tiene sus raíces en la época colonial, cuando, en torno a la década de los 30 del siglo XIX, se designaban los grandes terratenientes de las regiones como representantes de la Guardia Nacional y, por lo tanto, se les atribuía la patente de coronel, adquiriendo la autoridad para constituir milicias que salvaguardaran el orden y la seguridad de la región, en los términos propios de ese tipo de actuación paramilitar de ejercicio desmedido de poder y violencias. Con la institución de la República y el proceso de democratización de las instituciones políticas, la legitimidad en el poder de esos terratenientes fue sustituida

en el país, se presencia un *coronelismo* electrónico.

Según investigaciones realizadas por organizaciones sociales, el mercado de la comunicación en Brasil lo detiene, en gran parte, diez grupos empresariales (Hervieu, 2013). Según el proyecto «Donos da mídia»¹³² (Dueños de los medios) estos grupos son: Grupo Abril, Grupo Globo, Grupo Band, Grupo EBC (la empresa estatal), Grupo IURD, (de la Iglesia Universal del Reino de Dios, ligado al canal Record), Grupo Assosiadados (ligado al canal SBT), Grupo Sisac (ligado al canal Novo Tempo), Grupo Renascer (de la Iglesia Apostólica Renascer en Cristo), Grupo SBC (también ligado al canal SBT) y el Grupo LBV. Asimismo, hay por lo menos cuarenta parlamentares conectados a esos grupos (entre diputados federales y senadores) y que poseen concesiones de radio y/o televisión, y más de un centenar de alcaldes que son socios o directores de empresas de radiodifusión, pese a que esta sea una práctica contemplada como ilegal en el artículo 54 de la Constitución del país (FNDC, 29 de septiembre de 2016; Barbosa, 24 de noviembre de 2015). Es a partir de esa relación antigua y problemática que surge, al lado de la famosa reivindicación de una reforma agraria de las tierras del país, la demanda por una reforma agraria del aire.

Los principales dispositivos legales accionados por los movimientos por la democratización de la comunicación en Brasil –y aquí pondremos especial atención en el movimiento de radios comunitarias y libres– son, precisamente, algunos de los artículos de la Constitución nacional: el artículo 5 dispone que es «libre la expresión de la actividad intelectual, artística, científica y de la comunicación, independiente de censura o licencia» (Constituição da República da República Federativa do Brasil, 1988, art. 5, párr. IX); el artículo 220 determina que «la manifestación del pensamiento, la creación, la expresión y la información, bajo cualquier formato, proceso o vehículo no sufrirán ninguna restricción» (Constituição da República da República Federativa do Brasil, 1988, art. 220); asimismo, el artículo 223 establece la obligación del gobierno en conceder las licencias pertinentes para los servicios de radiodifusión, «observando el principio de complementariedad de los sistemas privado, público y estatal» (Constituição da República da República Federativa do Brasil, 1988, art. 223). Además, el país, desde 1992, es signatario del Pacto de San José, de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, en el que, en su artículo 13, se

por un complejo sistema de clientelismo político y amiguismo que hace uso del desmantelamiento de los servicios públicos locales, de la politización de la miseria y de los afectos (como el miedo) para el ejercicio de poder, muchas veces aún mediante la fuerza y la violencia física y material. Aunque los coroneles por designación ya no existan en la política del país, el fenómeno del *coronelismo* sigue estando vigente y, para el mantenimiento de ese poder en la actualidad, el control de los medios de comunicación es una de las estrategias más eficaces (Caldas, 2011).

132 El proyecto funcionó hasta mediados de 2016 a través de una página en línea (<http://donosdamidia.com.br>) que, actualmente, ya no está activa. Su contenido puede ser visitado mediante plataformas como «Internet Archive» (<https://archive.org/web/>). Ver también Pragmatismo Político (15 de septiembre de 2015) u Osório (09 de octubre de 2008).

reafirma el derecho a la libertad de pensamiento y de expresión «sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección», y que este derecho no puede ser restringido «por vías o medios indirectos, tales como el abuso de controles oficiales o particulares» de, entre otras cosas, las frecuencias radioeléctricas (Convención Americana sobre Derechos Humanos, 1969, art. 13).

Desde el 2012, uno de los frentes que más importancia ha tenido en las luchas por la democratización de la comunicación en Brasil es el «Projeto de Lei de Iniciativa Popular da Comunicação Social Eletrônica» (Proyecto de Ley de Iniciativa Popular de la Comunicación Social Electrónica), también llamado de «Lei da Mídia Democrática» (Ley de los Medios Democráticos)¹³³ y que tiene como principal institución promotora el Foro Nacional por la Democratización de la Comunicación (FNDC). Dicho proyecto de ley se basa, sobre todo, en un fortalecimiento de los artículos de la Constitución que tratan de la comunicación social. En él, son contempladas cuestiones positivas, como la propia definición de «emisora comunitaria», comprendiendo comunidades «territoriales, etnolingüísticas, tradicionales, culturales o de interés» (Projeto de Lei de Iniciativa Popular da Comunicação Social Eletrônica, art. 2, párr. VII). Es una disposición que se contrapone claramente a la idea de comunidad tal como está actualmente en la Ley de la Radiodifusión Comunitaria, que se restringe a las comunidades territoriales, lo que abriría una vía de cambio sustancial en todo el procedimiento de solicitud de licencia. Asimismo, el proyecto incluye una disposición que prohíbe la concesión de licencias de radio o televisión a instituciones religiosas y a partidos políticos, y veta también que parlamentares o personas con aforos privilegiados puedan dirigir, operar o tener participación en acciones de medios de comunicación. Son medidas que, por un lado, refuerzan el combate al *coronelismo* electrónico y, por otro, buscan evitar que los medios, sobre todo los comunitarios, sirvan para el proselitismo religioso o político.

Sin embargo, en materia de acceso al espectro radioeléctrico para el ejercicio de la radiodifusión, el proyecto prevé la implementación del principio de complementariedad, reservando un tercio del espectro para cada tipo de sistema: público, privado y estatal. Las emisoras comunitarias entrarían en el sistema público y este, según el proyecto, debería destinar por lo menos mitad de su reserva a la radiodifusión comunitaria. Tal medida, como forma de garantizar el derecho a comunicar, sigue siendo problemática, puesto que en forma y contenido, vuelve a no cumplir con el objetivo principal que es la descriminalización de los medios libres y comunitarios. Es decir, con tal de «asegurar» un derecho previsto en

133 Toda información sobre dicha ley se puede encontrar en la web de su campaña: <http://www.paraexpressaraliberdade.org.br/>

la constitución y en los tratados internacionales buscan una regulación en forma de restricción. No deja ser una paradoja.

Las críticas de varias radios libres y comunitarias a dicho proyecto de ley de iniciativa popular apuntan en la dirección mencionada. Además, otra cuestión que merece ser revisada es la de quién puede ejercer ese derecho en suelo nacional. El proyecto de ley, así como la propia Constitución, restringe el derecho a obtener licencia para la radiodifusión a personas brasileñas nativas o con un mínimo de diez años que hayan sido naturalizadas. Como bien observa Nils Brock (2013), un cooperante internacional de Amarc-Brasil (Asociación Mundial de Radios Comunitarias), se vuelve a limitar un derecho humano – recordemos que el país es firmante de tratados internacionales de derechos humanos que versan sobre eso– , pero, de esta vez, a las personas migrantes. Tal como señala Brock, esta es una restricción especialmente problemática, puesto que la comunicación comunitaria «es un factor importante en la cohesión social (...), particularmente para comunidades de minorías étnicas, refugiados y migrantes» (Brock, 2013, p. 3).

Voces más críticas abogan por la liberación del espectro como alternativa, como es el caso del incipiente Movimiento Espectro Libre (Radiolivres.org, 15 de julio 2015). Se trata, básicamente, de que sea liberada una parte del espectro radioeléctrico para el uso sin necesidad de licencia. La reivindicación no es nueva, ya que entre los años 80 y 90 ya se discutía esa medida entre las radios libres y comunitarias. Era el llamado «derecho de antena». Pensar esa liberación, sin embargo, no se trataría de una desregulación y tampoco de excluir el sistema de concesión de licencias, sino una medida complementaria a ello y de regular una parte del espectro considerándolo un bien común (Belisário, 2015).

Mientras en Brasil se critica el planteamiento y funcionamiento de la actual ley, en España, la lucha común sigue siendo para que se haga real la Ley de la Comunicación Audiovisual del 2010 y que se lleve a cabo una regulación de la forma de concesión de licencias a las radios comunitarias y libres y, sobre todo, que se haga efectiva la disposición transitoria que establece la legalización de los medios comunitarios que existían desde antes del 2009. Es decir, para que, al menos, se ponga en marcha una ley ya aprobada. Al contrario de lo que ha pasado en Brasil, donde la regulación de la radiodifusión comunitaria se convirtió en una herramienta de restricción y control, en España es la falta de una regulación específica, que contrasta con la existencia de una ley que determina que el uso del espectro debe ocurrir mediante licencia, lo que ha llevado a un proceso de criminalización, como se ha visto en el caso de la radio asturiana, «Radio Kras» (Simón, 03 de julio de 2015). Además de la brecha para criminalizar, la falta de compromiso de la administración también prolonga una complicada supervivencia de los medios libres y

comunitarios en el espectro, cuando hay emisoras que, igualmente sin licencia, emiten a potencias muy elevadas, callando, literalmente, otras más modestas.

La Constitución española, en su artículo 20, asegura el derecho a «expresar y difundir libremente los pensamientos, ideas y opiniones mediante la palabra, el escrito o cualquier otro medio de reproducción», bien como la no restricción del ejercicio de este derecho mediante ningún tipo de censura previa, y afirma que la legislación deberá garantizar «el acceso a dichos medios de los grupos sociales y políticos significativos, respetando el pluralismo de la sociedad y de las diversas lenguas de España» (Constitución Española, 1978, art. 20). Además, la propia Declaración Universal de los Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos son también documentos a los que está adherida España y que afirman que la comunicación, ejercida por cualquier medio, es un derecho a ser garantizado y que tan solo deberá ser restringido para asegurar los derechos y reputación de las demás personas, la seguridad nacional, la moral, el orden y la salud pública (Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948, art. 19; Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 1966, art. 19). El fomento de una comunicación libre y comunitaria no incurre en ninguno de esos riesgos. De hecho, según la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), la existencia de las radios comunitarias indica «pluralismo de los medios de comunicación, la diversidad de los contenidos, y la representación de los diferentes grupos e intereses de una sociedad. (...) fomenta el diálogo abierto, la transparencia local y una voz a los sin voz» (UNESCO, s.f.). Por lo tanto, el no desarrollo de la ley del 2010 o su eventual desarrollo de forma a restringir aún más una comunicación libre y de carácter comunitario sería un incumplimiento de los compromisos asumidos por el país en su Constitución y ante la comunidad internacional.

La batalla sigue abierta, y pese a que los tiempos futuros pudiesen augurar una pérdida de audiencia por parte de las radios que emiten por frecuencia modulada, sobre todo debido a los cambios de hábitos de las sociedades con el uso cada vez más cotidiano de Internet, la radio sigue siendo el segundo medio de comunicación más consumido en Brasil y el tercero en España (Brasil, 2014; AIMC, 2016). Tal batalla, sin embargo, tiene en la búsqueda por el derecho a emitir, con o sin licencia, la representación de algo mucho mayor, mucho más complejo que la legalidad de la acción. Democratizar el acceso a los recursos para el ejercicio de la comunicación social implica poner en cuestión la legitimidad para dicho ejercicio atribuida exclusivamente a un solo tipo de empresa; implica poner en evidencia los oligopolios en el mercado de la comunicación; evidenciar socialmente que la comunicación social, así como el espectro, es un derecho común a todas las personas y no

necesariamente tenemos que profesionalizarnos en ciencias de la información para tal. Por lo que implica también señalar que lo que se busca no es poner en riesgo la profesión de periodismo o de comunicación audiovisual. La prensa seguirá existiendo y no es intención del movimiento por la comunicación libre y comunitaria que deje de existir, sino recuperar el derecho a comunicar como un derecho humano. Dado que los medios de comunicación construyen narrativas de lo que llamamos realidad y siendo la radio una tecnología política del habla, es imprescindible que ese poder narrativo pase también por las diversas comunidades.

4.4. Aportaciones feministas a los estudios de la radio y la cuestión de la democratización

El 9 de septiembre de 2016, durante el 13º Foro de la AWID (Association for Women's Rights in Development¹³⁴), Yasmin Thayná, joven cineasta brasileña, negra y feminista empezaba su intervención en la conferencia «Experiencias de solidaridad, resistencia y creaciones disruptivas» haciendo mención a la realidad política-mediática del país: de cómo los medios generalistas son prácticamente controlados por diez familias, y de cómo dichas familias, siendo representantes de una pequeña élite blanca, masculina y heterosexual, acaban generando las narrativas que van a representar, ser consumidas y reproducidas por una mayoría de la población que vive y se ve de forma distinta a las representadas. Así, lo que esas narrativas generadas por diez familias hacen es cristalizar desigualdades de género, sexo, raza, clase, edad o procedencia geográfica.

Como hemos visto, hablar de democratización de la comunicación es todo menos sencillo. En su complejidad, la reivindicación reúne sensibilidades distintas respecto a la forma de entender la apertura del espectro radioeléctrico. Aquí, sin embargo, queremos desarrollar una aportación crítica desde los feminismos que, más allá de los discursos sostenidos por los medios generalistas, incide en las posibilidades de acceso al derecho de comunicar y en la producción contradiscursiva desde los medios libres y comunitarios, en quiénes están detrás de esa contraproducción, en qué rupturas se generan y en qué relaciones de poder se mantienen en el casi idílico paisaje de la comunicación libre y comunitaria. Queremos incidir en el por qué la democratización/liberación del espectro necesita una perspectiva feminista, así como señalar que el acceso a los recursos no puede ser un fin en sí mismo.

La artista multimedia y asistente editorial de la publicación *Journal of Radio & Audio*

134 Asociación para los Derechos de las Mujeres y el Desarrollo

Media (EUA), Honna Veerkamp (2014), en su texto «Feminist frequencies: why radio needs feminism», ya en los primeros párrafos hace una afirmación que bien podría ser el complemento ideal para la metáfora del «ojo de dios», utilizada por Donna Haraway (1995) en relación a la mirada imparcial del sujeto universal de la ciencia moderna. Afirma Veerkamp que «[e]l éter era una no-materia intangible e invisible que llevaba voces desencarnadas, casi como si fueran del mismo Dios, hacia dentro de nuestros espacios domésticos más íntimos (...) La radio se convirtió en la voz omnisciente de la cultura»¹³⁵ (Veerkamp, 2014, pp. 307-308). Para la autora, la radio fue alabada por su potencial unificador y de generar «comunidades imaginadas», pero también hizo saltar las divisiones sociales (raciales, geográficas, de género, etc.). ¿De qué se hablaba? ¿Para quién? ¿De qué forma? Sostiene Veerkamp (2014) que tales divisiones en la radio, construidas socialmente y reflejadas en la audiencia y contenido, persisten hasta hoy, «con efectos perjudiciales para oyentes y productoras cuyas vidas no se reflejan en esta versión de la comunidad»¹³⁶ (Veerkamp, 2014, p. 308).

Pese al acelerado avance de las plataformas en Internet, la radio sigue siendo un medio de gran penetrabilidad social (por FM o podcast). Como tal, tiene gran impacto en la producción de subjetividades. No caben dudas, pues, de la importancia de los feminismos en ese medio. Por otro lado, esa batalla aún no está ganada y la necesidad de se debatir desde una perspectiva feminista sigue siendo un terreno a conquistar en gran parte de los medios de comunicación.

Afirmó Anne Karpf (1980), hace ya más de treinta años, que la radio había sido ignorada como objeto de estudio en el Reino Unido, especialmente por las académicas feministas, y que eso podría reflejar la desatención de la propia sociedad británica hacia el medio, pese a su elevado consumo diario, combinado al ninguneo sufrido por el propio movimiento feminista y de mujeres. Es, como mínimo, preocupante pensar que un medio que potencia la oralidad reciba escasa atención, y más desde los estudios feministas, dado que la voz y el hacerse escuchar han tenido centralidad en el movimiento y es un mecanismo biopolítico. En todo caso, esa relación –o falta de ella– mencionada por la autora varía según el contexto desde donde una se sitúa.

Tanto en España como en Brasil, Internet, como red que proporciona acceso a una infinidad de medios, se viene convirtiendo en el principal canal de comunicación. En Brasil, según las últimas investigaciones (Brasil, 2014), los dos medios más consumidos del país

135 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «The ether was an intangible and invisible non-substance that carried disembodied voices, almost as if they were God's own, into our most intimate domestic spaces. (...) Radio became the omniscient voice of culture».

136 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «with detrimental effects to listeners and producers whose lives are not reflected in this version of community».

siguen siendo la televisión y la radio, siendo esta última seguida de cerca por Internet (hay, en todo caso, variaciones más significativas entre las regiones del país, entre las zonas urbanas y rurales, clases sociales y también generacional). En España, por otro lado, Internet ya ocupa el segundo puesto (y va en ascensión), aunque, en los últimos ocho años, la radio ha tenido un incremento en el consumo general (AIMC, 2016). De ahí que, desde donde nos corresponde en esta investigación, la radio sigue siendo un medio de comunicación que nos empuja hacia reflexiones y miradas críticas desde los estudios culturales y feministas.

Existe, además, una relevancia técnica respecto a la radio: es una tecnología relativamente barata y sencilla, de ahí que se haya transformado en un medio de fácil apropiación popular, para hacer comunicación por y para las comunidades. En el caso del movimiento feminista, este encontró, pues, un medio donde la posibilidad de estar se hacía menos restrictiva. Ampliando, por otro lado, el propio espectro de actuación de las radios libres y comunitarias. En este sentido, Veerkamp (2014) afirma:

bell hooks (2000) ha identificado el feminismo como «un movimiento para acabar con el sexismo, la explotación sexista, y la opresión» (p. viii). (...) Cuando aplicamos esta perspectiva a la radio, es fácil ver cómo el feminismo puede mejorar las ondas de radio para todo el mundo.¹³⁷ (Veerkamp, 2014, p. 308)

Para la autora, la radio necesita el feminismo, entre otros motivos, porque aún hay muy baja representatividad de mujeres, personas transgénero y no-binarias en la locución, técnica y producción de radio; lo necesita también para contar las historias de las personas que no son normalmente los sujetos de la información, y para conectar con las luchas sociales. Si bien la cuestión de la representatividad es importante, propongo que nos fijemos en la potente contribución feminista al medio y que tiene que ver con la afirmación de la autora citada anteriormente: «el feminismo puede mejorar las ondas de radio para todo el mundo».

Por un lado, la producción independiente y las radios libres y/o comunitarias han acogido un buen número de iniciativas feministas. Según Veerkamp (2014),

[p]ara algunas productoras, esta estrategia puede ser elegida cuando plataformas comerciales y nacionales no son accesibles, pero, para otras, las emisoras comunitarias y la producción y distribución independientes están más de acuerdo con sus valores y les permite la autonomía para producir contenido significativo sin las restricciones de calificaciones o anunciantes.¹³⁸ (Veerkamp, 2014, p. 311)

137 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «Bell Hooks [sic] (2000) has identified feminism as “a movement to end sexism, sexist exploitation, and oppression” (p. viii). (...) When we apply this perspective to radio, it is easy to see how feminism can improve the airwaves for everybody».

138 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «For some producers, this strategy may be

Por otro lado, no podemos olvidar que la realidad de esas radios, tanto en Brasil como en España, está rodeada por leyes que facilitan la criminalización y por una disputa por las frecuencias con otras emisoras que no cumplen cualquier función comunitaria. De tal manera que podríamos decir que el feminismo es una forma de mantener la responsabilidad socio-política del medio. No porque esta tarea sea de nuestra incumbencia, ni tampoco porque queramos esencializar la labor feminista, sino porque la práctica radiofónica feminista suele ser situada y entiende el hacer-radio como algo extremadamente político. Pese a esto, y a que las contribuciones feministas han sido varias en la historia de las radios libres y/o comunitarias de los dos países que nos ocupan, las referencias a ellas son pocas en la ya escasa literatura sobre esos medios. Sabemos que han estado presentes por las referencias que se hacen en los relatos existentes, en los *fanzines* y demás publicaciones de los años 80 y 90 y por las vivencias contadas por personas que han vivido aquellas épocas.

Asimismo, incluso dentro de grupos politizados y de izquierdas, como pueden ser las radios libres y/o comunitarias, la perspectiva feminista es también una forma de disputar y transformar el espacio. Como ya es de sobra sabido, los movimientos de izquierdas no son territorios libres de machismo, sexismo, racismo o trans-, lesbo- u homofobia. Una perspectiva feminista nos permite no mistificar esos movimientos y reforzar el hecho de que, aunque tenemos pautas comunes y de unión de los feminismos en las calles (el feminicidio y la descriminalización del aborto son dos muy importantes), la lucha feminista es transversal, y las sociedades, en sus más variados ámbitos, carecen de ella.

Erika Engstrom (2010), investigadora en los campos de género y radiodifusión, identifica los medios de comunicación alternativos feministas como «performances políticas en práctica». Engstrom (2010) se centra en lo que ella califica como «programas de radio de música de mujeres». Dado que esa definición de «women's music» como género musical tiene su raíz en el movimiento feminista en Estados Unidos, en los años 60 y 70, su interpretación de esos programas va en consonancia con el feminismo radical y lésbico de entonces y su entendimiento de «mujer», en el texto, es el de mujer cisgénero¹³⁹, es decir,

chosen when commercial and national platforms are not accessible, but for others, community stations and independent production and distribution are more in line with their values and allow them the autonomy to produce meaningful content without constraints from ratings or advertisers».

139 La escritora y activista Julia Serano defiende la utilización del prefijo «cis» (cisgénero, cissexual) para nombrar a un individuo que se identifica con las características sexuales y/o de género que se le han asignado al nacer. Aunque no es una terminología creada por Serano, ella ayudó a popularizarla tras la publicación de su libro *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity* (2007). Serano, además, aclara que, como bióloga, los prefijos «cis» y «trans» son ampliamente utilizados, en el que «cis» se refiere a «del mismo lado» y «trans» se refiere a «a través» o «del lado opuesto». Serano sostiene que, al poner el acento siempre en lo «trans» (transgénero, transexual o travesti), estamos, de cierta forma, legitimando que las personas trans son «menos naturales», es decir, las nombramos siempre en relación con las personas que se identifican con el sexo y/o género asignado en su nacimiento, lo que constituye a las personas no-trans como la norma. En este sentido, el uso del prefijo «cis» es una forma de

individuo que se identifica con las características sexuales y de género que se le han asignado al nacer.

Es cierto que la autora deja claro que no existe una asociación directa entre «mujeres» y «feminismo», pero es problemático pensar que, ya pasada una década en el siglo XXI, cuando el movimiento feminista se reivindica cada vez más diverso, tratando incluso de destapar la supuesta rectitud de sus momentos pasados y de que tal diversidad no es nueva, con sujetos que no se identifican necesariamente como «mujeres», la autora no puntualice, al menos, tal hecho, aunque el contenido de su trabajo sea centrado en los sujetos que se identifican con la categoría «mujeres».

Por otro lado, nos interesa aquí otras cuestiones de su texto, como los rasgos identificados en los programas de radio analizados por la autora. El primer de ellos, la ya mencionada performance política en acción; bien como el contenido de esos medios, que la autora entiende que parten de los temas enterrados, ignorados o distorsionados por los medios generalistas, y afirma:

[o]positivos y resistentes, tanto en su proceso como en el producto, los medios de mujeres proporcionan un medio por el cual las mujeres, a través de la comunicación, pueden desafiar la cultura dominante. De esta manera, una puede ver esto como contrahegemónico, o al menos como un reconocimiento y llamada de atención a la hegemonía patriarcal.¹⁴⁰ (Engstrom, 2010, p. 21)

Además, la autora afirma que la música es también una forma de medio de comunicación feminista alternativo y la salida que esos programas de radio dan a la música con contenido positivo sobre las mujeres es un aspecto que identifica como feminista. Sin embargo, otras cuestiones como la afirmación de que, de forma general, los medios alternativos feministas son sin ánimo de lucro y de que existiría una dicotomía «beneficio económico versus política» (Engstrom, 2010, p. 21) en dichas alternativas puede parecer que nos devuelven a arriesgadas esencializaciones y simplificaciones.

Aquí resulta importante puntualizar que entendemos que están los casos en los que hay una opción por hacer comunicación como una acción activista. Esta, de hecho, es la perspectiva que analizamos en este trabajo. Sin embargo, ¿debemos pensar en términos dicotómicos, de forma a excluir de los medios alternativos feministas las personas que quieran hacer de ellos un medio de supervivencia económica? No creo que beneficios

descentrar la norma. De tal forma, entiendo que para el feminismo, que siempre ha sido un movimiento transgresor y que ha hecho hincapié en un uso no-sexista del lenguaje, es importante seguir asumiendo nuevas formas de describir y construir nuestras realidades (Ver: <http://juliaserano.blogspot.com.es/2011/08/whipping-girl-faq-on-cissexual.html>).

140 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «Oppositional and resistant in both its product and process, women's media provide a means by which women, through communication, can challenge the dominant culture. In this way, one can view it as counterhegemonic, or at least as acknowledging and calling attention to patriarchal hegemony».

económicos y alternativas como política sean mutuamente excluyentes, aunque sí abogaría por relaciones económicas éticas. De otra forma, el hacer política remunerada seguirá siendo un privilegio de las instituciones y dejamos de la lado una parte relevante de las reflexiones en torno a los modelos de producción que queremos seguir. Aunque aquí hayamos optado por dedicar los análisis a un hacer-político desde esos ámbitos activistas y sin relación de beneficios económicos, no creo que esa sea una condición a generalizar. Estaríamos, una vez más, relegando los trabajos desarrollados por feministas y mujeres como uno que no merece ser rentabilizado económicamente; una lógica, por otro lado, que el sistema socio-económico actual ya reproduce exitosamente.

Engstrom (2010) también sostiene que,

[d]ado que literal y metafóricamente las voces de las mujeres han sido excluidas históricamente de la música así como de la industria de la radio, sostengo que el mero hecho de obtener y revisar la música hecha por mujeres, la producción de un programa, y luego presentarlo en el aire constituye una actuación tangible del feminismo.¹⁴¹ (Engstrom, 2010, p. 26)

La visibilización de artistas mujeres y de su trabajo es un acto tremendamente político y en consonancia con una política feminista. Pero no cualquier arte vale. Hay música hecha por mujeres que reproducen fielmente las relaciones de subordinación basadas en la sexualidad y en el género. Por lo que no podría ver cualquier sentido feminista en visibilizar esos contenidos, salvo como forma de denuncia. Es importante recordar lo que decía Mohanty (2002) sobre la idea de una experiencia feminista por ósmosis: esta (la experiencia feminista) no se comparte por el mero hecho de «ser mujer». Aún contextualizando la afirmación y reconociendo que, antes de ella, la autora hizo un trabajo de identificación de una «música de mujeres» como una que sea empoderadora o que no tenga contenido degradante o violento para con las mujeres, creo que la afirmación citada anteriormente tiene sus riesgos. Soy consciente que es un debate que va más allá de la música y aborda las luchas feministas como un todo. Así como soy consciente que es un debate lleno de contradicciones, pero abogo por la importancia de visibilizar también dichas contradicciones, de forma a seguir construyendo una crítica feminista a las diversas relaciones de poder y al sistema económico capitalista y político neoliberal.

En otro sentido, Caroline Mitchell (1998) trató de empezar su texto «Women's (community) radio as a feminist public sphere» situando lo que considera la diferencia entre «producción feminista» y «hecha por mujeres». Para Mitchell (1998),

141 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «Given that women's literal and metaphorical voices historically have been excluded from music as well as the radio industry, I contend that the mere act of obtaining and reviewing music by women, producing a program, and then presenting it on the air constitutes a tangible performance of feminism».

[] la producción feminista debe ser de mujeres, pero el hecho de que mujeres participen no quiere decir que vaya a ser feminista. La producción feminista debe ser sobre la politización de la cultura en resistencia a la opresión patriarcal. Un reconocimiento de los factores culturales en torno a los diferentes grupos de mujeres (por ejemplo, raza, clase y orientación sexual) es fundamental para un ideal feminista de eliminación de la opresión. Una cuestión clave en la definición de la praxis de la radio feminista es la manera en que las mujeres negocian cómo sus vidas son definidas en la radio.¹⁴² (Mitchell, 1998, p. 75)

En la secuencia, Mitchell (1998) levanta otra cuestión: el hecho de que la producción feminista debería desmitificar el rol de «productor(a)», de forma que las barreras entre producción y consumo cultural se vayan difuminando. Citando a otra autora, Marian Bredin, Mitchell (1998) sostiene que «un trabajo nunca es inherentemente feminista, sino que depende de una conciencia feminista compartida tanto por quien produce como por quien consume»¹⁴³ (Bredin, 1991, p. 36, cit. en Mitchell, 1998, p. 75). Aunque estoy de acuerdo con la primera parte de la afirmación, no creo que una producción feminista deba depender de esa conciencia compartida mencionada por la autora. ¿Sería ideal que siempre fuera así? Si uno de los objetivos de ese tipo de producción es amplificar las voces feministas mediante la radio y difundir, provocar concienciación, contagiar... ¿no sería deseable incluso lo contrario?, es decir, ¿que las oyentes, aún sin compartir una conciencia feminista, puedan sentirse tocadas por el discurso? Aunque, al final, eso pasa con menos frecuencia de la que nos gustaría, no creo que una producción solo es feminista cuando circula por espacios declaradamente feministas. En Brasil, fue precisamente esa perspectiva que permitió el movimiento feminista y el movimiento de mujeres, en los años setenta y ochenta, articular género y clase de forma muy positiva, fortaleciendo los feminismos en los dos ámbitos (Rago, 2006, p. 874).

Al entrevistar integrantes de las radios Malva y Muda (España y Brasil, respectivamente), uno de los puntos recordados por las personas era el de que nunca sabemos quién puede estar «al otro lado» escuchándonos. Si bien podemos esperar un determinado público, algunas de las entrevistadas han sugerido precisamente que deberíamos buscar siempre comunicar de forma a hacernos entender a las personas que no han estado en contacto con los feminismos. Es decir, deberíamos intentar seducir la audiencia. Ese ejercicio de seducción nos permitiría tender puentes entre lo público y lo privado, lo comunitario/libre y el para la comunidad, más allá del sentido identitario y del

142 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «Feminist production should be by women, but the fact that women are involved does not mean that it will be feminist. Feminist production should be about the politicisation of culture in resistance to patriarchal oppression. A recognition of cultural factors surrounding different groups of women (e.g. race, class and sexual orientation) is integral to a feminist ideal of eliminating oppression. A key question in defining feminist radio praxis is the manner in which women negotiate how their lives are defined on the radio».

143 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «A work is never inherently feminist but depends on a feminist consciousness shared by both producer and consumer».

sentido espacial literal.

Mitchell (1998) afirma que la radio, en especial las libres y/o comunitarias, es un medio que problematiza las barreras entre público y privado. Una perspectiva de la radio como un puente, que

reconoce la negociación continua entre lo público y lo privado. El contexto institucional e ideológico en el que se encuentran las radios de mujeres es fundamental para cómo las mujeres pueden utilizar el espacio discursivamente. Emisoras comunitarias proporcionan un espacio que permite a las mujeres producir programación y significados que trascienden algunas de las construcciones mediadas más limitadoras de sus vidas.¹⁴⁴ (Mitchell, 1998, p. 77)

Lo personal y lo político, las rupturas de las barreras en los lugares sociales de las mujeres, son temas recurrentes en los debates feministas. La colocación de Mitchell, en ese sentido, es relevante porque, primero, sitúa el lugar del habla, volviendo a la necesidad de un contexto e intencionalidad para que se produzca esa subversión de las barreras; luego, rescata el sentido de la radio como una tecnología del habla, y ambas (radio y habla) como tecnologías sociales y, como tal, posibilitan que esos espacios se conviertan también en lugares de transgresión política, más allá de la difusión de los mensajes. Además, es una mirada que busca añadir este elemento politizador a la práctica de la comunicación libre y/o comunitaria, que, como hemos visto, puede caer en una especie de vaciamiento de su sentido comunitario.

La autora también puntualiza la cuestión de la durabilidad de los proyectos feministas en los medios comunitarios y/o libres y las dificultades que encuentran en la transición de algo a corto plazo hacia algo más sostenible a largo plazo. Es cierto que, en el tiempo de esta investigación, este también fue un factor que hemos observado, pero resulta difícil de aprehender por las múltiples variables que puedan existir en cada caso concreto. Algunas que podemos señalar, entre los casos analizados, las personas entrevistadas y mi propia vivencia personal-activista tienen que ver con:

- Lo que afirmó Veerkamp (2014) sobre la negativa de muchas mujeres de llevar a cabo más trabajo no-remunerado.
- En general, mantenerse en y mantener una radio libre y/o comunitaria exige una cantidad de inversión de energía que, normalmente, suele ser compaginada con

144 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «It recognises the negotiation that continually goes on between the public and the private. The institutional and ideological context in which women's radio is situated is crucial to how women can use the space discursively. Community stations provide a space that enables women to produce programming and meanings that transcend some of the more limiting mediated constructions of their lives».

otros trabajos: remunerados, de cuidados familiares no-remunerado, otros trabajos ligados al activismo.

- En especial, cuando se trata de producciones feministas, podemos observar que suelen ser extensiones y funcionan con una retroalimentación de los activismos fuera de la radio. Por lo tanto, lo que es una potencialidad también resulta ser una causa de desgastes por los dobles –y muchas veces múltiples– frentes de batalla.
- La *ZAFT*, por otro lado, siempre creyó que los programas feministas en radios libres tienen que ser zonas temporales, que impiden que devengamos castas, que caigamos en vicios de verticalización y desequilibrios de poder.
- En un proyecto como Radio Muda, a su vez, hay un factor más, ya mencionado anteriormente: los propios ciclos universitarios. Algunas personas encaran la radio como una actividad extra-curricular para aquel período concreto de su vida. Esto no tiene porque ser malo, ya que garantiza la renovación constante de la radio, lo que quiere decir nuevas ideas y nuevas fuerzas, sin que suponga, por otro lado, un riesgo muy elevado para la supervivencia del medio.

Por otro lado, ¿no es la posibilidad de hacer proyectos más duraderos también una posibilidad de generar referentes en el tiempo? Entendemos que esas prácticas necesitan una regeneración periódica. En las radios libres y/o comunitarias, eso pasa de forma más frecuente: programas que vienen y van, gente que colabora por un tiempo y se va. Aunque pueda parecer que eso hace peligrar la continuidad del proyecto entero –en ocasiones, así lo es–, también acaban por renovarse esos espacios y las personas que las componen. La actividad, al final, es el principal factor aglutinador: el hacer comunicación social libre. Por otro lado, los referentes en el tiempo serán creados no tanto por la capacidad de que esos proyectos sobrevivan durante mucho tiempo, sino por las narrativas construidas y los registros que puedan ser creados a partir de dichas prácticas. Es en este momento que la tecnología analógica de las radios FM se deben nutrir fuertemente de las tecnologías digitales de la comunicación y sus facilidades para grabación, almacenamiento, difusión y, en definitiva, las amplias posibilidades para generar archivos de memoria que serán referentes temporales.

Mitchell (1998) también observó cuestiones que, casi veinte años después, muchas seguimos observando: «Pese a tener objetivos y cartas que apoyan la igualdad de oportunidades, las radios comunitarias a menudo parecen reflejar los estereotipos de género de las radios *mainstream* en los roles del personal y voluntarias»¹⁴⁵ (Mitchell, 1998,

¹⁴⁵ Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «Whilst having aims and charters that support equal opportunities, community radio stations often seem to reflect the gender stereotyping of mainstream

p. 78). En el relato de las programadoras de la *ZAFT*, estas inciden en que la radio era también un espacio de disputa para ellas y que sobre todo los trabajos técnicos y de tomar el frente político solían ser llevados a cabo por compañeros varones. Las programadoras, al final, han tomado como parte de su papel en la radio cambiar también esos roles y el espacio de la *ZAFT* se convirtió en una referencia dentro de la radio para acoger nuevas compañeras y acompañarlas en un empoderamiento técnico y político. Volveremos a estas cuestiones en el capítulo siguiente de esta tesis, por ahora queremos remarcar que generar esos espacios de seguridad son también prácticas observadas por Mitchell (1998) y que siguen siendo actuales en colectivos feministas: facilitar la participación de mujeres; colaborar para que vayan adquiriendo experiencia y confianza; generar espacios seguros para el aprendizaje, poder cometer errores, ganar experiencia y confianza (Mitchell, 1998, p. 79).

Sin embargo, hay también quien defiende que ese formato de comunicación, hecha por feministas y desde una mirada feminista de la actualidad haya desaparecido. Susan Carter (2004), en su texto «A mic of her own: stations, collectives, and women's access to radio», ha tratado de elaborar un marco de tres modelos de acceso por parte de las mujeres a la radiodifusión. El trabajo de Carter (2004) hace un recorrido de dichos modelos que, según ella, se han desarrollado entre la «segunda ola» feminista y los años noventa en los Estados Unidos.

Los tres modelos de acceso a la radio reseñados por la autora son definidos por ella como:

- A través de la ocupación de puestos de trabajo y de la exigencia de que fuesen implantadas acciones afirmativas para la igualdad de género en el mercado laboral. Es un modelo que sigue las ideas de un feminismo liberal y ampliamente utilizado hasta los días de hoy y que, según Carter (2004), es un modelo de acceso *mainstream* con un contenido de género neutral (Carter, 2004, p. 169).
- El segundo modelo la autora lo define como no-tradicional en la organización y radical en su contenido. Se basa en la reserva de horas de emisión en las emisoras «alternativas», marginales, para que sean ocupadas por mujeres. Esos programas serían llevados a cabo por colectivos feministas con una orientación radical y que sería, posteriormente, sustituido por un feminismo cultural, «centrado en la construcción de una cultura de mujeres, diferenciada y radical, una que existiría en el aire»¹⁴⁶ (Carter, 2004, p. 170).

radio stations in staff and volunteer roles».

146 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «centered on constructing a radical, separate women's culture (Humm, 1989), one that would exist on the air».

- El tercero modelo de acceso sería uno de radios solo de mujeres, dedicado a una programación «de mujeres». La organización de la radio solía ser tradicional, siguiendo los moldes de una radio generalista, pero el contenido era diferenciado. Para la autora, en esos casos se daba una mezcla entre un feminismo liberal, radical y cultural (Carter, 2004, p. 170).

Para Carter (2004), solo uno de esos modelos, el primero, ha permanecido activo en el tiempo, los demás no han tenido la aceptación suficiente como para perdurar. Así como la división del movimiento feminista en «olas» es claramente problemática, puesto que desconsidera procesos históricos distintos de los feminismos en otros contextos e, incluso, ignora la convivencia de perspectivas variadas en un mismo contexto; también creo que el texto de Carter (2004) empieza de forma problemática al utilizar una clasificación estricta y que borra de la narrativa proyectos que no se encuadran en sus tres modelos y que puedan haber perdurado en las décadas posteriores a los años setenta y ochenta. Además, en sus conclusiones, la autora alude a una posibilidad «liberadora» y «revolucionaria» de Internet en la relación mujeres-radio-feminismos, peligrando un cierto determinismo tecnológico.

Carter (2004), tras relatar casos de cada modelo, concluye que el único que ha podido sobrevivir fue el modelo asociado al feminismo liberal y las radios generalistas. Los demás no han durado (aunque, según ella, el modelo de programas radicales en radios alternativas haya permanecido más tiempo activo que el de la radio solo de mujeres) o bien porque el mensaje excesivamente feminista (radical) llegaba en el momento de la segunda ola y decayó con ella, a la vez que las radio «marginales» iban ganando parte en el mercado; o bien porque aparecieron cuando se acababa la segunda ola (el tercer modelo) y, aunque intentaban mantenerse como *mainstream* y orientadas a las mujeres, eran percibidas por la audiencia como feminista.

Las conclusiones de Carter (2004) son problemáticas, pero en el sentido de que sus planteamientos iniciales ya también lo eran. Las causas a las que atribuye la «desaparición» de los modelos citados desconsideran otros experimentos, que siguen hasta hoy, y con una perspectiva inicial distinta: radios libres y comunitarias que tienen en su contenido programas feministas, no de una forma aislada y porque los colectivos feministas fueran a las radios a exigirles espacio (como ha sugerido Carter respecto al «segundo modelo»), sino porque son colectivos que deciden formar parte de un proyecto comunitario, aunque el espacio radiofónico no sea exclusivamente feminista o solo de mujeres. Sin embargo, su principal conclusión es que:

Hoy en día, son escuchadas más voces femeninas en la radio que hace un cuarto de siglo. Sin embargo, para que la voz siga siendo viable, aunque puede ser femenina, el mensaje no puede ser feminista. (...) La lección de los tres modelos de acceso para las mujeres durante las décadas que siguieron la segunda ola del movimiento de liberación de las mujeres era sencilla: las mujeres podían hablar si mantenían el contenido neutro respecto al género. Los mensajes que eran feministas fueron marginados o silenciados por completo.¹⁴⁷ (Carter, 2004, pp. 180-181)

La idea central de la autora es que parece aceptable escuchar mujeres, o que ellas tomen el frente de ciertas acciones en los medios, pero si son críticas con las relaciones de poder heteropatriarcales, serán, como mínimo, señaladas y, en otros casos, reprochadas. Se nos dirá que deberíamos hablar «el lenguaje de las mujeres» o que «no llegamos a las mujeres comunes» con nuestro discurso «radical» y recibiremos «lecciones» gratuitas y no solicitadas de cómo «deberíamos» hacer radio. En cambio, con varones o con mujeres cuyo comportamiento y discurso son acordes a las expectativas normativas, eso no pasa o pasa en menor medida. Estas reflexiones, en todo caso, suenan actuales, y no solamente en el ámbito de los medios libres y/o comunitarios. En otros movimientos y colectivos, distintas personas y grupos coinciden en las dificultades que sufren o han sufrido internamente para la incorporación de una perspectiva feminista, incluso en movimientos insurgentes, que nacen sin el amparo de las instituciones, como ha podido ser el 15M, hechos que están recorridos en el libro *R-Evolucionando: Feminismos en el 15-M* (@joanaggrenzner et al., 2012). En Brasil, también en las radios libres y/o comunitarias los feminismos siguen teniendo que disputar la palabra, tal como deja patente Bruna Zanolli (2017), artista visual brasileña y activista feminista involucrada con tecnologías y radios libres, al empezar su texto relatando la difícil tarea de escribir/hablar sobre feminismos entre las «personas cultas y liberadas que luchan por una comunicación libre, es asunto de otras (...) es la visión pasada en las entrelíneas del silencio que relega a un lugar decorativo las cuestiones de los feminismos»¹⁴⁸ (Zanolli, 2017, p. 124). Así como es una problemática presente en diversos espacios cotidianos y en medios de comunicación generalistas, mediante dinámicas y discursos del desprestigio de la lucha feminista, como han sugerido Laura Ávalos Company y Cristina Pérez Pérez (2015).

Si hasta aquí ya han quedado claros los argumentos y el por qué los feminismos son indispensables para una real democratización de la comunicación, propongo ahora que

147 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «More female voices are heard on the radio today than were heard a quarter of a century ago. However, although the voice can be female, the message cannot be gendered feminist if the voice is to remain viable. (...) The lesson of the three models of access for women during the decades following the second wave of women's liberation was a sober one: Women could speak if they kept the content "gender neutral." Messages that were gendered feminist were either marginalized or silenced altogether».

148 Traducción propia a partir del original en portugués. En el original: «pessoas bem instruídas e libertas que lutam por uma comunicação livre, é assunto de outres (...) é a visão passada nas entrelinhas do silêncio que relega para um lugar decorativo as questões dos feminismos».

explayemos aún más las aristas de nuestras reflexiones, de forma a pensar en una orientación inversa del título de este apartado: ¿cuáles pueden ser las aportaciones de los estudios de la radio y de la lucha por la democratización de la comunicación a la cuestión feminista?

Pensar el espectro de las ondas de radio nos puede ser especialmente útil para debatir la forma cómo concebimos los momentos históricos e interacciones dentro del movimiento feminista. La frecuencia y la amplitud –ambas propiedades de las ondas electromagnéticas– de las ondas son metáforas con potencial en reflexiones como la periodización en «olas», las articulaciones y tensiones entre las distintas formas de concebir la lucha feminista y las luces y sombras que puedan haber en la circulación del conocimiento, experiencias y teorías. Debates, por otro lado, que vertebran este trabajo: la constitución geopolítica y epistemológica de Nortes y Sures globales y la legitimación de los conocimientos. En este punto, es la radio, en tanto metáfora, que puede aportar mucho a los feminismos.

Nancy Hewitt (2012), en un texto titulado «Feminist frequencies: regenerating the wave metaphor», sagazmente utiliza la metáfora de las ondas de radio para discurrir críticamente sobre la metáfora de las «olas» como una que encasilla el movimiento feminista en unas características temporales y de ámbito de actuación muy lineales. La autora aborda distintas conexiones que han conformado el movimiento, con sus complejidades, tensiones y simultaneidad de expresiones. Hewitt (2012) sitúa sus reflexiones en los Estados Unidos, sin embargo, como bien hemos podido observar a lo largo de los estudios feministas y de género, las «olas» feministas también han sido utilizadas en otros países, aunque claramente las luchas eran distintas en cada tiempo y lugar (en Brasil, del 1964 al 1984, se vivía bajo una dictadura militar; en España, la dictadura franquista fue del 1939 al 1975). Además, en un mismo territorio y momento también los movimientos sociales corrían por múltiples flujos: sindicatos; movimiento estudiantil; partidos políticos –criminalizados o no–; colectivos sociales; contracultura artística, etc.

En una conferencia en Lisboa¹⁴⁹, Miriam Grossi, profesora de la Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil), también se refirió a la necesidad de repensar las periodizaciones del movimiento feminista y sugirió que hablásemos de «flujos» y «redes», en lugar de «olas». Grossi, sin embargo, no profundizó en el tema. Quizás aquí podamos aportar algo a la reflexión, a partir de otras contribuciones, como la de la propia Hewitt (2012).

149 Conferencia «Gender studies and feminist academic militancy in contemporary Brazil», impartida el 27 de mayo de 2016, durante el 1º Congreso Internacional del Centro Interdisciplinar de Estudios de Género (CIEG): «Estudos de género em debate: percursos, desafios e olhares interdisciplinares» (25 al 27 de mayo de 2016, Universidad de Lisboa, Portugal).

En su crítica a la noción de «olas», Hewitt (2012) pone de manifiesto que, al caracterizar las «olas» bajo las señas de grandes luchas, como el sufragio o la conquista de espacios públicos y de la igualdad de derechos, se produjo una invisibilización sistemática de las distintas articulaciones feministas que han habido en un mismo momento histórico. Para la autora, incluso después de más de tres décadas de estudios feministas a disposición y de que hayan habido varias problematizaciones y esfuerzos por complicar cada período, la riqueza de esas complejidades se pierde en versiones sintéticas ampliamente difundidas, ayudando a consolidar narrativas con grandes «olas» que han empezado y terminado con una determinada reivindicación.

La forma como son retratados esos momentos es algo que deberíamos igualmente poner en entredicho. Es común encontrar que el movimiento sufragista era predominantemente de mujeres blancas y de clase media, mientras en la segunda ola se inició un movimiento más internacionalista y que integraba una crítica marxista, a la vez que la tercera ola sería el momento de reconocimiento de las diferencias y de que las mujeres no pueden ser agrupadas todas como víctimas de una misma opresión. Si bien es importante que el movimiento vaya reconociendo sus limitaciones, sus exclusiones, etc., es también una visión problemática, puesto que directamente borra de los relatos las luchas de clase o antiracista que sí fueron articuladas por feministas en períodos anteriores a las llamadas «segunda» y «tercera ola».

Angela Davis (2005) recorre no solo la omisión que sufrieron las causas de las mujeres negras y obreras en el movimiento por los derechos de las mujeres en la segunda mitad del siglo XIX, y que tiene como uno de sus hitos la Convención de Seneca Falls, sino que también pone de manifiesto las luchas que esas «otras» mujeres habían trabado o estaban trabando y que, sin embargo, no recibieron el debido reconocimiento. Según Davis,

[a] finales de la década de 1820, mucho antes de la Convención de Seneca Falls, celebrada en 1848, las mujeres obreras comenzaron a organizar paros y huelgas protestando activamente contra la doble opresión que sufrían como mujeres y como obreras industriales. (...) A juzgar por las luchas conducidas por las obreras blancas – la defensa implacable de su dignidad como trabajadoras y como mujeres y sus desafíos conscientes e implícitos a la ideología sexista de la feminidad–, ellas tenían más que ganado el derecho a ser proclamadas pioneras del movimiento de las mujeres. (Davis, 2005, pp. 63-64)

Por otro lado, Davis (2005) también destaca la contribución fundamental de las hermanas Sarah y Angelina Grimke, quienes, en diversas ocasiones, denunciaron el fracaso del movimiento antiesclavista de mujeres en integrar las mujeres negras en su trabajo, y el de Sojourner Truth y su ya célebre discurso «Ain't I a woman?» (¿Acaso no soy una

mujer?), pronunciado en 1851 en la Convención de Mujeres de Akron (Ohio, EUA). Manifiesta Davis que «[a]l repetir su pregunta “¿Acaso no soy una mujer?”, nada menos que en cuatro ocasiones, exponía los prejuicios de clase y el racismo que impregnaban al nuevo movimiento de mujeres» (Davis, 2005, pp. 71-72). Además, la autora recuerda que, aunque Sojourner Truth fuera la única o de las pocas mujeres negras a marcar presencia en aquellas convenciones de mujeres, muchas otras, igualmente comprometidas con los derechos de las mujeres, trabaron batallas en otros frentes. Al mismo tiempo en el que se daban esas históricas reuniones, muchas mujeres negras manifestaban «su compromiso con la libertad y con la igualdad mediante fórmulas que no estaban tan íntimamente conectadas con el recién constituido movimiento organizado de mujeres. El Ferrocarril Clandestino acaparó las energías de numerosas mujeres negras del Norte» (Davis, 2005, p. 72).

Es decir, en las narrativas de las olas, mientras algunas feministas se reconocen más inclusivas que sus antecesoras, siguen identificando aquellos momentos pasados como protagonizados por mujeres blancas, heterosexuales y de clase media. Negando, por otro lado, que también en aquellos momentos otras articulaciones feministas se gestaban, más allá de las que han sido ampliamente reconocidas en los libros de historia. Así, la metáfora de las olas se ha ido mejorando a sí misma, pero siempre a coste de la invisibilización de otras expresiones de los feminismos.

Es precisamente a partir de este planteamiento, de explorar los silenciamientos históricos que se han producido con las periodizaciones en olas, que Hewitt (2012) propone pensar las «ondas de radio», sus «frecuencias» y «amplitudes» como forma de reconocer las múltiples tensiones que han habido a lo largo de la historia de los feminismos. Para Hewitt,

[l]as ondas de radio no sólo nos ayudan a pensar acerca de cómo versiones conflictivas del feminismo conviven en un mismo período de tiempo, sino que también siguen resonando incluso en los momentos de aparente inactividad. Además, las ondas de radio reconocen jerarquías explícitas de poder (a través de potencia, volumen y alcance geográfico) que son cruciales para la comprensión de la interacción dinámica de las feministas dentro de un período específico y a través del tiempo. Por lo tanto, las ondas de radio nos animan a sintonizar las más variadas frecuencias feministas y, al mismo tiempo, a prestar atención a las disparidades de acceso y estática, interferencias y otras interrupciones.¹⁵⁰ (Hewitt, 2012, p. 668)

150 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «Radio waves not only help us think about how competing versions of feminism coexist in the same time period, but they also continue to resonate even in moments of seeming quiescence. In addition, radio waves recognize explicit hierarchies of power (through wattage, volume, and geographical reach) that are crucial to understanding the dynamic interplay of feminists within a specific period and across time. Thus radio waves encourage us to tune into more varied feminist frequencies and to pay attention at the same time to differential access and to static, jamming, and other disruptions».

La autora sigue su reflexión al respecto, afirmando que las ondas de radio nos permiten pensar los movimientos sociales en los términos de diferentes amplitudes y frecuencias que ocurren simultáneamente; que se interrumpen; que hacen eco los unos de los otros; que suenan con fuerza o que son interceptados y, por veces, silenciados, pero que, aún así, son frecuencias que se cruzan y generan interferencias a través del sistema social en el que se esparcen. Hewitt (2012) sostiene que,

[l]as ondas de radio nos recuerdan que las ideas feministas a menudo están «en el aire», incluso cuando las personas no están escuchando activamente. (...) las ondas de radio ofrecen una manera importante de pensar en la circulación de las ideas y redes feministas en y a través de las generaciones, ya que no sustituyen las unas a las otras. Más bien las señales coexisten, coinciden y se cruzan.¹⁵¹ (Hewitt, 2012, p. 669)

Si, además, pensamos el movimiento feminista formado por ondas de corta y larga distancia (tal como el espectro radioeléctrico), podemos considerar también que, para irradiar, esas ondas necesitan de emisores que, para nosotras, serían: profesoras e investigadoras, activistas, organizadoras, escritoras, artistas, comunicadoras sociales, periódicos, *fanzines*, concentraciones, asociaciones, colectivos, etc. (Hewitt, 2012, p. 660). Esta reflexión nos permite concebir la riqueza y conflictos de los feminismos en distintos lugares y períodos históricos, por un lado y, por otro, introduce mayor agencia humana que la idea de los fenómenos naturales del oleaje y mareas: «las ondas de radio, sin duda, se basan en fenómenos naturales, pero su uso implica la intervención de mujeres y hombres para dar forma, transmitir y escuchar los mensajes»¹⁵² (Hewitt, 2012, p. 660).

La idea desarrollada por Hewitt es potente porque conecta con la complejidad de un movimiento plural y pone el énfasis en las conexiones, contagios, redes y flujos diversos que han actuado a través de las generaciones, sin volver a caer en la simplificación de que las diferencias son debates intergeneracionales. Silvia Gil (2011), ha tratado precisamente de hacer un recorrido por los feminismos de la «tercera ola» en España o, como ella llama, los «nuevos feminismos», poniendo de manifiesto una serie de tensiones y expresiones feministas desde las décadas de los ochenta y los noventa del siglo pasado y que no estaban necesariamente amparadas por el feminismo que se fue institucionalizando poco a poco en el país, pero que tampoco estaban desconectadas de ello. Pese a que Gil (2011) hace uso de la metáfora de la ola para contextualizar su narrativa, su objetivo es

151 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «Radio waves remind us that feminist ideas are often "in the air" even when people are not actively listening. (...) radio waves offer an important way to think about the circulation of feminist ideas and networks within and across generations since they do not supersede each other. Rather signals coexist, overlap, and intersect».

152 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «radio waves certainly build on natural phenomena, but their use involves the intervention of women and men to shape, transmit, and listen to the messages».

precisamente el de poner en foco los márgenes y presencias de una etapa del movimiento que se creyó dispersa o incluso estancada.

También Bruna Zanolli (2017), dando otro sentido a la ampliación de las ondas de radio, ha desarrollado una reflexión que entrelaza el «acceso al espectro» radioeléctrico con el «espectro de acceso» a las radios. Para Zanolli (2017), es posible observar la misma lógica de escasez y finitud del espectro cuando tratamos no solamente de acceso al espectro, sino también del espectro de acceso de perspectivas distintas (en este caso, la perspectiva feminista) a los medios de comunicación libres y/o comunitarios. Sin embargo, dicha lógica se da por mecanismos mucho más complejos que los sistemas de concesión de frecuencias (Zanolli, 2017).

Si pensamos ese espectro de acceso desde la propia teoría de la radio, con sus ondas cortas y largas, altas y bajas frecuencias, tal como propone Hewitt (2012), podemos llegar a reconocer relaciones aún más nutridas entre los feminismos y la radio, y la propia concepción de democratización de las comunicaciones se complejiza y se enriquece, puesto que empezamos a nombrar las relaciones de poder-saber presentes en dicha concepción y podemos plantearla en un sentido que va más allá de la libertad de expresión. La teoría feminista es una teoría crítica que nos proporciona recursos para delinear cuestiones tecnopolíticas en las prácticas tecnológicas e interacciones sociales, y las radios libres y comunitarias son medios con un fuerte vínculo con las luchas de emancipación popular. Por lo que, viviendo momentos socio-políticos en los que los discursos que fluyen por los medios de comunicación son claves para la construcción narrativa de lo que llamamos realidad y de nuestras experiencias como sujetos, no podemos concebir una lucha feminista desagregada de una por la democratización de la comunicación, así como tampoco podemos pensar cualquier proyecto democratizador sin lentes feministas críticas. Es decir, feminismos y radio tienen el potencial para provocar interferencias solidarias entre el hacer político y la práctica de la comunicación y, por lo tanto, en la producción de conocimientos.

CAPÍTULO 5. FEMINISMOS EN LAS RADIOS LIBRES: UN ANÁLISIS CRÍTICO DE LAS EXPERIENCIAS

It is no easy task to find ways to include our multiple voices within the various texts we create—in film, poetry, feminist theory. Those are sounds and images that mainstream consumers find difficult to understand.
bell hooks¹⁵³

Por lo tanto yo, con otras muchas feministas, quiero luchar por una doctrina y una práctica de la objetividad que favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar.
Donna Haraway¹⁵⁴

La teoría feminista, como una teoría fundamental en la comprensión de las sociedades occidentales contemporáneas debe ser uno de los ejes que atraviesa los debates en torno a la democratización de la comunicación, así como el activismo feminista debe también asumir la práctica democratizadora de la comunicación como una de gran relevancia, que posibilida una apropiación de los medios para la generación de contradiscursos.

En este trabajo, partimos de la hipótesis de que las prácticas radiofónicas feministas son experiencias micropolíticas, es decir, que parten de articulaciones colectivas y cotidianas. Estas se desarrollan en el seno de un orden establecido con el objetivo de cuestionar dicho orden, de transformar las relaciones cotidianas y provocar desplazamientos en las subjetividades, activando sensibilidades y conciencias críticas ante las relaciones de poder establecidas. La micropolítica, como hemos afirmado anteriormente en este trabajo¹⁵⁵, incide en los intersticios discursivos que tienen como efecto los procesos de subjetivación a los que llamamos experiencia. Así, el hacer radio libre y feminista, como un mecanismo de producción de poder y de performatividad del discurso, se constituye y se significa en la toma de la palabra y en colocar el cuerpo en las ondas, redireccionando el discurso hacia algo más que una comunicación supuestamente desinteresada e imparcial, es decir, hacia una práctica concreta y situada de la democratización de la comunicación.

153 En «Choosing the margin as a space of radical openness» (hooks, 1990).

154 En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Haraway, 1995).

155 Ver el capítulo 3 de esta tesis.

En este capítulo nos centraremos en dichas prácticas, concretamente en dos que se han llevado a cabo durante períodos de tiempo y latitudes distintas. Se trata de dos programas de radio feministas producidos en radios libres¹⁵⁶. El primero de ellos es el programa *ZAFT*, que se emitió entre 2011 y 2014 en Radio Muda, una radio libre ubicada en la ciudad brasileña de Campinas. El segundo es el programa *Enredadas*, programa que empezó a emitirse en el 2010 y que se mantuvo en parrilla hasta 2016 en una radio libre de Valencia, Radio Malva. Presentaremos las experiencias de dichos programas a través de los relatos de las personas que las han formado; de sus objetivos como prácticas radiofónicas; sus interrelaciones con espacios feministas externos a la radio; las reflexiones que les han aportado dichas prácticas; los aprendizajes, y los retos con los que se han encontrado.

La experiencia del programa *Enredadas* y con Radio Malva en Valencia se nutrió de un trabajo de campo de seis años de duración, formado por una «participación completa» en el programa y en el colectivo de la radio. Por «participación completa» entendemos que el surgimiento de la presente investigación se dio cuando yo, como investigadora, ya era «participante ordinaria» de la situación (Valles, 1997, p. 158). La «participación ordinaria» es la participación común en una situación dada, en la que el sujeto no tiene la intención de desarrollar ningún tipo de observación como investigador. En el caso que nos atañe, la «participación ordinaria» fue el momento de mi implicación como sujeto en *Enredadas* y Radio Malva, cuyo único propósito era realizar las actividades concernientes a la radio, con una observación limitada a los objetivos de dichas actividades. Miguel Valles (1997) describe ese tipo de participación como la que ejerce un «papel profano», es decir, es profano por la carencia de los conocimientos y pautas que se ha de seguir en una investigación. La situación cambia de una «participación ordinaria» a una «observación participante» cuando la persona adquiere dichos conocimientos, se coloca en la situación como investigadora y sistematiza la observación y la participación, es decir, que pasa de un rol profano a uno técnico (Valles, 1997, pp. 149-151).

El cambio de rol, de una participante ordinaria a una observadora participante, planteó posibilidades como el análisis retrospectivo de las vivencias y el asumir un presente y un futuro propios de la investigación, en el que la observación consciente y atenta gana relevancia, sin por ello abandonar las implicaciones en las actividades llevadas a cabo por y en la situación estudiada (Valles, 1997, p. 150). De tal manera, consideramos que la acción de investigar puede ser asumida como una práctica que antecede a la conciencia investigativa en sí, así como los problemas planteados no siempre preceden a la selección

156 Para profundizar en la idea de «radio libre», ver el apartado «Radios libres y comunitarias: orígenes, ambigüedades y posibilidades subversivas» del capítulo 2 de esta tesis.

de las unidades de análisis, derivando en una reorientación del pensamiento (Castañeda Salgado, 2008, p. 85).

El trabajo de campo desarrollado con el programa *Enredadas* cuenta, asimismo, con un archivo sonoro de más de 142 horas de audio que registran los años de emisión del programa y con cinco entrevistas realizadas a las compañeras de la práctica en la radio, de las que tres fueron individuales y dos fueron colectivas. A excepción de dos de las entrevistas individuales que, por circunstancias particulares de las entrevistadas, fueron realizadas por escrito y mediante correo electrónico, las demás fueron de formato semiabierto y en profundidad. Además, las entrevistas colectivas fueron realizadas en momentos distintos: la primera en el 2012 y la segunda en el 2015.

No por todo eso la labor fue más fácil. El mantener un equilibrio deseable entre la responsabilidad ética como investigadora y como activista implicada en los procesos analizados supuso problemas, como la fragilidad misma de dicho equilibrio y que, en ocasiones, el rol de activista se sobrepusiera al de investigadora, ocasionando momentos de no sistematización del registro de las observaciones o de «desatención selectiva», es decir, «estado de bajar la guardia o dar las cosas por supuesto» (Valles, 1997, p. 150). También se dio lo contrario, aunque de forma deliberada, ya que los momentos de desarrollo de los análisis del material recolectado requieren ponerse íntegramente en el lugar de investigadora. Creo, sin embargo, que los resultados de esos desequilibrios momentáneos nos sirven para poner de manifiesto los riesgos y retos de asumir investigaciones que parten de motivaciones activistas, no con la intención de atribuirles gravedad, sino de aceptar que la persona investigadora siempre tendrá un pie en lo profano.

Asimismo, el riesgo de convertir las personas participantes de las experiencias en meros objetos de estudio y restarles capacidad de agencia como sujetos, también fue una problemática presente en los momentos de verme a mí misma como investigadora en los espacios de las prácticas estudiadas, espacios en los que, a la vez, yo compartía anhelos activistas y tejía relaciones de afecto y de complicidad que extrapolaban el sentido de una investigación académica. Esa preocupación fue especialmente fuerte en el caso del análisis de las actividades desarrolladas con mujeres privadas de libertad del Centro Penitenciario de Picassent, Valencia (en el último apartado del presente capítulo). Al riesgo de reducir las mujeres a objetos analizables ante la mirada académica, se suma la responsabilidad de evitar tonos asistencialistas o victimistas. Podemos entender ese riesgo de cosificación y de consumo del otro, como lo que bell hooks nombró como la capacidad de «devorar al otro» (hooks, 1996). hooks (1996) es bastante crítica con los modelos de producción capitalista

que han tratado de apropiarse de las diferencias para comercializar un ideal de multiculturalismo que es capaz de promover una experiencia de trascendencia mediante el contacto con el *otro*. Afirma la autora que «[c]onvertir la Otredad en mercancía ha tenido mucho éxito porque se ofrece como un nuevo deleite, más intenso y más satisfactorio que los modos comunes de hacer y sentir» (hooks, 1996, p. 17).

Cuando elegimos trazar caminos distintos a los convencionales en nuestras investigaciones y optamos por dialogar con poblaciones que han sido racializadas, exotizadas y sistemáticamente ignoradas porque creemos verdaderamente en la necesidad de poner en valor los conocimientos y experiencias que no han estado incluidas en nuestras bibliografías, también estamos coqueteando con ese riesgo de «devorar al otro». La producción académica es, al fin y al cabo, también una pieza del mecanismo producción-consumo. Por otro lado, es también nuestro papel como investigadoras pensar críticamente las relaciones humanas y sociales. Por lo que aun, y sobre todo, cuando partimos de investigaciones que optan por replantear la lógica capitalista, androcéntrica y colonial de la producción de los conocimientos, el planteamiento crítico debe estar presente, puesto que es fácil caer en la postura de «benefactora», «dadora de voz», y ello también es una forma de devorar al Otro, de afirmar el poder y el privilegio de quien investiga (hooks, 1996, p. 34).

En este sentido, Dolores Juliano (2011), en su estudio sobre las estrategias de supervivencia, las transgresiones de las normas y los delitos cometidos por las mujeres encarceladas en España, afirma que «[c]uanto más marginal es un sector, más cuidado hay que tener en situar las relaciones que se establecen con él dentro de pautas de respeto, a fin de no caer en la violencia simbólica del paternalismo» (Juliano, 2011, p. 16). Nos parece importante reforzar las advertencias tanto de Juliano (2011) como de hooks (1996) y dejarnos guiar por la brújula del respeto, de la solidaridad y del diálogo, así como de la crítica, puesto que, aun cuando no es la intención, es relativamente fácil caer en el lugar de la superioridad intelectual o de la conmisericordia.

Por sus particularidades, cada experiencia requirió un acercamiento distinto en el momento de recopilar informaciones para este trabajo. Mi implicación personal con *Enredadas*, por una parte, y la escasez de archivos que registrasen la memoria de la *ZAFT*, por otra parte, exigieron poner en el centro de esta investigación dos trabajos de campo que se configuraron de formas distintas entre sí. Esto resultó ser uno de los retos de esta investigación. A diferencia del cambio de rol ocurrido a lo largo del trabajo de campo en Valencia, la experiencia de la *ZAFT* y con Radio Muda en Campinas se configuró desde un principio a partir de mi relación como observadora participante. El contacto con la radio y con el programa fue intencionado, ya que la idea era dialogar con otras prácticas feministas

en radios libres de Brasil y mi presencia como estudiante de doctorado siempre estuvo clara, tanto para mí como para mis interlocutoras, así como mis intereses como activista de generar redes e intercambiar experiencias. La *ZAFT* fue una experiencia que duró cerca de tres años y finalizó antes de que yo pudiera realizar alguna estancia para colaborar y observar las producciones. Por otro lado, al contrario de *Enredadas*, el programa apenas dispone de archivos que documenten su actividad.

Por consiguiente, el trabajo de campo junto a la experiencia de Campinas (Brasil) se compuso de parámetros distintos al de la experiencia en Valencia. Como mencionado en el capítulo anterior, la primera diferencia reside en que tuvo una duración de tres meses y que no llevé a cabo una producción radiofónica en Radio Muda, sino que acompañé el colectivo de la radio en todas sus reuniones y actividades durante el período, colaborando con las que estaban a mi alcance hacerlo, y realicé trece entrevistas, de las que doce fueron individuales a diferentes programadores/as y una colectiva y en profundidad. Además, como las programadoras de la *ZAFT* ya no estaban activas en el colectivo de la radio, el trabajo de campo tuvo dos derivas: una hacia el contexto y el funcionamiento de Radio Muda, como señalado en las líneas anteriores, y la otra hacia las propias programadoras de la *ZAFT*.

Con las programadoras, el trabajo consistió en encuentros informales para conocernos, en la emisión de un programa especial¹⁵⁷ de la *ZAFT* y en la realización de entrevistas en profundidad, además de una comunicación continuada mediante correos electrónicos y mensajes por otros soportes digitales. La peculiaridad del trabajo con las programadoras de la *ZAFT* es que, de poseer solamente seis horas de archivos de audio que guardan la memoria del programa, el principal objetivo fue reconstruir la experiencia del programa a través del relato oral y de las demás referencias que pudiesen ser rescatadas.

La relación entre el texto –entendido aquí como texto radiofónico– y su contexto socio-cultural es central para configurar la experiencia de los programas analizados. En el caso de la *ZAFT*, es especialmente relevante dicha relación, ya que la escasez de registro audible nos ha llevado a métodos distintos de comprender el material a analizar y de desarrollar los análisis.

A través de la semiótica podemos comprender que texto y contexto están insertados en un complejo y continuo diálogo, de forma que son mutuamente constitutivos y que, de hecho, cualquier posibilidad de limitación entre ambos está en constante desplazamiento, así que el contexto deviene texto y vice-versa. El semiólogo ruso Iuri Lotman (1996, 1978), al tratar de desarrollar un concepto para texto, no lo hace de forma a establecer una definición cerrada y totalitaria. Por el contrario, para el autor el texto será siempre «un

157 Tal como señalado al principio de este capítulo, la *ZAFT* dejó de ser producida en el 2014, por lo que este programa fue «especial» en el sentido de que dicha emisión fue un momento singular.

sistema determinado de relaciones que constituyen sus unidades materiales» (Lotman, 1978, p. 73). Es decir, la expresión material del texto tiene sus propiedades en términos de estructura, unos elementos previamente fijados para que fuera reconocido como tal. Pero las relaciones que lo constituyen no se agotan con dichos elementos. Para Lotman (1978), «el texto poseerá siempre, junto a los elementos sistémicos, elementos extrasistémicos» (Lotman, 1978, p. 71). Lo que el autor define como «sistémico» y «no-sistémico» se relaciona a la información que un determinado conocimiento trae consigo y que será decodificado como mensaje. Así, en las palabras del autor,

[t]odo conocimiento representa la decodificación de un mensaje. Desde este punto de vista, el proceso de conocimiento se divide en los siguientes momentos: recepción del mensaje; elección (o elaboración) del código; confrontación del texto y del código. En este proceso se destacan en el mensaje los elementos sistémicos que son los portadores de los significados. Los elementos extrasistémicos se perciben como no portadores de información y se desechan. (Lotman, 1978, p. 79)

Dicha separación entre un tipo de elemento y otro es, sin embargo, utilizada por el autor para efectos explicativos. A lo largo de sus trabajos, Lotman (1996, 1978) trata precisamente de aclarar que el texto está insertado en un proceso activo de «correlación de la carga informacional entre el material sistémico y no sistémico» (Lotman, 1978, p. 81). De esta forma, la definición de texto en Lotman (1996, 1978) es siempre una definición que se contruye a partir de su oposición a lo que no está en su composición, es decir, los elementos extratextuales: «[t]odo el conjunto de códigos artísticos, históricamente formados, que convierte el texto en portador de significado corresponde a la esfera de las relaciones extratextuales» (Lotman, 1978, p. 69). Además, en este juego de relaciones entre elementos textuales y extratextuales, el autor recuerda la importancia del aspecto «remitente-destinatario» como necesaria para la definición del texto. Es decir, un mismo mensaje se puede desplegar en variaciones distintas del texto según quien lo reciba (Lotman, 1978, p. 75).

Afirmará Lotman en más de una ocasión que «el concepto de texto no es absoluto» y que «se halla relacionado con toda una serie de estructuras histórico-culturales y psicológicas» (Lotman, 1978, p. 343). Es decir, el funcionamiento del texto de una forma determinada dependerá tanto de cómo esté organizado como de la posibilidad de que «esta organización esté prevista en la jerarquía de los códigos de cultura» (Lotman, 1978, pp. 345-346). En este sentido, podemos entender que el texto, para constituirse como tal, deberá establecer una relación con el sujeto que lo percibe y con el contexto en el cual este sujeto está insertado, los códigos culturales aprendidos y su experiencia de vida. En esta relación entre texto y contexto, imbuimos el texto de significados posibles y

complementamos su función. De la misma forma, el texto, que nos trae una serie de información de quien lo compuso, añade significados posibles a nuestras propias vivencias, constituyendo, a su vez, parte del proceso de nuestra experiencia vital. De este modo, según Lotman:

El texto de muchos estratos y semióticamente heterogéneo, capaz de entrar en complejas relaciones tanto con el contexto cultural circundante como con el público lector, deja de ser un mensaje elemental dirigido del destinador [*adresant*] al destinatario. Mostrando la capacidad de condensar información, *adquiere memoria*. (...) En tal estadio de complicación estructural el texto muestra propiedades de un dispositivo intelectual: no solo transmite la información depositada en él desde afuera, sino que también transforma mensajes y produce nuevos mensajes. (Lotman, 1996, p. 80)

Tomando en serio las palabras de Lotman (1996, 1978), queremos matizar que en este trabajo el texto radiofónico de la *ZAFT* que está bajo análisis excede las horas de registro en audio del programa y toma forma también a través de los relatos de las programadoras y de su relación con otros espacios feministas; a través de la historia de la propia radio y de sus demás integrantes, como recorrido en el trabajo de campo y en las entrevistas con varios de ellos, incluso los que no eran contemporáneos de la *ZAFT*, así como a través de la ausencia de registro. Como afirma Lotman en otro lugar, también «la no utilización de un determinado elemento, la ausencia significativa, el “no procedimiento” se convierte en parte orgánica del texto gráficamente fijado» (Lotman, 1978, p. 70).

En este sentido, es importante recordar que en este trabajo partimos del complejo continuo entre experiencia y discurso y, aunque proponemos en un determinado momento un análisis de contenido radiofónico, este no está fuera de la experiencia que lo compone, así como la experiencia no se constituye como algo dado, sino como el efecto discursivo de los procesos que llamamos realidad (Brah, 2011). De esta manera, el contenido radiofónico está compuesto de audio, pero también de los relatos de las programadoras, de las notas de campo procedentes del trabajo de campo y de los relatos que han formado la historia de la radio. Por lo que los encuentros que precedieron las entrevistas con las creadoras de la *ZAFT* fueron fundamentales para conocer sus trayectorias vitales y conectarlas con los antecedentes del programa, saber de sus relaciones con Radio Muda y con el movimiento de las radios libres y comunitarias en Brasil, de cómo ellas se han relacionado con el movimiento feminista y de cómo todo eso resultó reflejado en la experiencia del programa *ZAFT*. Toda la información sirvió para la posterior definición de un guión (semi-abierto) para las entrevistas. Además, la emisión de la *ZAFT* especial, que también antecedió las entrevistas, fue un requisito establecido por las propias programadoras como forma de

reconectar con la práctica de la radio antes de hablar sobre ella.

Como se ha podido observar, los análisis de las dos experiencias se dieron bajo condiciones muy dispares y con planteamientos que, a su vez, atendían a las particularidades de dichas condiciones, bien como de los aspectos motivacionales, organizativos y técnicos de cada una de ellas. No buscamos, por lo tanto, desarrollar un análisis comparativo de los dos programas –aunque, por veces, puedan presentar aspectos comparables–, sino más bien trazar un perfil de ellos, conocer cómo se han ido constituyendo y hacer que las experiencias hablen y, así, generar un diálogo entre ellas, de forma que puedan encontrarse en algunos puntos –que serán mejor identificados en el capítulo siguiente– y, sobre todo, reconocerlas como prácticas feministas micropolíticas.

5.1. Desde Campinas (Brasil): el caso de la ZAFT – Radio Muda

Alrededor de marzo de 2011, dos alumnas de la Unicamp (Universidad Estadual de Campinas), una estudiante de Artes Visuales y otra de Geografía, decidieron iniciar un proyecto en Radio Muda que fuera «solo de mujeres», con la idea de explorar la escena cultural y artística femenina. Así surgió la ZAFT – *Zona Autônoma Feminista Temporária* (Zona Feminista Temporalmente Autónoma), un programa que duró cerca de tres años (dejó de ser emitido a mediados de 2014) y que se constituyó como toda una experiencia feminista, tanto para las programadoras como para las mujeres que colaboraron en él.

Aclaremos que *la ZAFT* era un espacio nombrado en femenino por las programadoras. Como un lugar de experimentación y de reivindicación, la feminización del lenguaje también formaba parte de sus producciones y estas de la construcción de sus experiencias feministas. Por eso era *la* programa, entre otras palabras con las que solían *jugar* durante las emisiones. De hecho, es con el juego y con el probar nuevas formas de relacionarse con el medio radiofónico, es decir, con la experimentación, que empieza la ZAFT.

Política de la experimentación: antecedentes

La ZAFT surgió como un proyecto conjunto de dos intergrantes de Radio Muda, Ada y Patrícia¹⁵⁸, que pretendían promover un espacio radiofónico para hacer sonar música

158 En esta tesis hemos optado por atribuir seudónimos a las personas con las que hemos trabajado, por un lado para seguir con las propias convenciones de un trabajo etnográfico, que incluyen el no nombrar individuos, lo que añade una capa de protección a las personas al no tener sus verdaderas identidades asociadas a cada expresión, decisión o acción (Dunbar-Hester, 2014, p. XXV). Por otro lado, las propias programadoras de la ZAFT, así como los demás integrantes de Radio Muda, requirieron expresamente ese

hecha o interpretada por mujeres, así como para visibilizar artistas mujeres de otros campos de actuación. El nombre del programa surgió a raíz de las lecturas de una de las programadoras, Patrícia, quien, al interesarse por el movimiento anarquista, empezó a leer el libro de Hakim Bey, *TAZ – Zona Temporalmente Autónoma*. Por aquel entonces, Patrícia era una recién licenciada en Geografía y en vías de iniciar un máster en la misma área, ya había tenido experiencias políticas con el movimiento estudiantil, en un partido político y también con un colectivo feminista de la universidad. Ella empezó a frecuentar el espacio de Radio Muda a principios del 2011, a través de una compañera del colectivo feminista del que formaba parte y que ya llevaba a cabo un programa en la radio. Sus primeras incursiones fueron junto a otras colegas, para hacerle compañía a la compañera programadora e iban, según Patrícia, para divertirse:

[E]lla [la colega programadora] tenía el «Paixão paranóica» [Pasión paranoica], un programa los jueves por la noche. (...) Para nosotras, en el tercer año de la carrera, cualquier noche era buena para irse de fiesta. Ella ya llevaba mucho tiempo haciendo el programa. (...) que era varias cosas, incluso mucha pasión paranoica» (Patrícia, 2015, entrevista personal)¹⁵⁹

Después de algunos meses, pasó a colaborar llevando música y, a medida que la primera programadora, por motivos personales, fue dejando la radio, las que iban a acompañarla –Patrícia incluida– tomaron el relevo. Finalmente, el programa dejó de hacerse y, en septiembre del 2011, Patrícia decidió empezar ella misma, junto a otra compañera, un nuevo programa. Así tuvo inicio su primer proyecto en Radio Muda, el «Mulheres que brilham» (Mujeres que brillan), que, al cabo de algunos meses, tuvo su nombre cambiado y se transformó en «Cilibrinas»¹⁶⁰ (en homenaje a las «Cilibrinas do Éden», un dúo de rock de los años 70, formado por dos artistas mujeres brasileñas). Ambos programas ya nacieron con la propuesta de hacer sonar música hecha por mujeres, un principio que también marcaría el perfil de la *ZAFT*.

Patrícia, además, tenía diversas inquietudes políticas y, por ello, no tardó en acudir asiduamente a las asambleas de Radio Muda y a involucrarse en el colectivo. De hecho,

anonimato para evitar posibles complicaciones legales, puesto que antiguos y actuales miembros ya están respondiendo a juicios por emisión ilegal. La excepción a dicha pauta está en el caso de *Enredadas*, ya que durante las entrevistas obtuve sus consentimientos para hacer constar sus nombres y apellidos. Asimismo, todas las integrantes fueron nombradas reiteradamente en las emisiones que, además, están disponibles en internet para que cualquier persona pueda escucharlas, por lo que podríamos ocultar sus identidades en esta investigación, pero tendría poco sentido.

159 Las entrevistas con Patrícia y Ada fueron realizadas para esta investigación. Las citas aquí utilizadas son de traducción propia y a partir de las transcripciones en portugués. Ambas transcripciones se encuentran como anexo de este trabajo, en su idioma original.

160 La palabra no dispone de una traducción exacta y hace referencia al nombre de una fiesta popular celebrada el 31 de mayo en algunos pocos pueblos del nordeste de Brasil. A parte de eso, en las ciudades de la región nordeste se utiliza la expresión «rayo de la cilibrina» para referirse a una persona con mucha energía o una criatura traviesa.

sus experiencias anteriores en otros espacios politizados se mostraron también como detonantes de su interés por el activismo en la radio, tal como lo expresa en sus testimonios:

[S]iempre he tenido ganas de hacer cosa política. Siempre he querido venir a la universidad pública con ese propósito. Y en la [facultad de] Geografía hay mucha gente que se coloca como anarquista (...) De ahí me fue pareciendo interesante sus propuestas y me fui acercando. Con eso, quería hacer mi acción política fuera del partido, por otros formatos. (Patrícia, 2015, entrevista personal)

La búsqueda de la programadora por otras formas de ejercer la política estaba atravesada por sus reflexiones como estudiante de Geografía: «en la Geografía, la gente piensa mucho en el cotidiano, en el espacio, la geografía está en todos los lugares y tal. Entonces, la pérdida de escala de los partidos siempre me ha molestado mucho» (Patrícia, 2015, entrevista personal). Lo que, sumado a sus vivencias personales con un histórico de violencias en relaciones sexo-afectivas, la condujo al activismo feminista y a adherirse a un colectivo feminista formado por estudiantes de su misma universidad. Su participación en dicho colectivo duró cerca de seis meses, de forma que cuando se dio su acercamiento a Radio Muda, Patrícia ya no estaba integrada a ninguna articulación política.

Desde sus momentos iniciales con el nuevo programa de radio, por sus ganas de volver a participar políticamente en algo, Patrícia se sumó al colectivo de Radio Muda, aunque, según ella, al principio no había reflexionado en torno al por qué de hacer radio. De hecho, según relata la programadora, fue con la participación que le vino la toma de conciencia:

[D]espués de que estaba allí tuve la absoluta certeza del por qué hacer radio. Pero no cuando empecé. Cuando empecé fue porque era lo que había accesible. (...) Fui disfrutando del micrófono, que ya me gusta hablar, ¿no? Y me fui entendiendo con él [el micrófono] y fue sucediendo. Empezamos a contar noticias que iban a ocurrir. De ahí a poco ya estás haciendo un talk show [risas]. Y yo, por tener esas ganas de participar de cosas [políticas], empecé a ir a las reuniones. Y me gustó mucho. (...) Entonces me fui involucrando más con la Muda. Conocí a Ada. Nos hicimos muy amigas. Entonces, Nísia [compañera de los programas «Mulheres que brilham» y «Cilibrinas»] se mudó para São Paulo y empezamos [Patrícia y Ada] a hacer la ZAF.T. Fue medio que dije «ah, falta un programa que pinche música de chicas, vamos a seguir pinchando música de chicas». Que eso fue algo que noté mucho, estimularme a buscar música de chicas, descubrí todo un universo. (Patrícia, 2015, entrevista personal)

Ada, por otro lado, no tuvo un recorrido político por partidos o el movimiento estudiantil, aunque sí formó parte de colectivos artísticos. Para ella, desde el primer momento había notado que la radio libre tenía un potencial transformador, «no pensando:

eso va a cambiar Brasil. No, pero eso puede cambiar un espacio, eso puede cambiar una dinámica. Y aquello cambió un poco mi dinámica de pensar la comunicación» (Ada, 2015, entrevista personal). Ada era estudiante de artes visuales y aficionada al cine, habiendo hecho, antes de la universidad, unos meses de una formación profesional en cinema. En la universidad, se unió a un grupo de estudios formado por personas de Artes y de Pedagogía y que también llevaba a cabo acciones de intervención urbana. Según Ada, la primera vez que se acercó a la radio, estaba presente en el estudio un profesor de Sociología de la Unicamp, quien también era programador en Radio Muda y un activista por la democratización de la comunicación. Para ella, aquello tuvo relevancia, puesto que ser bien recibida en el espacio de la radio por alguien que, además, está comprometido políticamente con el medio representa una buena toma de contacto. Sin embargo, aquel no fue el momento en el que ella se unió al colectivo. Antes de la radio, Ada se sumó a una televisión libre –concepto similar al de una radio libre–, la «TV Piolho» (en castellano, TV Piojo), que según lo relata, también tenía relación con el colectivo de Radio Muda, lo que se notaba incluso en la forma de producir contenido:

Y como yo estaba muy implicada con el cine, tenía esas ganas por el audiovisual, me llamó más la atención que la radio. Entonces fui a hacer un programa allí. (...) La [TV] Piolho surgió así: una peña de la [Radio] Muda que estaba loca por hacer TV y trataron de comprar un emisor (...) Yo hacía un programa semanal, ponía películas e iba al programa colectivo [todos los domingos, las personas de la TV hacían un programa colectivo]. Me daba vergüenza aparecer delante de la cámara, así que cogía la cáscara de una cigarra (...) e iba filmando la cigarra y hablando al micrófono. Tanto que la peña la llamaba TV Muda. Las personas se ponían a hablar por el micrófono, haciendo locución como si fuera radio. Las personas no sabían hacer TV, ellas sabían hacer radio. Pero eso es loco, porque, está eso, ¿no? Escuela de formación de la Muda y la Piolho. Parte de esa peña de la Piolho se montó el Laboratório Cisco, que es una productora de documentales de aquí [de Campinas], que tiene unos documentales muy buenos. Entonces eso, la Muda forma varios DJ's, una peña del audiovisual, es un laboratorio de experimentación. Y que no es nunca gente del curso de comunicación de aquí. Hay poquísimas personas del curso de comunicación de aquí que se involucra. (Ada, 2015, entrevista personal)

Tal como se puede leer en sus testimonios, para las dos programadoras –aunque Patrícia había tenido una previa experiencia con el feminismo–, sus acercamientos a la radio fueron, de cierta forma, catárticos. Veintiañeras, en la licenciatura, con ganas de dar salida a una creatividad que, quizás, en otro lugar, no sería fácilmente aceptable. La radio, para ambas, era un espacio «posible», accesible (aunque veremos más adelante que esa cuestión de la accesibilidad también tiene sus trabas y está atravesada por relaciones de poder) y de experimentación musical y con el lenguaje, un lugar para socializar y nutrir afectos. Era, como afirmó una de las programadoras, el tener la autonomía para ejercer una «transgresión más poética, de no identificarse con los partidos, a la vez que se identifica

con los movimientos sociales, pero cree que los movimientos sociales son duros, rígidos y muy poco poéticos» (Ada, 2015, entrevista personal).

Aunque se trata de una generalización el atribuir rigidez a *los* movimientos sociales – en plural –, es importante enmarcar su declaración en un proceso de desidentificación con las prácticas de izquierdas de carácter marcadamente identitario y de representación de esas identidades desde un sujeto político fijo, que, a su vez, han sido protagonizadas por determinadas organizaciones políticas, es decir, lo que se ha venido conociendo de forma genérica como movimiento social, tales como: el movimiento estudiantil, encabezado en Brasil por la Unión Nacional de Estudiantes y por los Directorios Centrales de Estudiantes; el movimiento obrero, cuya mayor representación son los sindicatos; el Movimiento de los Sin Tierra o el mismo movimiento feminista que, en Brasil, ha tenido la Marcha Mundial de las Mujeres y determinados partidos políticos y sindicatos como sus actores más conocidos, aunque no son los únicos. Por otro lado, lo que entendemos aquí como prácticas activistas, y que dialogan con lo que Ada describe como «transgresión más poética», se sitúan en la noción de micropolítica, en el recuperar la escala de lo cotidiano en la política, como afirmó Patrícia, partiendo de acciones localizadas y minoritarias¹⁶¹ que, por ello, permiten ese grado de flexibilización y experimentación reivindicado por la programadora. Con eso no pretendemos decir que no haya existido otras formas de hacer política en el país. Recordemos que las propias radios libres surgieron en Brasil en los años ochenta y, como ellas, otros espacios contra-culturales se hacían presentes. El mismo libro de Félix Guattari y Suely Rolnik (2006), *Micropolítica. Cartografías del deseo*, publicado originalmente en portugués y en 1986, parte de una serie de encuentros de Guattari con diversas manifestaciones de activismos minoritarios. No obstante, es la noción genérica de movimientos sociales la que, para la programadora, denota dicha rigidez.

Tal carácter experimental es también un rasgo característico de las radios libres desde sus primeras expresiones: emisiones de larga duración, sin excesiva preocupación con cortes o pautas de horario; la apuesta por producciones musicales de fuera del circuito *mainstream*; la mezcla de lenguajes o la desprofesionalización del hacer radio, entre otros rasgos. Entendemos, sin embargo, que la libertad experimental, en sí misma, no politiza la práctica. Aunque esta misma apertura, de forma y contenido, dio cabida a que las programadoras se plantearan sus relaciones con los medios de comunicación, así como su función social. La radio, para ambas, fue, también un espacio de aprendizaje, al fin y a cabo, y de un devenir-político, aunque no por sí sola.

161 Para una reflexión más extensa sobre la micropolítica y la noción de minoritario, ver el capítulo 3 de esta tesis.

«Zona Autónoma Feminista Temporária – ZAFT»: haciendo radio libre y feminista

La *Zona Feminista Temporalmente Autónoma – ZAFT*, que primero nació como «Zona *Femenina* Temporalmente Autónoma», no tiene un registro con una fecha concreta de su surgimiento. La escasez de archivos que conserven la historia del programa, sobre todo de un archivo sonoro, nos lleva a datos inciertos. Por otro lado, el rescate de esa experiencia mediante el relato de las dos programadoras y la recuperación de materiales correlatos (textos de difusión por las redes sociales digitales o *fanzines* y carteles de la «Marcha das Vadias», colectivo feminista del que ambas formaban parte) nos ha permitido hacer una construcción, quizás más individualizada y desde una memoria más afectiva, de lo que fue la práctica del programa.

Dicho trabajo de construcción es, asimismo, una labor de traducción de las experiencias personales y políticas de cada programadora a la composición del texto radiofónico y vice-versa. Es decir, es un proceso de diálogo constante entre texto y contexto, tal como hemos remarcado en la introducción del presente capítulo. Un proceso que nos hace desplazar continuamente cualquier noción de frontera entre texto y contexto que tengamos en mente.

El concepto de «frontera» es también trabajado por Lotman (1996) a través de su definición y caracterización de la «semiosfera». El autor describe la semiosfera como el espacio del *continuum* semiótico, «completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización» (Lotman, 1996, p. 22) y de cuya existencia depende la realización de los «procesos comunicativos y la producción de nueva información» (Lotman, 1996, p. 23), es decir, «el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis» (Lotman, 1996, p. 24). Así, Lotman propone analizar algunos de los rasgos de ese espacio entendido como la semiosfera. El primero de dichos rasgos, «el carácter delimitado», alberga también la noción de frontera, un concepto que consideramos aquí fundamental para entender los procesos de traducción cultural y la misma idea de intersección y diferencias¹⁶², tan apremiante en los debates feministas actuales.

Lotman se refiere a la frontera del espacio semiótico como «una importantísima posición funcional y estructural que determina la esencia del mecanismo semiótico de la misma. *La frontera es un mecanismo bilingüe* que traduce los mensajes externos al lenguaje interno de la semiosfera y a la inversa» (Lotman, 1996, p. 26, cursiva mía). La

162 Para reflexiones más extendidas en torno a la cuestión de la traducción cultural, ver en esta tesis el apartado «1.3. Articulando conocimientos en la investigación-activista: traducción transcultural y categorías equivocadas»; para profundizar en el concepto de interseccionalidad y diferencias, ver el apartado «Una perspectiva interseccional: experiencias y diferencias» en el segundo capítulo.

frontera semiótica será incluso un mecanismo políglota, ya que «se interseca con las fronteras de los espacios culturales particulares» (Lotman, 1996, p. 26) y, como afirmará el propio autor, la cultura es políglota (Lotman, 1996, p. 85). Es decir, para Lotman, ese trabajo continuo de traducción que se opera en las fronteras entre las estructuras textuales y extratextuales es precisamente lo que le confiere al texto la función de generar sentidos, además de su función comunicativa:

No solo los elementos pertenecientes a diferentes tradiciones culturales históricas y étnicas, sino también los constantes diálogos intratextuales entre géneros y ordenamientos estructurales de diversa orientación, forman ese juego interno de recursos semióticos, que, manifestándose con la mayor claridad en los textos artísticos, resulta, en realidad, una propiedad de todo texto complejo. Precisamente esa propiedad hace al texto un generador de sentido, y no solo un recipiente pasivo de sentidos colocados en él desde afuera. Esto permite ver en el texto una formación que llena el lugar que se queda vacío entre la conciencia individual –mecanismo semiótico generador de sentido que se basa en la asimetría funcional de los grandes hemisferios cerebrales– y el dispositivo poliestructural de la cultura como inteligencia colectiva. (Lotman, 1996, p. 86)

La frontera es también el lugar metafórico habitado por la «mestiza» de Gloria Anzaldúa (1999), como hemos visto en el primer capítulo de esta tesis. La frontera bilingüe/políglota como el lugar donde dos, o más, universos que parecían no poder dialogar actúan en contacto y generan nuevos sentidos. La «mestiza» es ese desplazamiento, el *continuum* del que habla Lotman (1996, p. 22), o el propio «espacio de la diáspora» propuesto por Avtar Brah (2011), como el que «no sólo está “habitado” por sujetos de la diáspora, sino también por aquellos a los que se construye y representa como “autóctonos”» (Brah, 2011, p. 40). Un concepto que «pone de relieve la mezcla de genealogías de dispersión con aquellas que “no se mueven”» (Brah, 2011, p. 40). Tanto Anzaldúa como Brah desarrollan sus ideas en el marco geopolítico de los movimientos migratorios, pero además proponen pensar los cruces teóricos que suponen reflexionar sobre fronteras y desplazamientos y, con ellos, también las prácticas culturales. Por otro lado, como investigadora también me sitúo en el espacio de la frontera (Colaizzi, 2017, notas de tutoría), en el *continuum* entre el sujeto que investiga y el investigado, entre el compromiso académico y el activista, entre el papel profano y la observadora atenta. Habitar ese espacio, reconocerlo y activarlo nos permite desarrollar la sensibilidad necesaria para llevar a cabo el trabajo que aquí se nos requiere: un trabajo de composición del texto radiofónico de la ZAFI, que trata de hacer un ejercicio genealógico de la dispersión de los datos y recuerdos que se encuentran «ausentes» de los archivos de la ZAFI y de generar nuevos sentidos de la memoria del programa.

A través de esos nuevos sentidos, podremos, de alguna forma, comprender cómo se

caracterizó aquella experiencia y la dimensión que tuvo para cada una de las programadoras individualmente, así como su dimensión colectiva. Podremos, por ejemplo, comprender que la *ZAFT* se estrenó a mediados del 2011, y que puede que fuera más hacia el principio del año o más hacia el final, pero lo que quizás más importe es que surgió en un momento en que ambas programadoras sentían que hacía falta un espacio, en Radio Muda, que fomentara el compañerismo entre las dos programadoras. Fue, además, el momento en el que se gestaba la idea de la «Marcha das Vadias»¹⁶³, un movimiento del que ambas formaron parte y que tuvo relación directa con sus devenires feministas y con el proceso de desarrollo de la *ZAFT*.

La propuesta inicial del programa era explorar la escena cultural y artística femenina, objetivo, por otro lado, que ya era puesto en práctica en los programas anteriores de Patrícia. Por lo que, en la *ZAFT*, pretendían dar continuidad a la misma idea. Más tarde, también se convertiría en un espacio de referencia para fomentar el compañerismo con las demás colegas del colectivo de la radio, bien como una referencia en Campinas de empoderamiento feminista a través del referido medio de comunicación. Era un anhelo incipiente de transformar el entorno de la radio y de sus propias prácticas y que tenía relación con la percepción de que hacía falta una mayor representación de trabajos artísticos femeninos en la radio, tal como relata una de las programadoras a continuación:

Queríamos explorar la escena cultural y artística femenina. Era eso. Y tenía mucho que ver con todo un descubrimiento, una época de descubrimiento y de valoración del trabajo de las mujeres, que fue un poco lo que las Vadias hicieron. Por lo menos para mí, de acabar con toda esa cuestión de, tipo, yo no me identifico mucho con esa feminidad que quieren que yo tenga, pero, entonces, me aproximo de los hombres y no de las chicas que son como yo. Porque yo tampoco conocía... Yo no buscaba... No lo sé. Y entonces era eso, de querer poner, valorar ese curro. (Ada, 2015, entrevista personal)

En lo que se refiere a la forma de organizar el programa, este no seguía una estructura cerrada, tenía varios objetivos, pero ninguno era absoluto, a la vez que todos se complementaban (Araújo Mendes, Rizzatti y Zanolli, en prensa). Podía ser temático una semana, multitemático en la siguiente; durar dos horas o incluso más; ser más musical o más informativo y, casi siempre, contaban con la compañía de más mujeres. Entre los que decidieron hacerlos temáticos, salieron programas dedicados a: mujeres caribeñas, mujeres

163 La «Marcha das Vadias» fue una apropiación brasileña de la «Slutwalk», manifestación feminista surgida en Canadá, en 2011 (ver, en este trabajo, nota al pie 93, p. 126) y que tuvo lugar en varias ciudades de Brasil, sobre todo entre 2011 y 2013. En Campinas, uno de los factores detonantes de dicha marcha fue la ocurrencia, en 2011, de distintos casos de violaciones en el distrito de Barão Geraldo –distrito de la ciudad de Campinas en el que está ubicado la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP) y Radio Muda–. A título informativo, el término «vadia», en portugués, es lo equivalente a «zorra» y viene del verbo «vadiar», que quiere decir «vagabundear, llevar una vida ociosa, vagabundear». También se utiliza en masculino, «vadio», pero con una acepción distinta: se refiere a un hombre «desocupado, ocioso, vagabundo».

latinoamericanas, sobre el trabajo sexual, desaparecidos políticos, sobre el aborto o programas dedicados enteramente a la «Marcha das Vadias».

Una de las cuestiones que siempre atravesaba las dinámicas de la *ZAFT* era la exploración de una misma de su sexualidad: lo hacían planteando formas diversas de masturbación para las mujeres; a través de la lectura de textos eróticos (poesía, cuentos...) o desde acciones con un carácter más experimental, como el jugar con el lenguaje, interviniendo en los momentos musicales con jadeos y susurros, o simulando orgasmos. La premisa era la reivindicación política del placer, y mejor si podían hacerlo a partir de un texto más distendido y divertido y que estuviera conjugado con posibilidades de experimentaciones performáticas.

El planteamiento y el formato del programa requería, según ellas, que la *ZAFT* fuera un espacio solo de mujeres. Era un momento y un lugar en el que ellas buscaban sentirse cómodas y, por eso mismo, se transformaba también en un espacio en disputa, puesto que, para ellas, el machismo era una cuestión que se presentaba cotidianamente, tal como lo expresa una de las programadoras:

Para empezar, físicamente, hacer un programa es un reto dentro de una radio libre, que estás queriendo hablar de todo eso que hablamos, la gran mayoría de la peña que es «mudeira»¹⁶⁴ que frecuenta la Muda es hombre. Entonces, el solo hecho de que sostengamos un programa de dos horas allí, los tíos entran todo el tiempo, es increíble. Es solo empezar a hacer el programa, a la peña le da igual. Da la sensación de que la persona no ha estado nunca en la Muda. Y empiezas a hacer el programa y empiezan a oírlo pasando por la Unicamp, porque ponemos los altavoces hacia fuera de la radio, y entonces siempre aparecía algún tío. Eso ya era en el momento inicial. (...) no es que no queramos que el tío esté allí, pero es aquello que has visto ocurrir¹⁶⁵, exactamente en aquel formato de: el tipo llega, cumple todos los protocolos de «no soy un tocapelotas», de ahí a poco ya está siendo un pesado. (...) Personas del colectivo, personas que no son del colectivo y que estaban por la radio y personas aleatorias, que estaban pasando por allí, y que, aún así, causaban tensión. Pocos tíos han pasado por allí y no han molestado en algún momento. (...) Y entonces está todo el cotidiano (...) Darse cuenta del machismo que se coloca para nosotras. (Patrícia, 2015, entrevista personal)

Aunque podrían haber excepciones respecto a los colegas o no-colegas varones que se acercaban al programa, para las programadoras no faltaban motivaciones para transformar la *ZAFT* en un espacio no-mixto, es decir, con la presencia exclusiva de

164 «Mudeira/o» es una forma de nombrar las/os integrantes de Radio Muda, habitualmente utilizada por las propias personas de la radio.

165 La programadora se refiere al programa especial, realizado en octubre de 2015, como forma de reunir y recordar la *ZAFT*, y en el cual esta autora –es decir, yo– estuvo presente, participando como invitada y colaboradora. Durante el programa, un chico joven (probablemente un estudiante de la universidad, puesto que ya lo había visto otras veces por el estudio de Radio Muda durante el período del trabajo de campo realizado para esta tesis) se acercó, preguntó si podía estar presente por un momento y se quedó en el estudio sin intención de salir: hablando, incluso durante la emisión, o emitiendo opinión, sin que hubiera un consenso previo para su participación en el programa.

mujeres. Además del desafío de mantener el ambiente como uno que fuera propio, sin molestias externas, aquella era una zona en la que buscaban tener la libertad para hablar sobre cuestiones íntimas, el sentirse en un espacio seguro y el no tener que disputar también por la palabra, como lo describe Ada:

Era un espacio de mujeres. (...) Había programa que estábamos hablando de un asunto y llegaba un tío y le decíamos «fuera». O, tipo, no así, ¿sabes? Si llegaba un tío... Que a veces llegaba unos gilipollas de verdad, ¿sabes? «Ah, ese es el programa de las chicas [en el] que no [se] puede estar». Y decíamos «realmente no [se] puede, sal fuera». Pero si llegaba un tío guay, «¿puedo estar aquí tranquilo?»... «tranquilo». Pero a veces queríamos, ¿sabes?, nosotras hablábamos de cosas muy íntimas, contábamos relatos, entonces, a veces, queríamos un espacio seguro realmente. (...) Y esa cuestión del protagonismo del habla, que, entonces, llegaba un tipo y cogía el micrófono y empezaba a hablar más de feminismo que las chicas, quería dar lección de feminismo a las chicas. Joder, tío, no. Prefiero escuchar de una chica que no sabe, no tiene tanta teoría como tú [como el chico], pero que está hablando de una cosa intuitiva, que está haciendo un descubrimiento. Y era un espacio muy propicio para eso, ¿sabes?, para descubrir nuevas cosas. (Ada, 2015, entrevista personal)

Esa constante disputa se hacía extensible, quizás de forma más recrudescida, a la convivencia y demás relaciones organizativas en Radio Muda. A empezar por la ocupación misma del espacio, que, según ellas, era muy masculinizado. Aspectos como la limpieza del estudio, que no se mantenía con la misma responsabilidad entre mujeres y hombres del colectivo, o la propia forma de relacionarse de los varones con las compañeras de la radio. Estas últimas, en distintas ocasiones, tenían que lidiar con situaciones incómodas, bien fuera porque se convertían constantemente en objetivo de intentos de flirteo o bien porque, en el momento de compartir algún conocimiento, sobre todo con las compañeras nuevas, no lo hacían de forma que ellas pudiesen realmente aprender. Según una de las programadoras, aquello

(...) era como una pequeña oficina de los tíos. (...) Yo estaba allí para hacer radio, para transformar, no para entrar en juegucillos de tíos, no que yo estuviera en contra a relacionarse [sexo-afectivamente] con las personas de allí, todo lo contrario, pero es diferente llegar a un espacio y ser recibida por tu intención de estar allí y ocupar aquel espacio y todo lo que él representa, a ser recibida como un trozo de carne, ¿sabes? (...) Y es eso, esa sutileza. No logro decir con palabras exactas un día, una cosa, pero eso era así. Vas a hacer un programa, no sabes manejar tal cosa, el tío, en vez de enseñarte, hace la cosa por ti. Intenta ligar contigo. Te hace, ¿sabes?, que no te sientas bien. El tío te dice que no estás allí por los mismos motivos que ellos. (...) Que no eres una igual, que no puedes hacer la misma cosa, que no tienes el mismo tesón, no tienes las mismas ganas, que estás allí para estar mona y sonreír. Y eso empezamos a romper haciendo. (...) Empezando a arreglar antena, subiendo en la torre [de la antena] para hacer reparaciones en el equipo, todo un empoderamiento técnico de cómo hacer las cosas. (Ada, 2015, entrevista personal).

Por otro lado, los propios métodos de organización utilizados en las asambleas del

colectivo o el reparto de tareas dejaban ver que había relaciones desiguales entre las personas integrantes y algunas eran especialmente evidentes: respecto a la antigüedad en el colectivo, a los conocimientos técnicos o el género. A continuación, Patrícia describe algunas de las dinámicas que se producían en las reuniones y de lo que, para ellas, fue una de las primeras formas de actuar para cambiar, el tomar la palabra:

Cuando estábamos en la [Radio] Muda, era muy difícil para hablar, estaba realmente muy difícil para hablar en una reunión. (...) Además, hacía unos dos años que la [Radio] Muda estaba con poca gente. Entonces nadie estaba cuidando eso en las reuniones, ¿sabes? Llegabas y los tíos estaban hablando, decían lo que querían, «peña, hay que hacer tal cosa y tal cosa». Nadie lo hacía. En la semana siguiente, se hablaba lo mismo. Ellos iban, pegaban un toque, daban una orientación y, a partir del momento en que empiezas a hablar, estás poniendo el feminismo allí. Cuando solo el tío está hablando y tú empiezas, «no, tío, tenemos que tratar tal pauta», [los tíos contestan] «ah, no, vámonos ya» (...) Entonces en eso yo ya empecé a hacer frente. Y Ada, por lo que yo había entendido, que ella ya llevaba más tiempo en la [Radio] Muda, echaba en falta eso, no tener que luchar tanto para ser escuchada. (Patrícia, 2015, entrevista personal)

En los relatos de las programadoras, se ven marcadas una serie de relaciones de poder-saber que ponen en entredicho la horizontalidad planteada por el colectivo de la radio. El deseo del colectivo de generar un espacio que no sea jerarquizado y que haya una igualdad de acceso y actividades es realmente legítimo, tal como observa una de ellas: «[e]l cotidiano es hostil, eso lo sabemos. Te tienes que afirmar todo el tiempo. Pero (...) tuvimos más gente junto a nosotras, haciendo las cosas, que tener que estar todo el tiempo en ese enfrentamiento» (Patrícia, 2015, entrevista personal). Pero el deseo, como hemos visto (ver capítulo 3), es también un efecto discursivo de los procesos que nos construyen a nosotras y a lo que llamamos realidad, por lo que se da en un marco de relaciones de poder que fluyen socialmente.

La politóloga y activista feminista estadounidense Jo Freeman (1972), a principio de los años setenta, ya se refería a los riesgos de plantear una organización horizontal y sin estructuras, puesto que lo que queda fuera del debate son las estructuras formales, sin embargo, hay otras que, implícitamente, se siguen dando y, tal como la falacia de la neutralidad e imparcialidad en la información, más bien favorecen la manutención de las relaciones de poder desiguales. Teniendo en cuenta el contexto en el que se desarrolla la crítica de Freeman (1972), que es precisamente una reflexión acerca de las estructuras en los mismos grupos de autoconciencia de mujeres y feministas de los años sesenta y setenta en Estados Unidos, entendemos que lo de Freeman (1972) es un ejercicio de autocrítica hacia el mismo movimiento del que ella formaba parte. Lo que nos lleva a retomar la noción de tecnologías sociales que constituyen el género, tales como pueden ser las teorías

radicales de vanguardia, las epistemologías y prácticas críticas o las prácticas de la vida cotidiana, como sostiene Teresa de Lauretis (2000b, pp. 35-36).

Es decir, al asumir que la horizontalidad de un determinado grupo politizado lo dota de una dinámica liberada de relaciones de poder, estamos automáticamente negando los efectos materiales y subjetivos de las relaciones sociales de género. Situar a «las personas» fuera de las dimensiones de los discursos ideológicos que constituyen lo que entendemos por realidad es una forma de reiterar el sujeto masculino, blanco, burgués y heterosexual como el sujeto universal, lo que, por otro lado, no está fuera de la reproducción social ideologizada. Por ponerlo en palabras de De Lauretis (2000b):

[N]egar el género significa en primer lugar negar las relaciones sociales de género que constituyen y legitiman la opresión social de las mujeres; negar el género significa además permanecer “en la ideología”, una ideología que (no por casualidad, si no intencionalmente) se acomoda manifiestamente al sujeto de género masculino. (De Lauretis, 2000b, pp. 49-50).

De ahí que creo que las condiciones en espacios de prácticas activistas, como puede ser una radio libre, no deben ser tomadas como una posibilidad dada, constituida en sí misma como tal, sino como una oportunidad a ser desarrollada. Es importante matizar, no obstante, que un colectivo horizontal no tiene por qué no tener una estructura clara. De hecho, la organización en formato de comisiones o grupos de trabajo tal vez sea la de las más usadas: se distribuyen las comisiones según temas permanentes¹⁶⁶ y las personas se suman a la que más le interesa. La clave es la no jerarquización, el que ningún nodo de trabajo sea más importante que otro. Sin embargo, tampoco una estructura horizontal bien definida evita que las jerarquías no visibilizadas se den, y es precisamente eso lo que se puede leer a partir de las vivencias de las programadoras: el enmascaramiento de unas jerarquías que no se basan necesariamente en una división por puestos de liderazgos, sino en cuestiones como el valor de la palabra, quiénes hablan y qué voces son las escuchadas.

Por otro lado, y ya que parece no haber manera de que algunas jerarquías aparezcan eventualmente, reconocerlas y asumirlas como temporales o puntuales es una estrategia de honestidad, que, a su vez, puede evitar malestares por relaciones de poder no verbalizadas y asegura la supervivencia del grupo, según pone de manifiesto una de las programadoras:

Creo que todo colectivo, en ciertos momentos, se salen de la horizontalidad, se jerarquizan, y yo creo que ahí tenemos que aprender a hacer y tal vez de aquí a algún

¹⁶⁶En el caso de una radio, como puede ser Radio Malva, las comisiones son: economía-jurídica, programación, talleres-charlas, difusión, técnica-informática y Ateneo (de relación con el espacio colectivo en el que se encuentra la radio).

tiempo consigamos empezar a reflexionar sobre cuáles son los momentos que necesitamos jerarquizar y definir eso. Pero es eso, creo que tiene que ser temporal, pasajero, lo mínimo posible. (...) [E]stá claro que existe una mínima jerarquía allí. Solo que es una jerarquía que se fue dando con la situación. Entonces, yo creo que, por ejemplo, en una radio, quien tiene el conocimiento de la técnica siempre va a establecer una jerarquía. No hay cómo, si esas personas no son priorizadas en algún momento, todo cae. Entonces tienes también que tener esa lucidez. ¿Sabes? Yo creo que es eso lo que el colectivo tiene que traer. (Patrícia, 2015, entrevista personal)

Evitar, en todo caso, que esos momentos de jerarquización se repitan y reconocer que hay jerarquías que no son estratégicas, sino que son reproducciones de relaciones de poder desiguales y de divisiones sexuales del trabajo fue una de las propuestas que se fue concretando según la ZAF^T se fue desarrollando y fortaleciendo como espacio feminista. Así, las alianzas y el autoempoderamiento, especialmente respecto a la técnica, fue para las programadoras la forma más eficaz para exponer y, poco a poco, derribar esas barreras invisibles. Tomaron el frente en la organización de eventos para financiar la radio, en el desarrollo de mejoras estructurales en el estudio, en labores técnicas de reparación de equipos, en las tareas organizativas y políticas del colectivo. A la vez que se fueron consolidando como un espacio dentro de Radio Muda que iba más allá de un programa de radio, buscando generar solidaridad con las demás mujeres que se unían a la radio, tal como lo cuentan las propias programadoras:

La [Radio] Muda siempre tuvo el anticapitalismo muy fuerte, pero antipatriarcal no. Y fue una cosa que intentamos llevar (...). En el momento de decir «yo soy feminista», de ver a un tipo pegando a una chica, o el tipo metiendo mano a la chica... Eso es machismo. Obvio que sí, e inaceptable y se tiene que acabar. Ahora el protagonismo de lo masculino y el no entender el espacio como un espacio más plural, no entender que diferentes personas tienen acercamientos diferentes, y solo escuchar un discurso estándar de un pensamiento eurocéntrico, en ese formato, eso también es machismo, porque «no hay nada más capitalista que el patriarcado». Eso lo escuché de la maravillosa Ana Tijoux¹⁶⁷. (...) Que si hablas más fuerte [en las reuniones], algunas personas no van a hablar... Entender eso (...). (Ada, 2015, entrevista personal)

Teníamos la preocupación de, siempre que llegaba una chica nueva en la Muda, nosotras intentábamos dar el máximo de apoyo posible. «¿Qué opinas sobre eso?» [para que hablasen en las reuniones]. «Ven a hacer el taller [de técnica] con nosotras», «ven a conocer el programa». Eso siempre lo hemos hecho, siempre hemos buscado hacerlo. (Patrícia, 2015, entrevista personal)

La toma de iniciativa en las cuestiones organizativas, de autogestión y técnicas cambió las relaciones y la forma como las demás personas del colectivo, sobre todo los varones, se relacionaban con las programadoras. Su trabajo recibía reconocimiento, relata

167 Cantante de *rap* de origen chileno, conocida por su compromiso social y composiciones contestatarias. En su último disco, *Vengo* (2014), incluyó el tema «Antipatriarca», inspirado por un manifiesto contra las violencias hacia las mujeres del Movimiento Por la Dignidad de Argentina y redactado por mujeres residentes de las villas miserias de dicho país.

Patrícia: «la Muda estaba prácticamente sin caja [sin presupuesto]. Y yo asumí la responsabilidad de hacer la fiesta. (...) Y la hicimos. Y la cosa fue un éxito. Y surgió el dinero. Y eso altera también las cosas» (Patrícia, 2015, entrevista personal). Asimismo, pese al empoderamiento alcanzado por parte de las programadoras, se evidencia, una vez más, el desequilibrio en las relaciones. Que ellas alcanzaran un cambio en su estatus dentro del colectivo se debió mucho más al exceso de trabajo asumido, como ellas mismas lo describen: «haces de todo, todas las pautas, actas (...). Organizábamos la reunión, poníamos fecha (...), somos tesoreras, facilitamos todas las movidas, hacemos de todo, estamos aquí toda la semana, haciendo nuestro programa (...)» (Patrícia, 2015, entrevista personal).

La situación descrita pone de manifiesto la necesidad de una constante afirmación por parte de las programadoras y de tener que probar su valor para el colectivo, asumiendo una cantidad de responsabilidades que podrían y deberían ser mejor repartidas entre los y las demás integrantes. Con todo, sus esfuerzos y estatus podrían fácilmente ponerse en riesgo, como expresa Patrícia respecto a la siguiente situación que ocurrió en una reunión para distribuir los horarios de la parrilla (la programación de la radio):

(...) [T]ienes que hacer 10 mil veces mejor, varias veces, para que nadie, de repente, pase por encima de tu programa en la parrilla, ¿sabes? Había una peña antigua que aparecía por allí el día de la reunión de parrilla y nunca más volvía. Y el tío tenía su horario, por ejemplo, un jueves noche, el horario más disputado. (...) Yo hacía todo eso, llegué tarde a una reunión y la peña nos quitó, a mí y a Ada, una hora del programa. (Patrícia, 2015, entrevista personal)

Aunque la situación, al final, se resolvió de forma favorable para ellas (recuperaron la hora que se les había restado), fue necesario un duro enfrentamiento y, una vez más, lograr, mediante un sobreesfuerzo, la garantía de su parcela de espacio y de poder en un colectivo que, aunque da pasos y está cargado de intenciones para relaciones igualitarias y procesos democráticos, en ocasiones no logra reconocer ciertas tecnologías sociales de poder que operan también en la propia organización de la radio.

El libre acceso a la radio no puede ser el fin en sí mismo para un colectivo que asume la bandera de «radio libre» y que se introduce en debates sobre la democratización de la comunicación. La noción de libertad, como hemos visto con Radha D'Souza (2014) en el primer capítulo de esta tesis, se puede convertir en un concepto-trampa cuando entendida como «ausencia de restricciones», otorgándole un valor moral intrínseco a la palabra. La idea de que la libertad implica una permisividad que es en sí misma más valiosa que la práctica que se permite resuena una lógica liberal y vacía de sentido político conceptos y prácticas como «radios libres».

El acceso tecnológico y las relaciones de poder que ello implica es también analizado por Christina Dunbar-Hester (2014), quien, en su estudio sobre «Prometheus», un grupo de activistas estadounidenses dedicado a promover las radios de baja potencia (similares a las radios comunitarias), sobre todo a través del empoderamiento técnico, trata de problematizar una de las principales consignas de dicho grupo: la práctica técnica/tecnológica como políticamente liberadora, empoderadora y accesible a todas las personas. La autora plantea las cuestiones de género, entre otras, que atraviesan dicho objetivo y que generan reproducciones de roles y malestares, aún contra los propios deseos del colectivo. Mediante una serie de entrevistas y de un trabajo etnográfico, Dunbar-Hester (2014) se encontró con que, pese a las reales intenciones del grupo de activistas para lograr una participación técnica accesible para todas las personas, se seguían reproduciendo jerarquías basadas en los roles de género.

Brechas como las de género –y podríamos añadir: raza, clase social, edad, ubicación geográfica, etc.– en el acceso y desarrollo de las habilidades tecnológicas han sido construidas y reiteradas históricamente mediante complejas tecnologías sociales –tal como hemos estado recorriendo en este trabajo– que van desde una definición de lo qué es ciencia y quiénes son los sujetos de la ciencia, pasando por la invisibilización histórica de los trabajos técnicos y científicos desarrollados por mujeres y/o personas de color o de bajo estrato social, hasta el desarrollo de una historiografía que ha legitimado esas ausencias y las faltas de referentes.

Tal como ha afirmado Judy Wajcman (2006) en su crítica hacia las perspectivas excesivamente optimistas de las comunidades virtuales en la noción de sociedad-red desarrollada por Manuel Castells (2009, 2000), «las comunidades también tienen que ver con los recursos materiales y el poder» (Wajcman, 2006, p. 97), incluso las virtuales o las que se reivindican como libres. Por lo que, dismantelar las relaciones desiguales de poder en los espacios que se generan a partir de grupos activistas, incluso con la intención de empoderar a través de las tecnologías, requiere mucho más que diligencia y buena voluntad, pues los modelos de masculinidad y feminidad que se han ido desarrollando en las culturas occidentales y que se han ido asumiendo como propios y arraigados, han condicionado nuestros intereses por determinadas habilidades, así como las formas que tenemos de hacer frente a ellas y al aprendizaje de otras que se salen de la zona habitualmente transitada por el sexo y el género con el cual un individuo se identifica.

Dunbar-Hester (2014) expone relaciones que se han dado en distintas ocasiones en contextos relacionados con el activismo radiofónico y que indican que, si bien había algún esfuerzo por parte de los integrantes de la organización, seguían reproduciéndose los roles

de género tradicionales, sobre todo en la división de las tareas: hombres que se vuelcan a las actividades relacionadas con la técnica, mujeres que se concentran en la cocina, logística o limpieza. Los intereses de alcanzar una tecnología *gender-neutral*, sin embargo, parecían genuinos, lo que no quiere decir que las dinámicas y discursos que refuerzan identidades de género normativas no lo sean. Parte de la complejidad de tales relaciones se debe a que, de tan arraigadas, en ocasiones, las reproducimos sin siquiera darnos cuenta o cuestionarnoslas; así como por la dificultad de, al identificarlas, tener que cuestionar nuestros propios privilegios y parcelas de poder.

Como forma de intentar desvincular el saber técnico de ciertas identidades de género o raciales (varones y blancos), una de las estrategias adoptadas por «Prometheus» fue el intentar que los talleres de técnica, en los eventos promovidos por el grupo, fuesen impartidos por mujeres y/o personas de color. Tal era el esfuerzo de los miembros de la organización que, según Dunbar-Hester (2014), bordeaban la esencialización de esos sujetos «no-hegemónicos», como si tener mayor inclinación pedagógica fuera algo innato a las mujeres o personas de color. Los esfuerzos llevados a cabo en esos eventos, sin embargo, tenían una peculiaridad: el hecho de que no era una rutina del cotidiano del grupo. Es decir, en los eventos públicos, siendo ellos momentos de visibilidad, «las personas activistas intentaban encarnar sus creencias, (...) las relaciones cotidianas con la tecnología y otras personas se suspendían con el fin de, conscientemente, "tratar de mostrar a las demás lo que están haciendo o han hecho"»¹⁶⁸ (Dunbar-Hester, 2014, p. 57).

Por otro lado, una de las mujeres entrevistadas por Dunbar-Hester (2014) y que era una de las que solía impartir dichos talleres técnicos, manifestó cierto malestar por sentirse doblemente expuesta en esos eventos, dado el carácter de responsabilidad que, al final, recaía sobre ella por ser una mujer con conocimientos técnicos y la necesidad que el grupo tenía de visibilizar ese hecho. Sin embargo, otros trabajos, igualmente necesarios, como los de cocina, no eran igualmente valorados, según otra voluntaria entrevistada. Además, se daban situaciones en las que algunas mujeres voluntarias en los eventos no compartían de la misma visión de las relaciones de género y no admitían abandonar su trabajo en la cocina, pues veían aquel como su espacio de poder.

Dunbar-Hester (2014), finalmente, pone de manifiesto que, aunque las personas activistas de «Prometheus» hayan tenido algún éxito en el intento de promover la tecnología como un campo accesible a cualquiera, independiente del género o color, sus esfuerzos acababan teniendo algunos efectos secundarios, ya que, precisamente por ser un

168 Traducción propia, a partir del original en inglés. En el original: «the activists attempted to enact their beliefs (...) quotidian relationships with technology and other people were suspended in order to reflexively "try to show others what they are doing or have done"».

sobresfuerzo, terminaban por descuidar otras actividades igualmente importantes. Lo que la autora argumenta es que, aunque sepamos que las identidades, como las de género, son construidas y que, por lo tanto, podemos desajustarlas, complicarlas y generar nuevas relaciones, estas (las identidades y los roles) no son menos reales, dado su carácter tan afincado en nuestras culturas. Es decir, y aquí regresamos a De Lauretis (2000b), debemos seguir problematizando el género como construcción, aunque sin dejar de prestar atención a que «la deconstrucción del género incide inevitablemente sobre su (re)construcción, ¿en qué términos y en interés de quién se realiza esta de-re-construcción?» (De Lauretis, 2000b, p. 61).

La problematización de esas relaciones de género, por lo tanto, y que, al final, son relaciones de poder, no pueden estar relegadas a eventos públicos en los que se depositan las esperanzas de cambio en el generar referentes de sujetos no-normativos en las labores técnicas; deben, más bien, formar parte de una problematización cotidiana y que no tiene que ver solamente con las relaciones con las tecnologías. De otra forma, parecería que el feminismo o el discurso contra las desigualdades de género o de raza no quedaría más que como un «lavado de cara», una cuestión ornamental.

Así, el planteamiento del hacer radio libre y/o comunitaria y de la democratización de la comunicación, cuando visto a través de las lentes de la perspectiva feminista, para las programadoras de la ZAFET, o bien se convierte en una «estrategia de lucha feminista a partir de la radio», como lo sostuvo Patrícia (2015, entrevista personal), o bien pasa por un empoderamiento técnico, por un conocimiento encarnado y un cambio en la gestión, como lo expresó Ada, quien, tras producir su propio emisor, está montando una radio –Radio FMea¹⁶⁹– junto a otra mujer, en Rio de Janeiro:

Yo solo consigo hablar de la manera que estoy haciendo yo, y hablar de la FMea (...) el feminismo tiene que ver con la democratización porque él me empoderó para ir a un taller y fabricar un emisor. (...) [N]o fue fácil. Fue un proceso exhaustivo, psicológico y físicamente, estar en un taller con 10 tíos, solo tú y otra chica y, en el último día, la otra chica lo abandonó. (...) Solo que es eso, ella [la FMea] está allí. Fui yo quien subió [para poner la antena], fui yo quien midió para ver si volvía [onda] estacionaria, y la cosa está funcionando. Y no es ese «fui yo» como, «las mujeres estamos haciendo todo solas». (...) No, es tipo «puedo hacerlo». (...) Y está toda la cuestión de la metodología y de los tíos que están mucho más acostumbrados a ese universo que nosotras. No todos. Pero, a veces, necesitas otra mujer para aprender de una forma más orgánica, mejor, con otro ritmo... Eso es difícil de explicar, ¿no? Pero eso pasa mucho. Por eso está habiendo *hacklab* feminista, por eso esos espacios de técnica feminista para mí están adquiriendo mucho sentido. (...) No sé decir si estamos democratizando. (...) Pero, por cuenta de cómo el feminismo me llegó a mí, está funcionando una radio que se llama Radio Fmea y que es una radio antipatriarcal,

169 El nombre de la radio es un juego con la palabra «hembra» que, en portugués, se dice «fêmea». Así, la abreviación para «frecuencia modulada», FM (que se lee «efe-eme»), al recibir el añadido final «ea», suena como «fêmea» si suprimimos la «e» inicial de la vocalización de la letra «F (efe)».

anticapitalista, transfeminista y en la que también habrá hombres haciendo programa. (...) Tiene que ver con empoderar más gente para hacer. (Ada, 2015, entrevista personal)

Para las mujeres de la *ZAFT*, además, el hacer feminista en la radio está directamente conectado a una creación colectiva y de que eso le da sentido político a la práctica. Sus relatos indican que, aunque la radio libre ya es en sí misma un instrumento potente de lucha, para ellas, la politización de la producción radiofónica, lo que la ha convertido en una experiencia feminista, vino de su disposición para aproximarse a la construcción del espacio colectivamente y de su posterior relación con el grupo de la «Marcha das Vadias». Ese devenir ha quedado reflejado incluso en la forma de nombrar el programa: pese a los casi tres años de una práctica radiofónica que fue encarnando una perspectiva feminista, solamente hacia sus últimos meses de existencia la *ZAFT* dejó de ser una «Zona *Femenina*» para, finalmente, reconocerse como «Zona *Feminista* Temporalmente Autónoma».

Contagios políticos, interferencias solidarias: la *ZAFT*, «es como una *vadia*, pero es una radio»

En las primeras páginas del presente capítulo, cité a Ada, una de las programadoras de la *ZAFT* en una referencia a sus primeras impresiones sobre las radios libres. Me gustaría retomar la misma cita, ya que considero que es un punto de partida para entender la relación y los contagios políticos entre el hacer radio libre y los feminismos. Cuando le pregunté a Ada en qué momento ella tomó conciencia de la lucha por la democratización de la comunicación, su respuesta fue que, desde el primer momento, ella ya había notado que la radio libre tenía un potencial transformador: «no pensando: eso va a cambiar Brasil. No, pero eso puede cambiar un espacio, eso puede cambiar una dinámica. Y aquello cambió un poco mi dinámica de pensar la comunicación» (Ada, 2015, entrevista personal). Ada también afirmó que, al principio, su interés era experimentar artísticamente en la radio, poner música y divertirse. Luego, vino una concienciación política de la práctica, y que no solo coincidió como fue un resultado de su implicación en la «Marcha das Vadias» y con otras personas que ya se colocaban como feministas en los distintos espacios frecuentados por la programadora.

La relación con la «Marcha das Vadias», compartida por ambas programadoras, estuvo directamente conectada con la práctica de la *ZAFT*. Eso queda patente en sus relatos, desde los temas tratados en los programas hasta la forma cómo se organizaban y

quiénes colaboraban en el programa. A medida que su compromiso con la «Marcha das Vadias» se consolidaba, la *ZAFT* también se iba transformando en una estrategia de lucha feminista, tal como expuso Patrícia. Aquello, además, les proporcionó a las dos programadoras pensar el colectivo de la radio de otra forma, percibir otras relaciones de poder y afirmarse políticamente como feministas. La articulación con el movimiento de la «Marcha das Vadias» devino una experiencia feminista y que, a su vez, permeaba la radio, lo que hizo que ambas cosas se sostuvieran mutuamente.

En la narrativa de ambas programadoras se deja ver la imposibilidad de desvincular las dos prácticas, puesto que fueron procesos que se retroalimentaban. Para ellas, el hacer radio feminista y la acción feminista eran elementos empoderadores y que se complementaban, como lo afirma Patrícia:

Solo sostienes un programa de radio feminista si vas descubriendo eso. No vas a escuchar hablar una vez y se va a sostener. Así, la necesidad de suplir un programa, de tener contenido, vas haciendo contactos, es fomentador, movilizador, estás en constante movimiento. (...) Entonces, creo que empodera por los dos lados: por la forma y por el contenido. (Patrícia, 2015, entrevista personal)

En ocasiones, el propio espacio de la *ZAFT* servía también como espacio de reunión con integrantes de la «Marcha das Vadias», en el que confeccionaban *fanzines* y otros materiales, mientras hacían la locución del programa y contaban con las propias compañeras como colaboradoras en el desarrollo y comentarios durante la emisión. Las acciones de la «Marcha das Vadias» tuvo reflejos en la *ZAFT*, bien como las del programa en las articulaciones políticas que resultaban de la «Marcha das Vadias», en una práctica de contagio político y de interferencias basadas en la solidaridad generada entre los dos espacios.

Los contagios e interferencias de/en la «Marcha das Vadias» provocó en las programadoras reflexiones acerca del cómo y el por quién estaban formadas las radios libres, en concreto Radio Muda. El perfil de las personas que forman la radio acompaña, en gran medida, el perfil de la propia universidad¹⁷⁰ en la cual está ubicada: una mayoría masculina, blanca, heterosexual y de clase media-alta. Tal perfil, a su vez, genera determinadas relaciones de poder en la radio que, como hemos visto a partir de las vivencias de las programadoras, atraviesan la ocupación del espacio físico y del espectro radioeléctrico, el protagonismo en las actividades políticas, técnicas y organizativas, así como el valor atribuido al trabajo desarrollado en cada uno de esos ámbitos.

170 En el primer apartado del capítulo 1 de esta tesis, hacemos un recorrido sobre las relaciones raciales y de clase en las universidades públicas en Brasil. En el capítulo 4, en el segundo apartado, trazamos un breve perfil de la población universitaria de la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp) y su entorno.

Reflexiones que se extendían al ámbito de la propia *ZAFT* y de la «Marcha das Vadias». Esta última recibió varias críticas por parte de grupos de mujeres y feministas de Campinas. Así lo relata una de las programadoras:

Decían que universitaria tiene fecha de caducidad, que iríamos, pediríamos su apoyo, pero que en 2 o 3 años estaríamos metidas en otras cosas y nos olvidaríamos de ellas (...), que nos aprovecharíamos de todo su conocimiento de activismo y militancia y que ellas no tendrían nada en cambio (...), que era una colaboración en sentido único. (Ada, 2015, entrevista personal)

También la reapropiación y uso de la palabra «vadia» («zorra» en portugués) se llevó duras críticas, tal como lo cuenta Patrícia:

La propuesta de las Vadias era llamar otros colectivos feministas de Campinas, porque no queríamos reinventar la rueda. Dijimos «seguro que hay una peña por ahí que ya es feminista» y las llamamos. Y entonces vinieron las *Promotoras Legales Populares* (PLP); Las *Mulheres Guerreiras* [Mujeres Guerreras], que son las profesionales del sexo de Itatinga¹⁷¹, las *Mulheres das Periferias* [Mujeres de las Periferias], el Sindicato de las Domésticas... Toda esa peña vino e, incluso, esas mujeres nos cuestionaron bastante sobre el «vadia»: «Vaya cosa de blancas. Nosotras, negras, no queremos ser llamadas de “vadia”. Ya nos llaman “vadia” todos los días». Eso es algo que nos pesa hasta hoy. (Patrícia, 2015, entrevista personal)

En las críticas desarrolladas por otros grupos de la ciudad, las mujeres afirmaban que ellas –las integrantes de la «Marcha das Vadias»– no tenían en cuenta las distintas realidades vividas por las mujeres pobres y negras y que el «nombre», para ellas [mujeres pobres y negras], era una injuria recibida cotidianamente y que las interpelaba de forma distinta; distinta a la forma vivida por las universitarias, en su mayoría blancas y de clase media-alta y que, quizás por eso, tendrían una experiencia con el «nombre» mucho más desencarnada.

Si bien en la «Marcha das Vadias», tras reflexiones, debates y el abandono del movimiento por parte de algunas mujeres, la decisión fue aceptar, pensar e incorporar las críticas, pero mantenerse firme en la opción por el «nombre»; esas tensiones no involucraban directamente la *ZAFT*, ya que dichas apreciaciones, según las programadoras, nunca fueron dirigidas al programa. Sin embargo, por la propia naturaleza de sus relaciones con los dos ámbitos, resulta casi imposible separar una cosa de la otra. De forma que las programadoras, desde su actuación en la radio, articularon otra salida a esas tensiones junto a algunas mujeres de la asociación «Promotoras Legales Populares» (PLP) de Campinas. Así, surgieron distintas colaboraciones entre ambos espacios. Una de dichas

171 Barrio de la ciudad de Campinas, diseñado en la década de los 60 del siglo pasado especialmente para albergar las trabajadoras sexuales, como forma de separar las profesionales del resto de la ciudad.

colaboraciones fue un curso de formación en el uso de tecnologías informáticas, impartido por Ada y Patrícia a mujeres de zonas empoderadas y periféricas:

Ese curso que, al principio era para enseñar a manejar el Gimp [software libre de edición de imágenes], software de edición de vídeos y de audio. Pero al final fue un poco de todo. (...) Hubo gente que (...) aprendió a hacer cartel. Pero también hubo gente que aprendió a encender el ordenador. Eran mujeres un poco más mayores, (...) no habían crecido con ese acceso a la tecnología. De ahí fuimos descubriendo varias cosas de ese acceso. Que muchas veces era la mujer quien se mataba a trabajar para conseguir comprar el ordenador para el hijo, para el marido, lo pagaba a plazos, para pagar Internet y ella no tenía hora para usar el ordenador o no tenía a nadie que le enseñara a usarlo. Entonces daba el acceso, proveía ese acceso, pero se quedaba fuera. (...) Nosotras entendimos la crítica, no nos alejamos: «Lo he entendido. Voy a dar algo en cambio y que forme parte de mi universo». (Ada, 2015, entrevista personal)

Asimismo, las propias integrantes de las «PLP» llevaron a cabo una serie de entrevistas a distintas mujeres que actúan político y culturalmente en Campinas, y esa es la colaboración más significativa para lo que aquí nos atañe. Las «Promotoras Legales Populares – PLP» son un proyecto de empoderamiento de las mujeres y de promoción de la igualdad de derechos y de la diversidad sexual, racial y de clases. Sus acciones están direccionadas a la sensibilización ciudadana, formación de mujeres y asesoría legal. Es una nomenclatura utilizada en distintos países de América Latina, por lo que es posible encontrar núcleos independientes de las «PLP» en diferentes ciudades¹⁷². Las entrevistas fueron realizadas sobre todo por dos activistas de las «PLP», en los barrios frecuentados por ellas y con el soporte de una grabadora. Luego, eran emitidas en la *ZAFT*. Las mujeres de las «PLP» también ocuparon el estudio de la radio, en colaboración con las programadoras de la *ZAFT*, realizando entrevistas en directo. El espacio de entrevistas creado por las mujeres de las «PLP», que recibió como título «Eu, repórter de mim mesma» (Yo, reportera de mí misma), es también el que agrupa seis de los ocho registros en audio de la *ZAFT*. La colaboración resultó en alrededor de ocho episodios, según las programadoras de la *ZAFT* (aunque solo hay disponible cinco, más la careta¹⁷³ grabada por una de las entrevistadoras):

La primera entrevista que tuvimos fue con la líder del sindicato de las trabajadoras domésticas de Campinas, Regina Teodoro, un día después de la «PL de las domésticas¹⁷⁴» entrar en pauta. (...) [H]ubo día que dos [integrantes de las] «PLP» se entrevistaron mutuamente. Hubo día que ellas entrevistaron la señora del quiosco de comida. Hubo día que ellas entrevistaron unas chicas que hacen hip hop en la región

172 Ver <http://promotoraslegaispopulares.org.br/>

173 Una careta es una «señal sonora que, sobre la sintonía o fondo musical, incluye créditos, títulos fijos y otros textos sobre los contenidos de un espacio de radio» (*Manual de Estilo de RTVE*, <http://manualdeestilo.rtve.es/anexos/7-5-glosario-de-terminos-utilizados-en-el-lenguaje-radiofonico/>).

174 El Proyecto de Ley (PL) conocido como «PL de las domésticas» y sancionado en junio de 2015 regula el trabajo doméstico que, hasta entonces, carecía de protección en materia de derechos laborales. El proyecto empezó a ser debatido alrededor del 2013, con una Propuesta de Enmienda Constitucional, y generó un amplio, y por veces polémico, debate sobre la situación de esas trabajadoras en el país.

metropolitana de Campinas. Entonces fue muy loco ese entrecruzamiento. Y hubo día que nosotras le entrevistamos a Nil: «Yo, reportera de mí misma» con Nil, que era quien hacía el programa. Y escuchamos su historia (...). (Patrícia, 2015, entrevista personal)

La tónica del espacio «Eu, repórter de mim mesma» era que la propia organización, las «PLP», tuviera una actuación también en un medio de comunicación como la radio y que esta pudiera contribuir con la promoción de la visibilidad de distintas activistas, artistas y demás mujeres que serían entrevistadas, tal como lo expresa una de las creadoras del espacio:

Yo creo necesario que vosotras sepáis de nuestra intención en torno a la creación de este programa. Este programa, «Eu, repórter de mim mesma», nació de nuestro deseo, de nosotras, Promotoras Legales Populares, de tener una voz también en la radio, además de que, para algunas de nosotras, ese ya es un sueño también nostálgico, de la misma época de la radio que nos encanta, a mí por ejemplo, muchísimo, y estoy segura que a otras colegas, con inspiración en las cantantes de la radio también, de las artistas de la radio, ¿no? Y todo eso queremos mostrar en este programa, «Eu, repórter de mim mesma», también un poco del arte de cada mujer, ¿no?, que tendrá la oportunidad de pasar por aquí. Este título, «Eu, repórter de mim mesma», viene del deseo de verbalizar aquello que, estoy segura, siempre que somos entrevistadas por ahí por el mundo, terminamos la entrevista siempre pensando «vaya, pero la reportera ni me preguntó sobre aquello... mira que yo quería tanto hablar sobre aquello», ¿no?, y no tuviste la oportunidad. Tuviste el micrófono en la mano y no tuviste la oportunidad de hablar de lo que tú realmente más querías, tanto como artista, como mujer, como ser humano. (Nil Sena, s.f., en «Eu, repórter de mim mesma 1», de 11min29s a 12min51s)¹⁷⁵

Además del desplazamiento que propone las radios libres mediante una apuesta por la desprofesionalización del ejercicio de la comunicación social como un derecho, la propuesta del espacio ofrece un giro también en el hacer de la radio, cambiando el sujeto que introduce el acto de la entrevista, como su propio nombre indica, y haciendo que la entrevistada/colaboradora sea quién decida de qué forma el programa debe ser concluído, con qué asunto debe ser encerrado, cuál es la pregunta que ella –la entrevistada/colaboradora– quiere hacerse a sí misma. Ese cambio del lugar del habla también se da en la presentación de la persona que participa, empezando con la pregunta –nada sencilla, aunque lo parezca– «¿quién eres?», y llevando la participante a efectuar su propia presentación.

En los cinco audios disponibles en el archivo de «Eu, repórter de mim mesma», uno de los aspectos que se destaca en los temas tratados es precisamente la perspectiva interseccional, no solo por las vivencias encarnadas por cada entrevistada, que habitan ese lugar de las intersecciones (raza, clase, género, sexualidad, edad, etc.), sino también por el

175 Ver el «Anexo II» para la descripción de los programas y enlace a los audios.

protagonismo de la voz, el tipo de activismo que llevan a cabo y la forma cómo se ven o no reflejadas en las distintas expresiones y acciones de los feminismos. El extracto de una de las entrevistas que reproducimos a continuación nos da una idea de la actuación de las diferencias y de las formas de vivir y percibir los activismos desde distintos lugares:

Mogli: ¿Te acuerdas de aquella cuestión? (...) de aquellas mujeres que se quitan la camiseta y protestan así «ah, hago lo que quiero con mi cuerpo».

Grazi: *Las Femen.*

Mogli: Solo que es difícil ese contexto porque, ah, quiere decir que ella se puede vender, se puede prostituir, «yo hago lo que quiera con mi cuerpo», ¿sabes?, mujer puede hacer lo que quiera. Si le dices eso a algunas mujeres te van a decir «ah, es eso sí, lo haré y punto», ¿sabes?, «el cuerpo es mío y nadie lo puede prohibir». Solo que te tienes que acordar del respeto hacia tu cuerpo, de respetar tu cuerpo, respetar lo que eres (...). (Mogli y Grazi, s.f., en «Eu, repórter de mim mesma 3», de 09min52s a 10min26s, cursiva mía)¹⁷⁶

Para Mogli, una de las entrevistadas y joven artista del Hip Hop, ejemplos de lucha como las de las activistas de «Femen» están muy desidentificadas con la suya propia. La lectura que ella hace del uso del cuerpo por las mujeres de «Femen» es la de una exposición del cuerpo a un «todo vale», incluso «vender, prostituir». Para la artista, ese tipo de reivindicación entra en clara contradicción con lo que ella entiende por «respetar el cuerpo». Se puede entender de su testimonio que, para ella, exhibir el cuerpo desnudo públicamente denota que una mujer ha perdido el respeto por sí misma, «por lo que una es». Es decir, que una mujer merece ser respetada, pero que si así lo desea, debe ella también cuidar su «respetabilidad».

No es nuestra intención aquí entrar en una reflexión sobre la legitimidad o no del activismo de «Femen». Sin embargo, nuestra postura es contraria a ese «hacer por merecer» expresado por la entrevistada. Es precisamente la desvinculación entre libertad sexual y reproductiva y el derecho a vivir una vida sin violencia lo que se reivindica con consignas como «mi cuerpo, mis reglas». La forma de entender la libertad del cuerpo de la joven artista no se diferencia mucho del conflicto con el uso de la palabra «vadia» («zorra», en portugués) como bandera de lucha, descrito anteriormente. Sin embargo, la cuestión aquí no es justificar o intentar otorgar mayor validez a una postura u otra, sino entender que, dentro de realidades y generaciones distintas, las posturas feministas son diversas y el reto es tejer diálogos que puedan llegar a alianzas sin que las partes se sientan en relaciones desiguales.

En otro audio, la entrevistada, que es una estudiante de doctorado en la UNICAMP, activista y artista del *graffiti*, habla de sus actividades en los tres ámbitos (vida personal,

176 Ver el «Anexo II» para la descripción de los programas y enlace a los audios.

académica y activismo):

El movimiento que hacemos es un movimiento de mujeres negras, un movimiento de jóvenes feministas, negras, movimiento de protesta realmente, femenino, feminista, por el derecho al aborto, por el derecho a una vida libre de violencia, por el derecho a salarios iguales para mujeres y hombres, por el derecho a no sufrir racismo, siendo mujer (...) militancia de izquierda, una militancia múltiple (...) Soy estudiante [que viene] de escuela pública, tuve varias dificultades para entrar en la universidad, desde saber dónde está la universidad pública, cómo inscribirse y todo, hasta las mismas condiciones para costear mi estancia en el curso (...) Estudié Filología en la USP [Universidad de São Paulo], después el máster en Demografía aquí en la UNICAMP y estoy cursando el doctorado, siempre analizando cuestiones de género y raza. Y ha sido difícil, ¿no?, no tengo beca... ¡Soy pobre, jo! ¿Cómo es que vengo aquí [a Campinas]? Estoy viviendo en São Paulo, vengo a Campinas, tengo que costear el autobús, hay cuestiones de... de mi propia familia... Y ha sido difícil compaginar, pero lo estoy llevando (...) Estoy haciendo una tesis que considero que tiene muchas posibilidades, sobre la cuestión del feminicidio y una estrategia demográfica, de analizar la cuestión de la violencia contra la mujer, las relaciones de desigualdades, tanto de clase, territorio, racial... Y ha sido un reto, tanto por la exigencia de hacer un curso, cuanto por conseguir compaginar eso con una vida, que es una vida de lucha (...) (Jackie Brown, s.f., en «Eu, repórter de mim mesma 5», de 05min34s a 08min41s)¹⁷⁷

Jackie Brown relata la constante relación entre los distintos ámbitos de su vida el cómo todos están atravesados por cuestiones de raza, clase, género y territorio. Además, la entrevistada agrega el componente de la universidad y de los retos que esta supone, que incluye el tener acceso a recursos materiales e informacionales para una conciliación de los demás aspectos de su vida con el propio desafío que implica el dedicar tiempo a la formación universitaria y el llevar a cabo una investigación académica. Su relato es también un reflejo de lo que ya se ha tratado en la primera parte de esta tesis: los privilegios que históricamente han implicado el tener acceso a una educación superior pública en Brasil y de cómo dichos privilegios, felizmente, se han visto perturbados por la institución de políticas públicas más inclusivas y por el fortalecimiento de los movimientos sociales, como el movimiento negro o el feminista, aunque sigue quedando mucho por hacer. Su relato es también un testimonio de que, aun estando en un entorno privilegiado como el de una de las universidades más prestigiosas del país y de América Latina, esto no implica que tengas el acceso a determinados privilegios, sobre todo materiales, como las becas de estudio, y nos deja ver cómo la propia radio no solo posibilita un espacio a voces que no suelen circular por el ámbito académico, sino también a voces del ámbito académico pero que no cuentan con el auspicio de la institución.

En ese sentido, es interesante lo que dice, en otra entrevista, una de las programadoras del espacio «Eu, repórter de mim mesma», haciendo referencia al colectivo

177 Ver el «Anexo II» para la descripción de los programas y enlace a los audios.

de la radio y a las mujeres de la *ZAFT*: «(...) las personas de Radio Muda, que nos apoya, y esas chicas maravillosas del programa *ZAFT*, quienes abrieron ese espacio para las Promotoras Legales Populares (...)» (Magali Mendes, s.f., en «Eu, repórter de mim mesma 4», de 07min45s a 07min59s)¹⁷⁸. La declaración de Magali revela una de las cuestiones fundamentales de esta tesis y de este preciso apartado sobre todo: el «abrir puertas» de la radio y de la *ZAFT*. Hablar de «abrir puertas» denota una relación más bien unilateral, de la radio *hacia* esas «otras» experiencias, como la de las «PLP». Cuando, realmente, desde aquí interpretamos que las «PLP» *provocaron* ese espacio, tanto por la relación que ellas establecieron con la «Marcha das Vadias» y vice-versa, como por el desafío que ellas lanzaron a dicho colectivo y, más específicamente, a las mujeres de la *ZAFT*, al exponer que la relación universidad–movimientos sociales vivida por ellas había sido desigual y de sentido único. Por otro lado, también las mujeres de la *ZAFT* *provocaron* las «PLP», incitándolas a hacer uso de la tecnología de la radio ellas mismas –aunque de forma muy rudimentar, mediante una grabadora sencilla– y que la *ZAFT* fuera el canal de amplificación.

De esta forma, si por un lado la red de colaboraciones entre *ZAFT*, «Marcha das Vadias» y «PLP», entre otras, fue capaz de generar acciones que fortalecieron tanto el programa en la radio como las demás partes implicadas, siendo clave en la toma de sentido político y feminista de la práctica radiofónica; también la radio, y más concretamente la *ZAFT*, se mostró como un lugar donde se podían construir pequeñas rutas de escape – líneas de fuga– a las fronteras erigidas por la universidad como un espacio de privilegios, haciendo posible que sonaran en la radio voces «poco comunes», como las de las mujeres de «Eu, repórter de mim mesma». Aquí es posible observar un ejercicio del contagio político, es decir, de que más de un grupo pudiera intercambiar influencias, provocar cambios mutuos y desarrollar acciones conjuntas, generando lo que aquí nos referimos como «interferencias solidarias». Por otra parte, las mismas interferencias también facilitaron la exposición de las relaciones de poder que operaban dentro de la propia radio, así como de las relaciones de poder en el mismo movimiento feminista. Las programadoras de la *ZAFT*, a su vez, asumieron la necesidad de poner en evidencia los conflictos y tomarlos como oportunidades de aprendizaje, una postura que se aleja de las idealizaciones que rondan el eslogan «radio libre: una radio posible», tal como en la declaración de uno de los integrantes de Radio Muda (Programador B, 2015, entrevista personal)¹⁷⁹.

Pese a todo lo anterior, el papel que pueda haber cumplido la *ZAFT* es puesto en entredicho por una de sus integrantes. Es posible que el programa no haya tenido ninguna

178 Ver el «Anexo II» para la descripción de los programas y enlace a los audios.

179 Ver también en la p. 109, el apartado «Una perspectiva interseccional: experiencias y diferencias» del capítulo 2 de esta tesis.

intención de cumplir cualquier papel más que para servir al disfrute y dar salida a las inquietudes de un grupo de amigas, como afirmó una de las propias programadoras: «Nunca hemos hecho algo hacia fuera. Lo hacíamos para nosotras, para nuestra comunidad. Realmente, quienes más escuchaban la *ZAFT* eran las amigas. Y es eso, con la radio nunca sabes (...) quien está escuchando» (Ada, 2015, entrevista personal). Sabemos que lo personal es político, pero ¿hasta qué punto podemos considerar una experiencia feminista el activar políticamente afectos individuales?

Respecto a lo último, Sara Ahmed (2004), citando a bell hooks, argumenta que nombrar las emociones personales de una misma no es suficiente para movernos a una política feminista y puede ser fácilmente incorporada a la agenda narcisista de la cultura neoliberal. Por lo que es precisamente la lectura que se hace de la relación entre afectos y estructuras, entre emoción y política lo que nos lleva al feminismo, de una forma que deshace la separación entre el individuo y las demás personas (Ahmed, 2004, p. 174).

Con la anterior afirmación de la programadora, parece que a ella propia se le escapan las transformaciones sufridas por la *ZAFT* y relatadas por ellas mismas, además de las potencialidades políticas que residen también en los cambios que somos capaces de generar en nuestro propio entorno, articulando, así, emociones y política en la cotidianidad. Las posibilidades, en todo caso, se hacen en el proceso, así como el discurso se ejerce en la práctica misma. La *ZAFT*, Radio Muda y las intersecciones con los demás espacios, aunque a una escala reducida, nos permiten reflexionar en torno a las posibilidades democratizadoras y de democratización de las comunicaciones, lo que, al fin y a cabo, es uno de los objetivos de las radios libres y/o comunitarias, que no aspiran ser medios masivos, sino todo lo contrario. Su papel, como una línea de fuga, un foco de resistencia y de producción de contra-discursos está en actuar desde lo minoritario, generando consciencia colectiva en un espacio situado. Por lo tanto, apostando por que, por tener una actuación más cercana, se pueda ir más allá de los debates epidérmicos, promoviendo un cambio en las microestructuras de nuestras políticas cotidianas y transformaciones personales en mayor profundidad. Pese a la poca pretensión respecto a lo que se estaba haciendo desde la *ZAFT*, esos contagios e interferencias solidarias transforman las relaciones con las herramientas que tenemos a nuestra disposición, y eso queda reflejado en las reflexiones de las propias programadoras:

Porque estaba pasando todo eso, ocurrió el programa. Y porque ocurrió el programa, pasó todo eso. No es posible decir (...) qué es consecuencia del qué. (...) La hija de Cecília [compañera de la radio y de la Marcha], Clarice, estuvo una vez allí [en la *ZAFT*] (...) Ella llegó, empezó a hablar por el micrófono y aquello le encantó. Después, al llegar a casa, le dijo a la madre (...): «mamá, ahora lo entiendo, *la Muda es como*

una “vadia”, pero ella es una radio» [risos]. Y fue más o menos eso, la misma cosa que estábamos haciendo en la calle, con las «Vadias», hicimos allí [en la ZAF7]. Creo que la cosa fue esa y que de ahí vino la pasión de la situación. Porque estaba ocurriendo en los dos lugares, creo que por eso potencializó tanto. (Ada, 2015, entrevista personal, cursiva mía)

5.2. Desde Valencia (España): el caso de *Enredadas* – Radio Malva

Enredadas es un programa de radio que surgió en el verano del 2010, producido por mujeres que buscábamos¹⁸⁰ –y buscamos– tratar temas de la actualidad desde una perspectiva feminista, así como promover la discusión en torno a cuestiones que hemos considerado típicamente invisibilizadas y/o estereotipadas en los medios de comunicación generalistas y en la sociedad que habitamos. El programa se emitía desde Radio Malva¹⁸¹ hasta mediados de 2016, contó con diez integrantes distintas, aunque no todas a la vez, e incontables colaboradoras puntuales o esporádicas. Por el propio proceso de cambios de las personas integrantes, aprendizajes y formatos asumidos, podemos incluso distinguir cuatro fases en los seis años de producción de *Enredadas*, las que especificaremos más adelante en este apartado.

Enredadas estuvo pensado desde el principio para que fuera un espacio a tratar temáticas diversas desde los feminismos, sin embargo los acercamientos, las transformaciones y hasta los años de duración nos brindaron distintos retos que vinieron con el proceso, como no podía ser diferente.

Redes de afectos, clases que se tuercen y plazas ocupadas: *Enredadas* surge

La idea de *Enredadas* surgió de dos compañeras del Máster de Género y Políticas de Igualdad de la Universitat de València que querían llevar a la práctica radiofónica parte de los asuntos debatidos en la academia. Pronto, me sumé yo misma al proyecto y, juntas, lo presentamos al Colectivo Radio Malva. Después de presentada la propuesta, se unieron otras dos compañeras que ya participaban del Colectivo. Al final, éramos cinco mujeres, de las que sólo una era valenciana. Las demás éramos extranjeras y dos de nosotras no teníamos el castellano como lengua materna. De las cinco, dos veníamos de estudios en Comunicación Social y tan solo una era periodista y contaba con experiencia previa en radio

180 Si hasta ahora hemos estado utilizando la primera persona del plural para visibilizar la construcción colectiva de los conocimientos, a partir de este punto se suma una segunda cuestión de responsabilidad: el no ocultar la subjetividad de quien desarrolla la labor de escritura y dejar patente que yo, autora de este trabajo, soy también una de las integrantes de *Enredadas*.

181 Para más información sobre Radio Malva, ver el Capítulo 4 de esta tesis, apartado «Radio Malva: “des dels Poblat Marítims de València per a la galàxia”».

comunitaria y libre. Las demás tenían educación formal en áreas de estudio tan distintas como turismo, psicología o ingeniería agrícola y una había tenido un primer acercamiento a la radio, mediante la participación en un taller de radio contra la xenofobia (Jana Vlastníková, 2012, entrevista personal).

Las motivaciones que nos llevaron a iniciar el programa, aunque en las palabras de cada una pueden tomar formas distintas, eran una mezcla de hartazgo social por escuchar siempre las mismas perspectivas estereotipadas en los medios de comunicación generalistas, sobre todo respecto a las cuestiones de género, los feminismos, las mujeres y sujetos no-normativos y las sexualidades; la invisibilización de temáticas que consideramos importantes; y, como afirma una de las creadoras del programa, «la creatividad, el trabajo junto con las amigas, un proyecto común... un reto a nivel personal» (Jana Vlastníková, 2012, entrevista personal), llevar nuestros aprendizajes con los feminismos más allá de las clases, superar nuestros propios silencios y hablar. Más que llevar a debate teorías, la idea era crear un espacio donde intercambiar experiencias desde una perspectiva feminista, compartir vivencias en torno al proceso de aprendizaje, debatir temas de la actualidad, depurar sensaciones desde la poesía y de la música y primar para que fuera un espacio plural, pero, sobre todo, un espacio de voces de mujeres y sujetos no-normativos.

El espacio de las clases en género y políticas de igualdad, sin embargo, fue fundamental para las que compartíamos el entorno de la universidad y nutríamos relaciones y afectos que se convertirían, luego, en la semilla de *Enredadas*. Al fin y al cabo, formamos parte de una generación de la que muchas de nosotras tuvimos un acercamiento más frontal a los feminismos precisamente por existir líneas de investigación y cursos de posgrado en estudios de mujeres, de género y feminismos. Es decir, como ya hemos reflexionado en este trabajo¹⁸², lo que aquí podemos considerar como una «experiencia feminista» en la radio fue tal no porque haya sido algo dado, sino porque fue el efecto discursivo de un proceso que también incluía el salón de clases, la absorción, el compartir, reflexionar y producir conocimientos colectivamente también desde la academia.

Explorar la radio como un componente más en ese engranaje, como un espacio más donde nutrir los afectos y los conocimientos, nos permitió, como sugieren Rían Lozano de la Pola y Marisa Belausteguigoitia (2012a), generar giros y torsiones en el proceso de aprendizaje y

producir el cuerpo en paralelo a la producción del sujeto académico, un regreso intermitente al cuerpo como clave de encarnamiento de un saber en la academia: territorializar y desterritorializar el conocimiento, explorar qué sucede cuando se regresa al cuerpo en los niveles más altos de la producción de conocimiento (el

182 Ver, sobre todo, el capítulo 2, apartado «2.2. A vueltas con la noción de *experiencia*».

posgrado) y en los espacios más descorporeizados (el salón de clase). (Lozano de la Pola y Belausteguigoitia, 2012a, p. 13)

Como mujeres feministas que ven los feminismos cada una desde su óptica particular, hubo una búsqueda por hacer del espacio de *Enredadas* un ámbito de deconstrucción continua de nuestros presupuestos y aprendizajes mutuos, de reivindicación y de afirmación de nuestras luchas. Algunas ya llevaban un bagaje de militancia política, desde los feminismos o no, que les ha permitido hacer de la radio una herramienta más de empoderamiento y continuidad del activismo. Otras poseíamos poca o ninguna historia de militancia y nos encontramos en la radio para dar ese paso y empezar nuestras andaduras por los terrenos de la toma de poder propio y colectivo.

En este sentido, Irit Rogoff (2011) reflexiona también sobre los «giros educacionales» y las nuevas pedagogías críticas –el acercamiento de Rogoff se da desde los estudios del arte y de la crítica cultural– y apuesta por «expandir los espacios y las actividades» que albergan los procesos educativos, de forma a «pensar en un “aprendizaje” que tiene lugar en situaciones o lugares los cuales no necesariamente pretenden o estipulan dicha actividad» (Rogoff, 2011, p. 257). Esas expansiones son capaces de provocar creaciones colectivas que no se quedan solo en las instituciones y que no se atienen al sentido de reunión en torno a una identidad, sino a una curiosidad (Rogoff, 2011, p. 259). Así, desplazamos la identidad de la rigidez y la concebimos en su carácter siempre relacional e interseccional, de ahí que hemos optado en este trabajo por hablar de subjetividades y de sujetos en proceso. De forma que podemos pensar la curiosidad como lo que actúa en los intervalos que quedan entre los sujetos, lo que nos mueve hacia el diálogo y que puede incluso materializarse en una herramienta en concreto, como la radio, aglutinando esfuerzos hacia acciones colectivas.

El espacio de la curiosidad, del «empoderamiento que nace del desafío intelectual» (Rogoff, 2011, p. 259) era precisamente lo que aportaba sentido a toda la experiencia colectiva, era el elemento catalizador de aquellos encuentros periódicos de *Enredadas*. A ello se suma el desafío tecnológico-comunicacional del hacer radio: el apoderarse de los micrófonos de una radio, operar una mesa de mezclas y saber que tu voz está fluyendo por el espectro radioeléctrico y que oídos insospechados te pueden estar escuchando. Son, además de retos, factores que tienen gran poder de seducción.

Pero no solo de la expansión de las aulas surgió *Enredadas*, puesto que la experiencia común empezó a tejerse con otras dos compañeras que no compartían la vivencia y el cotidiano de la universidad y se extendió, año y medio más tarde, con la incorporación de una nueva integrante, tras la salida de tres de las *Enredadas* iniciales. Una

de ellas, Aixa García, del grupo inicial de programadoras, nos relata brevemente su relación con el medio radiofónico:

La radio, una herramienta eficaz y contundente, que sigo desde Argentina, que en los años 1986/87 hasta el 1993 estuve en radio y en medios gráficos de comunicación, como periodista independiente, y construyendo espacios sonoros. La radio fue y es una herramienta terapéutica y de educación muy importante. (...) *Enredadas Mujeres* comienza desde ese tipo de radios, radio libre asamblearia y donde los espacios radiales están al servicio de las personas que lo realizan. *Enredadas Mujeres*, me ha seguido transformando (...) (Aixa García, 2012, entrevista personal)

La programadora citada, además, antes de salir de Argentina, experimentó una serie de vivencias relacionadas a su ejercicio de la maternidad, con implicaciones jurídicas incluso, y que, para ella, detonaron su militancia por los derechos de las mujeres y su experiencia como feminista. Por otro lado, Conxita Ferrer se acercó a Radio Malva y a *Enredadas* a través de Aixa García, aunque lo que más le interesaba en el primer momento era precisamente el colectivo de la radio, según lo cuenta:

Yo empecé por Aixa, que era una amiga y es la que me habló de la radio, me habló de vosotras, pero, al principio no nos conocíamos. (...) [M]e llamaba mucho el colectivo. El colectivo de la radio, una radio anarquista... Que también me estaba moviendo por muchos ámbitos anarquistas en ese momento. (...) [A] mí creo que lo que más me interesaba era el colectivo, al principio del todo, y le ponía un montón de energía. Luego, cada vez, me fui enredando más en el programa y me ayudaba a deconstruirme a mí como persona. (Conxita Ferrer, 2012, entrevista colectiva)

Para Conxita Ferrer, su devenir-feminista coincidió con su iniciación en *Enredadas* y sus vivencias y percepciones dentro del propio colectivo que, además, estaban atravesadas por situaciones consideradas por ella como de un ejercicio violento del poder: «Yo creo que, en las asambleas, falta ese trabajo [de incorporar una perspectiva feminista]. (...) [Y]o, al principio, las veía muy duras, las asambleas, y muy agresivas. Y actos muy violentos he vivido yo en esas asambleas» (Conxita Ferrer, 2012, entrevista colectiva). Así como hemos visto con la experiencia de la *ZAFT*, en Brasil, se da la paradoja de que un medio que pretende democratizar el ejercicio de la palabra se convierte también en un espacio de disputa por la palabra.

Aproximadamente un año después del surgimiento del programa, de las cinco mujeres que empezamos, solo dos continuamos, dado que las demás compañeras tuvieron que emprender otros proyectos vitales en latitudes distintas, aunque el hacer radio sigue estando presente en las actividades de dos de ellas. En el 2012, se sumó una tercera componente, lo que hizo de *Enredadas* un programa con tres integrantes fijas, además de contar con las, entonces ya habituales, colaboraciones ocasionales de compañeras de otros

espacios de activismo.

La nueva integrante, Conxa Solano, tenía una trayectoria que ya contaba con otras experiencias militantes y feministas:

A los 20 y pocos años, estuve militando en la CGT [Confederación General del Trabajo], un sindicato de corte anarco-sindicalista, pero sí que participaba en ciertos ámbitos del sistema. Era un híbrido entre los sindicatos institucionales y lo que podría ser la CNT [Confederación Nacional del Trabajo]. Estuve trabajando en el sindicato unos 4 años o así, y ahí formamos un grupo de mujeres, que se llamaba «Dones Lliures» y nos tocó, por cuestiones varias, salirnos del sindicato. Porque, digamos, que los compañeros querían un poco inmiscuirse dentro de lo que era la acción y, bueno, lo que pasa siempre, que éramos un poco incomprendidas. Para tener un poco más de margen de acción, pues decidimos salir. Era un grupo reducido de mujeres, que nos negábamos a institucionalizarnos. (Conxa Solano, 2012, entrevista colectiva)

Las vivencias previas de la programadora con el colectivo «Dones Lliures» incluía también la edición de una revista mensual de relaciones de género y feminismos dirigida al ámbito de la administración pública y la producción de un programa de radio feminista en «Ràdio Klara»¹⁸³, que llevaba el mismo nombre del colectivo: «[p]ues una vez al mes elaborábamos un programa. Y, bueno, tratábamos también de la cuestión del género y el feminismo dentro de lo que era el sindicalismo, o también temas de la actualidad. Bueno, un poco también lo que se hace desde *Enredadas*» (Conxa Solano, 2012, entrevista colectiva).

La experiencia de la programadora citada con el hacer radio volvió a cobrar forma a partir de las conexiones que se fueron haciendo desde las ocupaciones en la Plaza del Ayuntamiento de Valencia, durante el movimiento del 15M, en el 2011, en el que muchas coincidimos en la formación de una comisión temática en la plaza, la «Comisión Transfeminista»¹⁸⁴. La primera participación de Conxa Solano en *Enredadas* fue como invitada, para debatir sobre el trabajo sexual, tema que había estado investigando durante los últimos años. Algunos meses después, aceptó la invitación para formar parte del cuadro fijo del programa.

La «Comisión Transfeminista» del 15M, además, se convirtió en un espacio donde se generó una serie de acciones, conexiones, redes y afectos que, luego, tomaron una importancia fundamental para las colaboraciones con *Enredadas* y, en el 2015, la incorporación de nuevas integrantes. De ahí que consideremos aquí la importancia de tratar también de la trayectoria de dicha comisión, siendo ella uno de esos lugares donde se generan interferencias y momentos de extrapolación del hacer radio feminista. En la

183 Ràdio Klara, radio libre de Valencia y una de las más antiguas de todo el Estado español que sigue activa, tal y como hemos visto en el capítulo anterior de esta tesis, en el apartado «4.1. “Radios del extrarradio” (Panorama español)».

184 En el apartado siguiente, reflexionaremos sobre la noción de «transfeminismo» y su elección como apuesta política.

comisión coincidimos muchas personas activistas o con inquietudes feministas, algunas nos reencontramos y muchas otras nos conocimos. Radio Malva trató de estar presente en la plaza y de dar su apoyo como medio libre y, de aquel momento en adelante, las trayectorias de *Enredadas* y «Comisión Transfeminista» se fueron entretejiendo cada vez más.

Con la desocupación de la plaza y la organización de las asambleas barriales del 15M, algunas integrantes de la «Comisión Transfeminista» que vivíamos en el mismo barrio y también de otros barrios dimos continuidad a la organización colectiva con la «Comisión Transfeministes Benimaclet»¹⁸⁵. Dicha Comisión, además, agregó a otras vecinas del barrio, aunque, algunos meses después, dado que el grupo se fue reduciendo, las pocas mujeres que continuamos nos desvinculamos de la asamblea del barrio y formamos la «Colectiva Transtorna».

La «Colectiva Transtorna» se definía como un colectivo transfeminista de «actividades e intervenciones públicas de promoción del debate social» en torno a «la lucha y deconstrucción del actual sistema de injusticias y dominación heteropatriarcal y capitalista, así como todas sus formas de violencia» (Colectiva Transtorna, 2013, Carta Invitación TLN 2013, archivo personal)¹⁸⁶. La opción por nombrarse «transfeminista» se debía a los debates y aprendizajes que resultaron del 15M, donde, entre decenas de activistas, se consensuó que hablar de «transfeminismo» era una propuesta más inclusiva y que reflejaba la diversidad del grupo. En sintonía con la misma idea, la «Colectiva Transtorna» entendía que la apuesta por el «transfeminismo» reflejaba su creencia

en la transversalidad de la lucha, en la pluralidad de los feminismos, en un movimiento que incluya a todas las personas que quieran transgredir el actual modelo de sociedad. De esta forma, pensamos que el prefijo “trans” –de transformar, transgredir, transversalizar, transitar, transgénero, trastornar... transtornar– es lo que mejor describe nuestra postura como personas, sujetos políticos y de lucha. (Colectiva Transtorna, 2013, «Carta Invitación TLN 2013», archivo personal)

Durante casi tres años –desde septiembre del 2012 hasta mediados de 2015–, tiempo que la «Colectiva Transtorna» mantuvo su actividad, su principal línea de acción fue el acoso callejero y el estigma de «puta», lo que incluía también un debate sobre el trabajo sexual. Pero, además, el aborto era un tema siempre presente¹⁸⁷, bien como articulaciones

185 Benimaclet: barrio que pertenece al Distrito 14 de la ciudad de Valencia, que recibe el mismo nombre, y que está situado al norte de la ciudad.

186 Se puede acceder a los documentos de la «Colectiva Transtorna» y de los eventos del «Tomal la Noche» en el repositorio en línea creado para esta tesis, a través del siguiente enlace: https://drive.google.com/open?id=0B7Ma_6daXzuldZkbFY1WEMzbFE

187 Recordemos que, con la victoria del Partido Popular en las elecciones generales españolas del 2011, el partido, especialmente mediante la figura del entonces Ministro de Justicia Alberto Ruiz-Gallardón, emprendió una verdadera cruzada contra la Ley Orgánica 2/2010 de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo, aprobada durante la legislatura de José Luis Rodríguez Zapatero (PSOE). Por lo que el riesgo de serios retrocesos en un derecho adquirido se convirtió en una de las

con grupos de sexualidades disidentes en Valencia, especialmente de cara a la organización de «bloques críticos»¹⁸⁸ en las principales manifestaciones del movimiento feminista estatal, como el 8 de marzo o el 25 de noviembre, o las actividades del mes de octubre por la despatologización de las identidades trans¹⁸⁹. En la lucha contra el acoso callejero y las violencias en espacios públicos, la «Colectiva Transtorna» organizó, junto a otros grupos feministas de la ciudad, durante tres años consecutivos, la manifestación nocturna «Toma la Noche»¹⁹⁰, además de ciclos de debates sobre el tema, cinefóruns y talleres.

Todas las integrantes de *Enredadas* formábamos parte de la «Colectiva Transtorna» y, en ocasiones, algunas compañeras del colectivo también colaboraban con emisiones de *Enredadas*. En ese sentido, la producción del programa se potenció y se nutrió de los contactos y redes tejidas y de las acciones desarrolladas desde el colectivo para generar contenido en la radio. Asimismo, tanto la «Colectiva Transtorna» como otros grupos afines contaban con el espacio de la radio para visibilizar sus acciones y llevar a cabo debates que considerasen oportunos. Para las tres ediciones del «Toma la Noche», por ejemplo, se emitieron programas especialmente dedicados a las violencias sufridas por las mujeres en los espacios públicos y a las formas de combatirla; también se grabaron cuñas radiofónicas para promocionar el evento y que fueron producidas conjuntamente por *Enredadas* y los colectivos que participaban de la organización de la manifestación.

Entre finales de 2013 y principios de 2014, se sumó al equipo fijo del programa una cuarta persona, compañera también de la «Colectiva Transtorna» y que ya había actuado como colaboradora en algunas emisiones de *Enredadas*. Para dicha integrante, hubo

un antes y un después del 15M en el activismo. Entonces, en el 15M, conocí a (...) la

principales preocupaciones del movimiento feminista en España hasta septiembre de 2014, cuando el ejecutivo del Partido Popular retiró la propuesta de reforma de la ley y Alberto Ruiz-Gallardón presentó su dimisión como Ministro.

188 Se suele llamar «bloque crítico» a un sector dentro de las manifestaciones organizado conjuntamente por individualidades, colectivos, asociaciones y centros sociales y que tratan de articular las reivindicaciones generales (contra las violencias machistas, por la equidad de derechos entre las personas, etc.) a una crítica anticapitalista y antiracista. Son bloques que, además, desarrollan una crítica hacia las mismas estructuras jerárquicas de las organizaciones y sindicatos que suelen «liderar» y, de cierta forma, capitalizar las convocatorias de las manifestaciones de las fechas señaladas a nivel estatal.

189 Aquí nos referimos a un movimiento que ocurre anualmente a nivel internacional, el STP – Stop Trans Pathologization.

190 El «Toma la Noche» es una «manifestación lúdico-reivindicativa en la que todas las personas que nos definimos como mujeres y/o se nos identifica como tales ocupamos las calles y las noches, exigiendo espacios y cuerpos libres de violencias» (Manifiesto Toma la Noche 2014, archivo personal). Así como la «Marcha das Vadias» (Slutwalk), el «Toma la Noche» trata de visibilizar las distintas formas de violencias que sufren las mujeres también en los espacios públicos, la normalización de esos actos de violencia (los llamados «piropos», los acosos en ambientes de fiesta y las agresiones físico-sexuales) y la tendencia a responsabilizar las mismas mujeres por la violencia sufrida. Sin embargo, a diferencia de la «Slutwalk», una marcha surgida en el 2011, las similares al «Toma la Noche» aparecieron por primera vez en la década de 70 del siglo pasado, en países como Bélgica o Italia y que luego se extendieron a varias ciudades del occidente como «Reclaim the Night» o «Take Back the Night».

«Comisión Transfeminista» que, luego, al año, se convirtió en la «Colectiva Transtorna». Por lo menos parte de las personas que estaban ahí en la «Comisión Transfeminista» formamos la «Colectiva Transtorna». (...) [E]l tema es que, luego, con la colectiva, hemos hecho muchas cosas, a nivel tanto en la calle y eso. (...) El caso es que el tema de la radio, hacer también feminismo a través de la radio, me llamaba la atención por ser algo diferente a hacer un activismo en la calle. En primer lugar, las cosas que se organizan: no es lo mismo, pues, organizar una manifestación, organizar una proyección de cine o una charla y eso, que organizar un programa de radio, y eso me apetecía conocerlo. Luego, se supone –y así ha sido–, que a través de la radio también conoces a mucha gente, aunque sea vía telefónica, skype y eso. Porque, con la radio, los programas de radio, pues normalmente apetece entrevistar a otras personas, otras activistas feministas. Y entonces, pues eso, básicamente he estado en *Enredadas* por eso: porque me apetecía conocer esa faceta del activismo, la faceta de la radio. (chris guarrillerx, 2015, entrevista colectiva)

En la cita de *le programadore*¹⁹¹ queda reflejada la relevancia que tuvo las ocupaciones de las plazas en el 2011 y, en consecuencia, las redes que se fueron tejiendo y los grupos que surgieron de ahí, tal como la «Colectiva Transtorna». La radio, para *elle*, fue una hebra más en esa tejedura y fue precisamente la atracción por lo que *elle* entiende como «otra faceta del activismo» y la posibilidad de seguir generando contactos y contagios, mientras se gesta quincenalmente una producción cultural, lo que *le* llevó a aceptar formar parte del cuadro de *Enredadas*. Para las que ya producíamos *Enredadas*, por otro lado, fue una oportunidad de crecer como equipo y de nutrir el programa con nuevas perspectivas. Lo que, en este caso, incluía una mirada crítica desde la experiencia de una persona transgénero y que puso al descubierto las relaciones de poder que actuaban dentro de la propia producción de *Enredadas*.

En este sentido, la principal crítica aportada por *le compañere* era respecto a la centralidad que en los programas casi siempre tenían las experiencias feministas de los sujetos identificados como mujeres (cisgénero¹⁹²), resultando en la poca o nula visibilización de la problemática transgénero más allá del binomio mujer/hombre, femenino/masculino, tal como lo relata a continuación:

(...) El tema de no ser una persona heterosexual ni cisgénero y vosotras sí, entonces... pues eso, mis temas, van por otro lado. Y me ha pasado también un poco

191 En la redacción de este trabajo hemos optado por utilizar el femenino genérico, siempre que necesario, como alusión al sustantivo «persona(s)». Sin embargo, en el caso de un sujeto específico, la opción siempre será nombrar a tal persona según la forma como ella misma se identifica cotidianamente. Así es el caso de «chris guarrillerx», quien se define como persona transgénero y utiliza lo que en los espacios de activismo transfeminista o *queer* se conoce como «género neutro»: utilizar como artículos «elle», «le» o «une» y sustituir la «a» o la «o» final por la «e» en las palabras que tengan el indicativo de género masculino o femenino. Sin embargo, debemos tener cuidado para no leerlos como el pronombre, artículos o sustantivos en francés, que sí aluden al femenino. El «género gramatical neutro» al que nos referimos aquí es un neologismo –o también podemos verlo como una transgresión lingüística– dentro del propio idioma castellano. Para visibilizarlo como opción, en la escritura de esta tesis utilizaré el «género neutro» en cursiva. Asimismo, porque también es una opción de *le programadore*, su nombre será escrito siempre en minúsculas.

192 Sobre el uso del término «cisgénero», ver la nota al pie 139, en la p. 181.

eso, como [con] la colectiva [Transtorna]: de ser yo quien proponga esos temas, ¿sabes? Como que «tú, como sabes más de eso...», ¿sabes? Pues eso cansa. Y, entonces, ahí también me he dado cuenta que si los temas que vosotras habéis propuesto siempre han sido temas que, bueno, a veces me han podido interesar o no, que tenía que ser yo quien tenía que decir «oye, tema trans, tema lésbico...». Y eso también, a la larga, a mí me ha quemado un poquito. Pues eso, no tener las mismas experiencias vitales ni las mismas vivencias, entonces ahí yo sí que siempre noto diferencia, tanto en la radio como en la colectiva, como en la vida diaria. Entonces, pero bueno, en la vida diaria a mí me da más igual, pero en el activismo es una cosa difícil, muy difícil, (...) pero yo noto cuando hay un tema que no conocéis, (...) si no lo proponía yo, o si salía de vosotras, «chris, tú que sabes...». No, ahí sí que no he visto yo equilibrio. (chris guarrillerx, 2015, entrevista colectiva)

Le programadore dejó el equipo a mediados de 2015, aunque ha seguido como *colaboradore* puntual. Pese a que ha tenido más motivos que le llevaron a tomar la decisión de salir de *Enredadas*, el hecho de no sentirse totalmente *identificade* con el programa, que se proveía en gran medida de reflexiones desde la perspectiva de personas con vivencias heterosexuales y cisgénero, fue un punto de inflexión. Un hecho que aporta elementos para pensar no solo la concepción de *Enredadas*, que se propone como un programa de pluralidad y transversalidad feminista, sino también la propia noción de colectivos y grupos de afinidad, aun cuando planteados desde la «curiosidad» como elemento aglutinador, como hemos sugerido al principio de este apartado. Reivindicamos las diferencias y, más recientemente, hablamos de interseccionalidad, pero ¿hasta qué punto ponemos en práctica la perspectiva interseccional cuando se trata de desarrollar actividades comunes entre personas que encarnan el género de forma muy distinta las unas de las otras? Desde *Enredadas* este es un tema que se ha quedado en el debate en abierto y con opiniones distintas: desde la sensación de hartazgo por la necesidad de poner etiquetas, como lo expresa la programadora Conxa Solano, «yo es que estoy un poco harta ya de las etiquetas» (2015, entrevista colectiva); la contra-argumentación de que tampoco hubo la sensibilidad –por parte de *elle*, chris guarrillerx– de abordar otros temas, como pueden ser el racismo o las migraciones, «igual sí te das más por *aludide* porque es un tema que te atraviesa, pero sin embargo tampoco ha salido de ti nunca hablar de temas de racismo, de migraciones» (Júlia Araújo, 2015, entrevista colectiva), o la constatación de que, efectivamente, la autocrítica y la reflexión respecto a las diferencias sigue estando pendiente (o quizás es que nunca deje de ser reformulada sobre sí misma), bien como la necesidad de adoptar estrategias para que haya mayor diversidad entre los temas tratados en los programas.

De la misma forma que *le programadore* anterior, es decir, a partir de la convivencia previa en el 15M y la «Colectiva Transtorna», una quinta integrante se sumó a mediados de 2015 con la idea de llevar a cabo un microespacio dentro de *Enredadas* dedicado al cine.

Así surgió el «Bobinas Enredadas», tal como lo expresa la nueva integrante:

Entré a hacer parte de la «Comisión Transfeminista», y luego se formó la «Colectiva Transtorna» y vosotras siempre me habíais invitado a participar en el programa de radio, siempre había tenido un poco de... y sigo teniendo, un poco de corte, un poco de... miedo, si quiere llamarlo así. Y, bueno, hace más o menos un mes, los últimos tres programas de *Enredadas*, me lancé a hacer una sesión dedicada al cine. Porque, bueno, trabajo ahora, por casualidad, desde cuando vine a España he entrado en el mundo del cine y, claro, mi manera de ver el mundo... Siempre he sido curiosa en relacionar el mundo del cine con el mundo del feminismo, también porque se notaba, se nota un balance... En este mundo es muy masculinizado y muy poco feminista. (Deborah Micheletti, 2015, entrevista colectiva)

Para esta programadora, también la experiencia del 15M y, posteriormente, de la «Colectiva Transtorna» fue un punto fundamental a partir del que las personas que se unieron en un proyecto común fueron, de una forma o de otra, tocadas por el hacer radio feminista. También su propia vivencia laboral compone su experiencia con el cine y, en consecuencia, con la radio. No obstante, «Bobinas Enredadas» tuvo una vida corta, debido a cuestiones de conciliación de horario y posibilidad de dedicar a la radio el tiempo necesario.

Entre 2015 y 2016, otras dos compañeras¹⁹³ se sumaron al equipo fijo de *Enredadas* y, de hecho, por un corto período, llegamos a ser seis las integrantes del programa. Las últimas a sumarse también formaban parte de esa red de activismos, contactos y contagios feministas pos-15M; también ya habían participado del programa como colaboradoras puntuales en otras ocasiones, así como habían compartido acciones con la «Colectiva Transtorna».

De las *Enredadas* que se fueron de Valencia, Aixa García dio continuidad a la práctica de la radio desde Argentina y, aunque no siempre con el nombre de *Enredadas*, pero intentando mantener el contacto y las colaboraciones transatlánticas –menos de las que nos hubiera gustado–. Por otra parte, en el 2012, Amor Teresa Gutiérrez, desde Ciudad de México, empezó, junto a una compañera, el proyecto de *Enredadas México* y, así como con la programadora de Argentina, se intentó mantener una colaboración, aunque fueron puntuales. Primero, *Enredadas México* empezó enviando archivos de audio, de entre diez y veinte minutos, producidos por ellas y que se emitían desde *Enredadas* en Valencia. Luego, pasaron a realizar su propio programa desde «Vórtex Radio Comunidad», una radio en

193 Dado que las últimas incorporaciones al programa se dieron después de que se concluyera la fase de entrevistas para esta tesis, no nos extenderemos en la participación de esas dos programadoras. Sin embargo, nos ha parecido importante dejar constancia de ello. *Enredadas* fue un proyecto dinámico y que precedió el planteamiento de esta tesis, así como, desde luego, no dependía de mi participación activa. De hecho, parte del tiempo de participación de las mencionadas programadoras se dio en un período de ausencias por mi parte debido a los compromisos con esta investigación.

línea formada por personas de Ciudad de México¹⁹⁴. Sin embargo, desde mediados del 2014 que el proyecto de *Enredadas México* ya no está activo. Asimismo, en el verano de 2016 *Enredadas* en Valencia también suspendió sus emisiones regulares y, en un acuerdo entre las integrantes, se decidió que el programa había llegado a su final. Se le ha informado al colectivo de la radio que *Enredadas* se dejaría de emitir, no obstante, hasta avanzado este trabajo no se había realizado aún una despedida por antena, es decir, con una emisión en directo que registrara y comunicara a las oyentes el anunciado final. Mientras tanto, y a ejemplo de lo que ya ocurría con las compañeras de Argentina y México, la figura de *Enredadas* sigue existiendo como una especie de personaje en la Red que puede ser activada siempre que se necesite.

En total, de *Enredadas* formamos parte varias nacionalidades, edades, motivaciones, emplazamientos geográficos y, por supuesto, historias personales. Sonaron voces con acento argentino, brasileño, español, italiano, mexicano y checo e intercambiaron perspectivas personas con edades comprendidas entre 25 y 65 años. Una diversidad que, sin lugar a dudas, aportó riqueza a los debates y a la forma de entender la práctica de la radio y el activismo feminista en las ondas. Sin embargo, también nos ha permitido percibir los matices de dicha diversidad. Pese a su motivación y compromiso con reflejar una pluralidad feminista en su contenido y colaboradoras, el programa también parte de un lugar concreto y se produce a partir de ese lugar: su composición, aunque diversa en acentos y edades, tenía un corte de raza, clase e identidad de género, como lo señaló *le programadore* chris guarrillerx.

Cualquier intento de invisibilizar dichas relaciones se acaba convirtiendo en una forma de seguir construyendo el género y demás categorías sin ponerlas en cuestión. Tal como afirma De Lauretis (2000b), la construcción del género continúa en las comunidades intelectuales o en las prácticas artísticas, así como en las teorías radicales de vanguardia y en los feminismos (De Lauretis, 2000b, p. 36). Por lo tanto, también las prácticas de deconstrucción del género nos pueden conducir al error de negar otras tecnologías sociales que configuran las relaciones de poder –tales como la raza, la clase, la nacionalidad o la procedencia geográfica– cada vez que tratamos de rechazarlas o minimizarlas como falsa representación ideológica (De Lauretis, 2000b, p. 36). En el caso de *Enredadas*, además de que fuéramos casi todas mujeres cisgénero y blancas, también compartíamos el acceso a una formación universitaria y afinidad a colectivos libertarios u otros espacios politizados de la ciudad. Esos rasgos han conferido algunas ausencias en la programación de *Enredadas*, aunque su premisa fuera la pluralidad y transversalidad. En consecuencia, la pretensión de

194 Ver: <http://vortexradio.co.vu/>.

ocupar un lugar de amplias perspectivas resultó actuando como un lugar con una pluralidad en conflicto y nos llevó a reproducir sesgos de género y de raza inadvertidamente.

Por otro lado, la propia discusión no-resuelta de las diferencias da cuenta de cómo actúa la interseccionalidad entre las integrantes del programa y respecto al colectivo de la radio, dejando al descubierto que, también en esos espacios, el poder, las jerarquías y reconocimientos son relacionales. Como feministas, nosotras tuvimos, en diversos momentos, que asegurar nuestra parcela de poder dentro del colectivo de Radio Malva. Ejemplo de ello fue el debate interno sobre si el colectivo de la radio debería participar o no en una asamblea para pensar un protocolo de actuación frente a violencias machistas en espacios politizados. La iniciativa de dicha asamblea surgió al principio del 2015, a raíz de una denuncia de un caso concreto de violencia machista en una organización política de Valencia. Según el comunicado del colectivo feminista «Dones i Prou», a partir del cual se hizo público el caso, algunos integrantes de una organización llamada «Reconstrucción Comunista» le habían agredido físicamente a una mujer. Esta acudió a una asamblea antifascista periódica, que suele reunir diversos colectivos de la ciudad, para denunciar los hechos. Sin embargo, al tema no le dieron la debida importancia en dicha asamblea. Desconozco el desenlace de la denuncia, pero el caso tuvo la relevancia suficiente para que, una vez que se hizo público, varios colectivos feministas e individualidades de distintos colectivos activistas de la ciudad plantearan la necesidad de formar un grupo de reflexión. Dicho grupo tendría como objetivo pensar un protocolo de actuación frente a casos similares y para debatir qué entendemos por violencias machistas, relaciones de poder y cómo se dan en los espacios políticos por los que transitamos.

La idea era que el grupo de reflexión reuniera varios colectivos de la ciudad y que todas las personas de dichos colectivos se involucraran, independiente de sexo o género. En el momento en que algunas integrantes de Radio Malva plantearon en la asamblea que el colectivo de la radio debería asumir un compromiso de participación en dicho grupo, surgieron opiniones encontradas: algunas personas consideraban importante dicha participación; otras se abstuvieron de opinar, y hubo quien manifestara rechazo, por creer que en el colectivo de la radio no hay violencias y, por lo tanto, no cabía su participación en dicho grupo. Desde *Enredadas* y una compañera más del colectivo se expresó la necesidad de debatir dicho tema –así como otros que se estaban postergando sin las reflexiones que se merecían en los momentos de asamblea– y se acordó en asamblea que el colectivo realizaría una jornada de encuentro y reflexión. A dicha jornada solo acudieron tres personas y las tres estaban a favor de la participación en el protocolo de agresiones y de que se debatiera a respecto en el colectivo.

La falta de asistencia a dicha jornada por parte de la mayoría de las personas del colectivo generó malestares y, al final, ni la asamblea de Radio Malva se involucró en el grupo del protocolo ni se debatieron cuestiones que consideramos de fondo en el funcionamiento del colectivo, como el valor que se le atribuye a la palabra según qué persona habla o qué entendemos por violencia machista y si se asume esa lucha como colectiva. Entre las integrantes de *Enredadas*, por otro lado, tanto la cuestión del protocolo como las inquietudes que derivaron de ella siguieron siendo debatidas mediante comunicaciones personales.

La fórmula adoptada por *Enredadas* para no convertir la situación descrita en un malestar individual y llevarlo a la esfera de lo político fue la realización de una emisión enteramente dedicada a hablar de las violencias sexistas en los movimientos sociales¹⁹⁵, aunque fue un programa que se hizo incluso antes de la mencionada jornada, pero cuando el tema ya estaba moviendo debates entre el colectivo. En la emisión contamos con la participación de compañeras de espacios políticos externos a Radio Malva, se debatió la cuestión del protocolo ante agresiones machistas y se reflexionó sobre la invisibilización y reacciones negativas en nuestros propios colectivos al proponerse debates sobre ese tipo de violencia.

La situación descrita representa cómo se han ido generando jerarquías dentro del colectivo de la radio y cómo el debate de género sigue siendo, en diversas ocasiones, una cuestión que no se asume colectivamente. De la misma forma, dentro de *Enredadas* se fueron estableciendo otros tipos de jerarquías, como entre el feminismo desde una perspectiva de mujeres cisgénero y desde una perspectiva transgénero. Además, como personas blancas –todas las integrantes–, es decir, que socialmente ocupamos un lugar de privilegio respecto a las personas racializadas percibidas como no-blancas, también se priorizaron unas voces en vez de otras. Podríamos seguir listando las diferencias y el carácter relacional del poder en lugares donde la poscolonialidad y el capitalismo neoliberal nos dejan con una cantidad de variables que se cruzan y pueden, a depender de la situación, otorgar o restar autoridad (la nacionalidad, la edad, la clase social, la escolaridad, la etnia, etc.), sin embargo, no es esa la intención. Así como tampoco pretendemos caer en una especie de examen de conciencia estéril. Lo que se propone aquí es poner de manifiesto cómo también en los espacios de crítica feminista radical operan distintos grados de complicidad con el género, las divisiones y contradicciones que lo acompañan, y con las demás tecnologías sociales (De Lauretis, 2000b, p. 45) y cómo eso se configura como

195 El programa en cuestión, «Agresiones de Género en Espacios Liberados», se emitió el 4 de febrero de 2015. Ver el «Anexo I» para una lista con los títulos y descripciones de los programas de *Enredadas*, así como el enlace para el repositorio en línea en el que están disponibles todos los audios.

micropolíticas del habla en el momento de promover prácticas de democratización de la comunicación social.

La apuesta transfeminista

Conforme *Enredadas* fue extendiendo sus relaciones más allá de aquel grupo de cinco mujeres que inició el programa también nuestros posicionamientos como feministas se fueron complejizando. Así, tras los eventos del 15M, y de la misma forma que la «Colectiva Transtorna», se fue produciendo un acercamiento a una postura transfeminista. Sabemos, sin embargo, que el transfeminismo como bandera es una apuesta relativamente reciente, que empieza a ser nombrado como tal alrededor de la última década del siglo pasado por activistas trans (transgénero, transexuales, travestis). Por lo tanto, aún no dispone de una amplia producción teórica y, además, puede sugerir algunos debates, especialmente por el uso de dicho concepto por parte de mujeres feministas cisgénero. De ahí que trataremos de desarrollar una breve reflexión en este apartado que pueda situar lo que entendemos por transfeminismo y por qué se ha optado por utilizar dicho término.

Para tal, consideramos necesario recordar que, así como afirma Martha Patricia Castañeda Salgado (2008, pp. 62-66), cuando hablamos de «mujeres» como sujetos cognoscentes¹⁹⁶ lo hacemos «pensando en su carácter generizado y situado», es decir, sujetos que comparten y encarnan una determinada construcción del género, pero que también se distinguen según las especificidades de su contexto. De la misma forma, entendemos el feminismo como una práctica política y una teoría múltiple, que recibe también las improntas de su localización, y por lo tanto se trata de *feminismos*, en plural. Es decir, entendemos la complejidad de la definición del sujeto «mujer» y la diversidad que atraviesa el movimiento y la teoría crítica feminista, de ahí el uso del plural en ambos términos.

En este sentido, en una búsqueda por conceptos que puedan expresar dicha diversidad y que se manifestaran en consonancia con la interseccionalidad como mirada crítica y con la traducción cultural como práctica para poner en diálogo distintos saberes – conceptos, por otro lado, que se han estado abordando desde el inicio de esta investigación– hemos llegado al transfeminismo. Tal como lo propone la filósofa mexicana Sayak Valencia (2010),

196 De hecho, Castañeda Salgado (2008) hace uso del sustantivo «sujeta», aún reconociendo que puede ser visto con escepticismo y rechazo, por evocar inmediatamente la sujeción de las mujeres y no su analogía con la categoría epistémica «sujeto». Con todo, la autora decide utilizar el término «sujeta» para hacer hincapié en la especificidad genérica de la constitución de dicha categoría cuando se trata de las mujeres (Castañeda Salgado, 2008, p. 62).

[e]l prefijo *trans* hace referencia a algo que atraviesa lo que nombra, lo re-vertebra y lo transmuta. Aplicado a los feminismos crea un tránsito, una trashumancia entre las ideas, una transformación que lleva a la creación de anudaciones epistemológicas que tienen implicaciones a nivel micropolítico, entendiéndolo como una *micropolítica procesual* de agenciamientos mediante la cual el tejido social actuará y se aproximará a la realidad. (Valencia, 2010, p. 178)

De hecho, desde *Enredadas*, como personas feministas con vivencias distintas, bien como la relación con el espacio, el género o la sexualidad, podemos llegar a tener posturas diversas respecto a un mismo tema. Somos sujetos que encarnamos la interseccionalidad, como hemos argumentado en el apartado anterior, por lo que podemos considerar que una perspectiva transfeminista es la que mejor se adecua a la experiencia feminista compartida de la práctica de la radio.

Por otro lado, la apuesta transfeminista desde una acción compuesta mayoritariamente por mujeres cisgénero –aunque atravesadas por otros marcadores sociales– puede ser entendida como una postura problemática o incluso una forma de expropiación del transfeminismo de las personas trans. De hecho, la teórica y activista nipón-estadounidense Emi Koyama (2003), en el «The Transfeminist Manifesto», hace hincapié en el hecho de que el «transfeminismo es sobre todo un movimiento de y para las mujeres trans que consideran su liberación intrínsecamente conectada a la liberación de todas las mujeres y más allá»¹⁹⁷ (Koyama, 2003, p. 245). Koyama (2003), sin embargo, sigue y aboga por una política de coalición con otros sujetos como el camino fundamental para la lucha feminista:

[El transfeminismo] también está abierto a otras *queers*, personas intersex, hombres trans, mujeres no-trans, hombres no-trans y otras que son solidarias a las necesidades de las mujeres trans y que consideran que la alianza con las mujeres trans sea esencial para su propia liberación. (...) El transfeminismo encarna la política feminista de coalición en la que mujeres con distintos antecedentes se respaldan mutuamente.¹⁹⁸ (Koyama, 2003, p. 245)

A lo largo del manifiesto, Koyama (2003) aboga por un movimiento feminista que trabaje lado a lado por los intereses de las mujeres trans y no-trans, bien como reconoce, en el posdata del documento, la necesidad de fortalecer dicha articulación con una mirada

197 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «Transfeminism is primarily a movement by and for trans women who view their liberation to be intrinsically linked to the liberation of all women and beyond».

198 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «It is also open to other queers, intersex people, trans men, non-trans women, non-trans men and others who are sympathetic toward needs of trans women and consider their alliance with trans women to be essential for their own liberation. (...) Transfeminism embodies feminist coalition politics in which women from different backgrounds stand up for each other».

interseccional, incidiendo siempre en la fluidez y la relacionalidad de lo que entendemos como identidad. Asumir el transfeminismo como un lugar de solidaridad y transgresión podría ser, por lo tanto, una opción con potencial político, sobre todo si partimos de la asunción del prefijo «trans-» propuesta por Valencia (2010). Sin embargo, debemos cuestionar si es legítima la apropiación del término ante el riesgo de diluir e invisibilizar la lucha de los sujetos trans. De hecho, este debate es una necesidad que fue planteada en más de una ocasión tanto desde la «Colectiva Transtorna» como desde *Enredadas*, aunque nunca llegó a llevarse a cabo verdaderamente. Asimismo, es importante recordar que, cuando se creó la «Comisión Transfeminista» durante el 15M en Valencia, la decisión del nombre de dicha comisión se tomó entre decenas de personas muy variopintas y que llevábamos algunos días participando de las ruedas de debate sobre cuestiones de género y feminismos en la ocupación de la plaza del ayuntamiento. La apuesta por el prefijo «trans» fue la propuesta que, en aquel momento, se pensó como la que mejor reflejaba la pluralidad del grupo, además de que era una clara resonancia de la irrupción transfeminista que se dio en las Jornadas Feministas Estatales del 2009, en Granada, y que está recogida en varios de los textos de la compilación *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (Solá y Urko, 2013).

A partir de ahí, se asumió el transfeminismo, al menos desde *Enredadas*, desde esa imagen del feminismo que tan bien explica Valencia (2010) con la metáfora de la gota de mercurio que estalla y se pluraliza, pero que lleva en su composición la capacidad para volver a unirse (Valencia, 2010, p. 173). Por eso mismo, y también según Valencia (2010) en otro texto, el prefijo «trans» nos ofrece esa posibilidad de transitar y de pensar los feminismos como espacios de articulación del pensamiento y de resistencia política, sin perder de vista

ciertos supuestos de la lucha feminista para la obtención de derechos en ciertos espacios geopolíticamente diversos, que, al mismo tiempo, integra el elemento de la movilidad entre géneros, corporalidades y sexualidades que sean aplicables in situ y se identifiquen con la idea deleuziana de minorías, multiplicidades y singularidades. (Valencia, 2013, p.112)

Con todo, y aún a sabiendas de que el feminismo, como lo expresa Miriam Solá (Solá y Urko, 2013), «en diversos enclaves, era ya “trans” desde hacía mucho tiempo» (Solá y Urko, 2013, p. 23), es decir, que las diferencias dentro de los feminismos y la perspectiva interseccional se reivindicaba desde hacía mucho tiempo, la enseña transfeminista siguió siendo utilizada. Aunque no creo que fuera el caso de abandonarla como recurso político-teórico, pues hace énfasis en esas posibilidades de atravesar fronteras entre teorías y

movimientos, entre categorías identitarias fijas, situando las reflexiones en el lugar mismo de la frontera; definitivamente es el caso de complicar las relaciones y coaliciones feministas, con tal de evitar apropiaciones indebidas e invisibilizaciones de sujetos.

«Temas de la actualidad desde una perspectiva transfeminista»¹⁹⁹: la producción de *Enredadas*

Enredadas empezó como un programa semanal y, tras algunos meses de primeras emisiones, pasó a ser quincenal y con 1h30min de duración. Una vez emitido en directo, el audio grabado del programa también estaba a disposición en una plataforma en línea especializada en podcasts, a través del propio blog de *Enredadas*²⁰⁰ y eran reemitidos por la plataforma «Red Nosotras Radio», esta última un proyecto de gran importancia en lo referente a la comunicación comunitaria y feminista.

«Red Nosotras Radio» es parte de «Red Nosotras en el Mundo», un proyecto de comunicación feminista, con perspectiva de género o hecha por mujeres y personas LGTTBIQ. Es un proyecto transatlántico y que se desarrolla sobre todo entre España, El Salvador y Argentina. Una de sus principales líneas de acción es precisamente su radio en línea, «Red Nosotras Radio», cuya programación está formada por programas de radio de distintas radios libres y comunitarias de diversos lugares, especialmente de países de América Central y Latina, España y otros de Europa, como Italia, Francia y Alemania. Esa red, además, es una plataforma de difusión informativa y de generación de un amplio archivo sonoro con producciones de interés para el movimiento feminista y para las radios en general.

«Red Nosotras en el Mundo» surgió en el 2006, como un proyecto de cooperación internacional, con la contraparte en Córdoba, Argentina, y a partir de un proyecto anterior, el «Área de la Mujer» de la «Asociación Cultural Taller de Comunicación Radio Vallekas», en Madrid. Se formaron dos Centros de Comunicación y Género, que son los espacios facilitadores del proyecto, uno en Córdoba (Argentina) y otro en Madrid, y en 2011, se incorporó un tercer centro en San Salvador (El Salvador).

199 Extracto del texto de presentación de *Enredadas* en el díptico de Radio Malva: «Un espacio de comunicación que busca tratar temas de la actualidad desde una perspectiva transfeminista y tendiendo puentes sonoros que transgreden fronteras. Una producción llevada por mujeres que ven los feminismos cada una desde su óptica particular. Buscamos hacer que el espacio de la radio sea un ámbito de aprendizaje mutuo, de sororidad, de deconstrucción, de reivindicación y de afirmación de nuestras luchas» (Radio Malva, 2015, «Folleto_RadioMalva_2015», archivo personal). Texto también utilizado en la cuña promocional del programa y que, a su vez, fue grabada por *Enredadas* México. Se puede acceder a los documentos de Radio Malva en el repositorio en línea creado para esta tesis, a través del siguiente enlace: https://drive.google.com/open?id=0B7Ma_6daXzuleUtTc21XUEV2WVU

200 <http://enredadasvalencia.blogspot.com.es/>

El «Área de la Mujer» de «Radio Vallekas» se conformó en el año 2000, como una apuesta por una comunicación no sexista, desde una radio comunitaria y donde las mujeres participasen en todos los procesos de la comunicación. No una comunicación políticamente correcta, pero efectivamente comprometida con el análisis de las relaciones de género, según Lucía Ruiz²⁰¹, coordinadora del área. El objetivo de «Red Nosotras en el Mundo», por otro lado, era ir más allá de «Radio Vallekas» y de la comunicación con perspectiva de género. Era convertirse en un catalizador de voces de mujeres, en una apuesta por los feminismos, por la perspectiva de género y por la comunicación comunitaria como forma de contribuir a la democratización de la información. En las palabras de las mismas mujeres que iniciaron la plataforma,

[e]s una apuesta colectiva para la construcción de puentes de comunicación entre los movimientos de mujeres de América Latina y Europa, desde donde damos protagonismo a las voces de las mujeres como fuentes informativas, como una estrategia para enfrentar las desigualdades de género (...) fomentamos la autonomía y la libre expresión de las mujeres, el diálogo e intercambio de experiencias sobre sus realidades y el respeto a la diversidad cultural desde una perspectiva de género. (Red Nosotras en el Mundo, s.f.)²⁰²

La biblioteca sonora es un espacio que alberga y comparte distintas producciones de mujeres, feministas o con enfoque de género. Los audios son aportados por las propias autoras y son puestos a disposición en la página de «Red Nosotras en el Mundo», bajo una licencia *Creative Commons*²⁰³ y que permite un libre uso de los mismos. De tal manera, la plataforma pretende también ser una aportación a la memoria colectiva de las mujeres. Por otro lado, la capacitación de mujeres en género, comunicación y nuevas tecnologías es otro de sus ejes de actuación y pretende facilitar herramientas que contribuyan al empoderamiento y a la apertura de nuevos canales de diálogo y análisis para que sus voces sean escuchadas.

Por último, «Red Nosotras Radio» es un canal con emisión por internet y que ofrece una programación con decenas de producciones hechas por mujeres de América Latina y Europa. Todos los días de la semana, en distintos horarios, hay opciones de programas hechos por mujeres. Las colaboraciones vienen de distintas radios, libres y comunitarias, conformando una alternativa al modelo generalista, haciéndose eco de otras voces y visibilizando otras realidades.

201 Conferencia Red Nosotras en el Mundo en las Jornadas "Mujeres del sur en los medios: herramientas para una comunicación con perspectiva de género", octubre de 2009.

202 Ver la página web del proyecto: <http://www.rednosotrasenelmundo.org/>

203 El *Creative Commons* es una alternativa legal al *copyright*. Es una licencia de acceso gratuito que permite que las personas compartan la propiedad intelectual de sus trabajos, autorizando algunos o todos los derechos de reutilización, modificación o distribución de sus trabajos. Ver: <http://es.creativecommons.org/blog/>

La propuesta de «Red Nosotras en el Mundo» es un ejemplo de trabajo en red y de cómo los movimientos feministas van ocupando espacios y generando alternativas de discursos. Si bien es verdad que, dada su actuación mayoritariamente en línea, se convierte en una opción restringida a las personas que usan internet como fuente de información. Sin embargo, la mayor parte su programación sí proviene de radios que poseen emisión por antena, con lo cual se convierte en un canal de retroalimentación, ya que las mismas radios pasan a hacer uso de los audios de la plataforma, reemitiéndolos en sus programaciones. Así, en el proyecto se hace eco de producciones de distintas partes del mundo y las radios locales diversifican sus ofertas. Aquí podríamos decir que también es el caso de que se dan el contagio político y las interferencias solidarias, aunque operan mediadas por una plataforma digital y con una lógica distinta a la que se desarrolla a partir del intercambio de vivencias y construcción de afectos, como fue el caso de *Enredadas*.

Además de permitir dar expresión a las interferencias solidarias en las elecciones de sus debates, la producción de *Enredadas* se estructuraba de una manera que pudiera dar el máximo de protagonismo a los temas elegidos, de ahí que *Enredadas* se caracterizaba por emitir programas temáticos, aunque sin una estructura cerrada. De hecho, hasta la duración de los programas resultó ser bastante flexible –en más de una ocasión, traspasamos los noventa minutos establecidos como tiempo de programa–, intentando, en un principio, no enclaustrarnos en un tiempo disciplinario. Sin embargo, la responsabilidad que se asume como parte del colectivo de la radio requiere también respetar los demás espacios de la programación general del medio, y eso incluye cuidar también la hora de inicio y finalización de cada emisión. Entendemos por programas temáticos la elección de un asunto y, a lo largo de la emisión, abordarlo de distintas formas. Puede ser promoviendo un debate con invitadas, compartiendo noticias sobre el tema, emitiendo audios de otras radios o relacionándolo con canciones y poemas. Esta configuración, sin embargo, no surgió espontáneamente, sino a lo largo de un proceso de construcción, con períodos de más y de menos organización y que han coincidido con el camino de transformaciones y aprendizajes como productoras de *Enredadas*.

La relación de *Enredadas* con el guión radiofónico es una forma de plasmar dicho proceso, y eso es así por dos motivos en particular: por un lado, porque el guión es una tecnología que busca dar un diseño a la emisión, con un formato que puede ser más o menos cerrado, pero que, en definitiva, le concede al programa un aspecto de compromiso y cuidado; por otro, porque también es una tecnología que, en el caso que nos atañe, simboliza las etapas por las que pasó *Enredadas*, deja ver el grado de interacción entre las programadoras y anuda la experiencia constituida por la vivencia colectiva de la práctica y la

producción cultural resultante.

Al principio, la necesidad de un guión no estaba clara y, si bien el amateurismo es una constante en las radios libres, fue realmente la poca habilidad lo que hizo que la dinámica de planificación se llevara a cabo casi completamente por plataformas virtuales y con poco grado de interacción entre las programadoras. Las decisiones de los temas eran tomadas por correos electrónicos y cada integrante, por su cuenta, se encargaba de investigar sobre el asunto. El montaje del material se daba en la misma tarde de la emisión, algunos minutos antes de entrar al aire y, entre un bloque y otro, se le iba dando la forma restante al programa. Al cabo de pocos meses, vino la decisión de elaborar los guiones con antelación, aunque gran parte de la dinámica de preparación se siguió dando por correo electrónico. La diferencia residía en que se daba sobre una estructura previamente acordada: número de bloques, tiempo dedicado a cada bloque, tiempo dedicado a los temas musicales, inclusión de audios extras, lecturas, etc. En 2012, la no elaboración de guiones volvió a ser frecuente, aunque los temas pasaron a ser tratados con más tiempo y contando con un proceso colectivo de investigación previa, con mayor intercambio de información entre las programadoras o reuniones. Finalmente, se llegó a un punto en el que ninguna de las estrategias de preparación del programa se anulaban, es decir, la interacción de las programadoras fuera de las plataformas virtuales y la preparación de los guiones mediante las herramientas en línea se complementaban y reforzaban tanto el compromiso con el programa como el vínculo entre las programadoras.

Así, podemos observar en ese proceso que la trayectoria de *Enredadas* podría ser dividida en cuatro momentos. Lo que se vio al principio fue una forma de introducirnos en la radio sin esquemas a seguir, sin apenas destreza, un no-modelo que resultó útil para «aterrizar» en el universo radiofónico, pero que también era el síntoma de un equipo que aún estaba construyendo sus espacios de sintonía entre las integrantes. Luego vino un segundo momento, en el que, ya «aterrizadas», entramos en una etapa más consciente de la importancia de tomar la palabra, de los procesos individuales y colectivos, aceptando que algunas más que otras se relacionaban de forma más fluida con el medio y, por lo tanto, la emisión también se podía convertir en un espacio que genera relaciones desiguales de poder y mecanismos de silenciamiento. De ahí que el guión empezara a ser utilizado como un instrumento para repartir las tareas y los espacios en un intento de equilibrar las relaciones durante las emisiones. De hecho, los retos y riesgos que supone generar un espacio radiofónico que no guarde una estructura pactada colectivamente de antemano es relatado por *une* de las integrantes de la cuarta y última etapa de *Enredadas*. Así, a la pregunta de con qué desafíos se encontraban en la experiencia de la radio, *le*

programadore dio la siguiente respuesta:

A mí, a nivel personal, la preparación de cada programa. No sé si es por falta de experiencia o... Pero me han sido difíciles. (...) Voy a hablar de mí *misme*, una responsabilidad individual de dejarlo hasta el último momento, de no saber por donde empezar a buscar... Luego, a nivel, como *chris*, tengo también un problema, digamos un complejo, entre comillas, (...) de que no tengo estudios académicos y tal. Entonces, a la hora de preparar, sobre todo preguntas para la entrevistada o *le entrevistade* que hayamos pensado para el programa en cuestión, mmm... A lo mejor pienso que son muy (...) infantiles... O muy... No sé... Como que no están lo suficientemente preparadas a nivel, pues eso, teórico y tal. Entonces me da un poco de corte. (...) Luego, pues eso, al empezar a preparar todo tan a última hora, pues eso, que no me da tiempo a ná [sic]. (*chris guarrillerx*, 2015, entrevista colectiva)

En la respuesta de *le programadore* vemos como la percepción individual de la necesidad de una formación teórica reglada puede actuar como un mecanismo de silenciamiento que, asociado a una estructura difusa y consensuada en la informalidad, genera determinadas relaciones de poder durante las emisiones del programa. El que una integrante del equipo ocupe más momentos de habla que las demás durante las emisiones, por ejemplo, puede ser un síntoma de que no se asumió colectivamente la preparación de los contenidos, de forma que quien se sienta más cómoda en el espacio de la radio o tenga más conocimientos sobre el tema en debate terminará acaparando más tiempo de emisión. Eso también se puede dar por motivos personales de cada una, no se trata aquí de excederse en la autoresponsabilización, se trata de entender que también es una responsabilidad colectiva el generar un ambiente en el que todas podamos tener recursos para tomar la palabra y eso pasa por una preparación cuidadosa del programa.

En el que podemos concebir aquí como el tercer momento de *Enredadas* se volvió a prescindir de los guiones detallados, aunque fue también el momento en que se priorizó una preparación previa colectiva. Esta etapa se inició tras el primer relevo de integrantes –entre el 2011 y el 2012–, después de que tres compañeras regresaran a sus respectivos países y quedáramos solo dos, sumándose, poco tiempo después, una tercera integrante. Es también el momento marcado por el 15M y por la formación de la «Colectiva Transtorna». La etapa se distingue por un mayor empoderamiento, en el sentido de que estábamos más seguras de nosotras mismas en el hacer radio, en la toma de la palabra y en nuestra participación en el colectivo de Radio Malva. Dicho proceso de empoderamiento es consecuencia del tiempo y de la práctica, pero también tiene una relación directa con nuestra circulación –como programadoras y como integrantes de la «Colectiva Transtorna»– por otros espacios activistas. El cuarto y último momento –desde mediados de 2014 hasta el verano de 2016– se caracteriza también por nuevas incorporaciones, por mayor madurez en el contenido y en la dinámica de preparación y, por eso mismo, por un retorno al guión,

aunque en ocasiones no llegábamos a terminar de definirlo –y es lo que quedó reflejado en el testimonio anterior–.

El guión, además, actúa en los relatos como una especie de prueba de que hubo una preparación, que habrá variado según qué programa, pero que, de cierta forma, valida los casi seis años de existencia de *Enredadas*, tal como puso de manifiesto otra programadora: «Algunos [programas] sí que me he preparado y otros no. Si no nos hubiéramos preparado ninguno, no llevaríamos todos esos años» (Conxa Solano, 2015, entrevista colectiva). Por otro lado, la posibilidad o imposibilidad de dedicarle el tiempo adecuado a una práctica activista y, en este caso, a la preparación de los guiones, es una cuestión fundamental para la supervivencia de cualquier proyecto. Así que tiempo y energía –aquí entendemos la «energía» como la disposición física y emocional individual para llevar a cabo una determinada acción– se convierten en elementos tan fundamentales como la propia perspectiva feminista, tal como podemos observar en el relato de una de las programadoras:

A mí sí que ha sido falta de tiempo [para preparar los guiones]. Cuando lo he podido lo he hecho, sino pues... (...) He estado super *out*, casi desde la entrevista anterior, dos años... Entonces... Bueno, como muy al límite. Yo no he podido tampoco meter mi energía. (...) [A]l final, dos o tres personas, con todo lo que llevamos, pues llega el miércoles y se nos come. (Conxita Ferrer, 2015, entrevista colectiva)

En este sentido, Judy Wajcman (2015), en el libro *Pressed for time*, aborda cuestiones como las «políticas del tiempo», es decir, que al hablar del tiempo debemos no solo pensar en términos de tiempo lineal, cuantificable, optimizable y monetarizado –lo que Wajcman (2015) se refiere como el tiempo del reloj (*clock time*)–, sino también en temporalidad, la forma como una persona percibe y se relaciona con el tiempo, lo que supone, además, que debemos pensar en temporalidades distintas. Así, la noción de una escasez de tiempo, sobre todo como resultado de un exceso de tareas y responsabilidades, debe ser planteada como una cuestión que va mucho más allá de una redistribución del tiempo de reloj. Hay tareas (trabajos remunerados y no-remunerados) que incluyen un alta dimensión afectivo-emocional, de cuidado hacia sí misma y hacia las demás personas, que requieren ritmos diferenciados para su ejecución y, por lo tanto, temporalidades distintas a la lógica del trabajo y tiempo cuantificables (Wajcman, 2015, p. 129).

Las temporalidades, además, están atravesadas por relaciones de poder (sexo, género, raza, clase, nacionalidad, edad, etc.) (Wajcman, 2015, p. 34) que, asociadas a algunos aspectos macro, como la aceleración de la globalización y la flexibilización del capitalismo en términos de acumulación, presentan fenómenos como la desregulación

temporal y espacial del trabajo como una experiencia cada vez más común: largas jornadas de trabajo, trabajos por turnos, trabajos de media jornada, multiempleo, trabajos de pocas horas o de horario irregular, etc. Tal fragmentación del tiempo convierte la coordinación colectiva para compartir tiempo con amigas y familiares, por ejemplo, en una tarea cada vez más difícil, lo que hace que la percepción y la experiencia del «tiempo libre» –y podríamos añadir aquí del «tiempo político», es decir, el tiempo que dedicamos al activismo– sea muy distinta para las personas que tienen sus rutinas desmembradas (Wajcman, 2015, pp. 74-78).

Así, cuando pensamos en el tiempo como un elemento fundamental para la práctica activista en la radio, nos referimos a que es una actividad que supone de antemano un cambio significativo en nuestras rutinas. Es una actividad no-remunerada, que requiere un tiempo cuantificable de preparación y ejecución y que, además, tiene una elevada dimensión afectivo-emocional, debido al compromiso político, a la forma como los feminismos atraviesan nuestras cotidianidades y a las amistades que se nutren en esos espacios. En este sentido, la falta de tiempo para la dedicación al programa no es solamente una cuestión de tiempo del reloj, sino también de acceso a un tiempo de calidad, a una temporalidad que pueda ser compatible con las dimensiones de dicha práctica o, en definitiva, lo que la programadora se refirió como «energía».

De tal forma, aunque entendemos que la producción de *Enredadas* es un proceso en sí mismo y, por lo tanto, su construcción nunca se da por acabada, el guión puede ser visto aquí como una tecnología que da cuenta de las etapas, las transiciones, las despedidas y las ausencias, bien como de la compenetración del grupo, de la división de responsabilidades y de las políticas del tiempo que actúan en la práctica radiofónica feminista.

Respecto a los temas abordados, los casi seis años de emisión resultaron en una fructífera variedad, pese a que, como hemos visto, también esa pluralidad feminista alberga sus ausencias. Por otra parte, tal diversidad, de una forma o de otra, ha tenido como punto neurálgico las violencias que vivimos nosotras, como mujeres, su denuncia, el tratar de comprender esos mecanismos y el abordar formas de actuar y resistir. En el capítulo siguiente nos dedicaremos a un análisis discursivo del contenido de los programas, por ahora, no obstante, seguiremos la reflexión en torno a su proceso de producción. Al hablar de mujeres sabemos de los riesgos de universalizar los contextos y las situaciones de violencias, por lo que se ha intentado no hacer referencia solo a nosotras que, aunque un tanto diversas en términos de marcadores sociales y procedencias, compartíamos cierto contexto y condiciones materiales. Tal y como hemos reafirmado a lo largo de este texto,

todo conocimiento es resultado de una experiencia parcial y localizada. Por lo que ninguna experiencia es la mera representación de un hecho dado, sino el efecto discursivo de un proceso que constituye y es constituido en un marco espacio-temporal concreto, que se mantiene en el tiempo –no necesariamente un tiempo lineal– mediante una reflexividad constante y que da forma a lo que llegamos a nombrar como realidad. Por lo tanto, toda determinación de un sujeto colectivo, aunque se pretenda inclusivo, implica el trazado de líneas, discursivamente hablando, que funcionan como barreras de contención que incluyen unas personas y excluyen otras (Butler, 2015). Por lo que es importante matizar que, aunque desde *Enredadas* se haya buscado que contribuyeran mujeres y otros sujetos no normativos, sujetos que vivieran realidades distintas a las nuestras, con las que pudiésemos aprender e intercambiar perspectivas diferentes y necesarias para el desarrollo de una comunicación social crítica; o, por otro lado, siempre se haya dejado clara la realidad situada de la temática y de la forma de tratarla, en muchos casos se habla desde una posición privilegiada y nuestro propio entorno y redes –que, al fin y a cabo, se extienden también basadas en afinidades– funcionaron como barreras de contención.

De tal forma, la producción de contenido y el montaje de los programas se fue desarrollando alrededor de temas de la actualidad que, sin embargo, hayan sido de interés personal de algunas o de todas las integrantes. Durante las tres primeras etapas de *Enredadas*, las decisiones sobre qué asuntos serían abordados eran tomadas informalmente, en encuentros que mezclaban ocio y deseo de articular el debate político, o entre los tantos correos electrónicos intercambiados semanalmente. Luego, de la decisión del tema seguía la comunicación mediante correos con tal de concretar la información a ser sacada durante el programa, la lista de canciones y demás material extra. Otras veces, sin embargo, la decisión era mínima y se reducía a la determinación del asunto y una puesta en común, minutos antes de la emisión, del material colectado por cada programadora. Como se ha comentado anteriormente, si hablamos de empoderamiento feminista, este modelo de reparto de tareas puede ser ineficaz, generando relaciones de poder desequilibradas, poca diversidad informativa y minando el compromiso y la durabilidad del proyecto. En la cuarta etapa de *Enredadas*, se intentó resolver esa problemática por medio de la retomada del guión y de reuniones de pauta una semana antes de cada programa, a parte de un listado colectivo con temas de interés y sugerencias de fechas. La intención de dicha lista era que pudiéramos llegar a una toma de decisión más reflexiva, que no fuera solo llevada por el calor de un determinado momento. Sin embargo, como hemos podido ver con los relatos previos, según qué programadora la resolución se ha visto de forma más o menos favorable.

En todo caso, la organización de los programas ha seguido casi siempre unas dinámicas similares, sobre todo en las tres primeras fases de *Enredadas*. Eso es así porque, poco a poco, fue calando una estructura entre nosotras con la cual nos sentíamos cómodas. Esta es: empezar con la lectura de algún poema o manifiesto relacionado con la temática del día; pasar a una revisión y crítica de lo que se haya dicho en los medios generalistas sobre el tema determinado y dedicar la mayor parte del programa a debatir el asunto pautado, aportando nuestras perspectivas como programadoras y las de colaboradoras o entrevistadas, que pueden ser otras compañeras activistas o no, teóricas o expertas en el asunto.

A partir de la cuarta fase de *Enredadas* el formato se fue transformando, aunque más bien en el sentido de cómo la información se distribuía a lo largo de la hora y media de programa. Empezamos a redactar editoriales para el inicio de cada emisión, del que se encargaba una integrante distinta a cada nuevo programa, y el guión dejó de ser una especie de organigrama a ser rellenado para ganar una forma distinta a cada semana, según los enfoques que quisiéramos aportar al tema. Además, durante más o menos un semestre en el 2015, se incluía «Bobinas Enredadas» como bloque final, el espacio dedicado a hacer una breve presentación de películas que abordaran, directa o indirectamente, el tema central del programa en curso.

La elección de la música siempre ha sido una parte importante de *Enredadas* y recibirá más atención en el capítulo siguiente. Se ha buscado que las canciones fuesen tratadas con el mismo criterio que los temas a debatir, ya que entendemos la música como una tecnología social que transmite información, es capaz de generar y de reforzar discursos. Por lo que se ha intentado que las canciones contuvieran un argumento relacionado con el programa del día y que fueran cantadas por mujeres o sujetos no normativos. Al principio no había una «norma» entre las programadoras que estableciera esos requisitos, no obstante, la práctica se fue instalando de forma consciente, ya que había una sensación compartida de que en las demás radios, e incluso en las mismas radios libres, ya abundan canciones protagonizadas por hombres y con temáticas cargadas de perspectivas sexistas, que fomentan modelos de relación basadas en el amor romántico o incluso con mensajes abiertamente violentos hacia las mujeres. Por lo que se optó por que *Enredadas* fuera un espacio para otras voces también en la música. Además, el compromiso cada vez mayor con los activismos feministas impulsaba a que nos hiciéramos eco de producciones culturales afines.

Por otro lado, la práctica de *Enredadas* nunca ha estado libre de tensiones y retos. A cada transición y durante los momentos aquí relatados, los desafíos se han presentado de

formas distintas y vistos, también, por cada integrante de manera particular. Para Conxita Ferrer, una de las programadoras que ha formado parte del equipo desde su primera etapa,

el reto es hacer más red con otras mujeres, (...) que *Enredadas* sea más dinámico, en el sentido de participación. (...) Aunque sea rotativo. Como que antes veía eso, y por eso había más fuerza. También porque, al final, dos o tres personas, con todo lo que llevamos, pues llega el miércoles y se nos come. (...) en un principio éramos 5 solas, eso da igual... Pero, de repente, venía Magda [compañera de otros espacios políticos], porque venía a cada dos por tres, veníais vosotras... Venía Raquel [compañera de otros espacios] y las colegas de Jana [programadora]... Y, además, era como un ir y venir... Así como medio asiduo. (...) [E]so es lo que a mí me molaría también potenciar. (...) Un *Enredadas* más abierto. Antes yo lo veía más abierto a la participación, por lo que fuera. (Conxita Ferrer, 2015, entrevista colectiva)

Esa percepción de qué tipo de programa se había estado configurando fue parcialmente compartida y rebatida a lo largo de toda la sesión de la segunda entrevista colectiva realizada para esta tesis. De hecho, a partir del momento en el que la programadora expresó lo que ella veía como el reto para *Enredadas*, todo el resto del debate giró en torno a esa cuestión: acuerdos y desacuerdos sobre si *Enredadas* estaba efectivamente cumpliendo con algo que su propio nombre abandera; interpretaciones del por qué no se estaba cumpliendo, y formas de actuar para hacer frente a dicho reto. La cuestión siguió sin respuesta, continuó como una discusión viva. Al fin y al cabo, la práctica crítica feminista se trata también de esa comprensión del sujeto como un sujeto-en-proceso, del intento de dialogar con las alteridades y de la imposibilidad de llegar a ser algo en su completud. Esto es, poner continuamente en cuestión los supuestos, las normas y desnudar las relaciones de poder que fluyen en un contexto social dado.

Así, las transformaciones a lo largo de la existencia de *Enredadas*, que han ido unidas a las implicaciones individuales y colectivas de las programadoras con los feminismos y con la propia radio, se han dado siempre dentro de un contexto que albergaba una consciencia política. Si la subjetividad se constituye en y a través del proceso que llamamos «experiencia» –un proceso semiótico– y si la experiencia nunca es exclusivamente personal, como afirma Colaizzi (2007), y siempre se produce en un marco de referencias, la experiencia que entendemos aquí como colectiva es invariablemente un campo de tensiones, aún cuando haya afinidades. La experiencia colectiva implica conflictos y, aún cuando haya una resolución en consenso, esta estará inscrita en la parcialidad. La práctica crítica del feminismo, como propone Colaizzi (2007), «no debe dirigirse a buscar una esencia de la feminidad que pueda unificar *apriorísticamente* a las mujeres, sino hacia la articulación de proyectos políticos concretos, específicos y contingentes» (Colaizzi, 2007, pp. 34-35). Así, la representatividad totalizadora, por

cualquier medio y, en el caso que nos ocupa, por la práctica feminista en las radios libres, ni es posible ni deseable. Es decir –y sin ánimo de que esto suene como la «gran revelación»– la experiencia feminista de la radio será un proceso incesante de críticas, propuestas y articulaciones entre tensiones y aprendizajes.

«En el lugar de las puertas cerradas»: producciones radiofónicas desde un centro penitenciario

Una de las actividades de Radio Malva como colectivo es la realización de talleres de radio con grupos externos. Los talleres son cursos cortos de carácter práctico de introducción a la práctica de la radio libre. La duración puede variar entre dos horas en un día o varias horas a lo largo de una semana –el tiempo dependerá siempre de cada propuesta en concreto– y los objetivos son: dar a conocer el proyecto de la radio; promover el debate sobre la democratización de la comunicación; presentar las alternativas de comunicación social como las radios libres y comunitarias, e incentivar la producción radiofónica entre las personas asistentes. No existe una delimitación clara del público al que van destinados dichos talleres y, en términos de edad, actividad o estrato social, la actividad se ha impartido a grupos variados: a personas jóvenes de centros de día, de colegios e institutos; a personas con diversidades funcional o psíquica; a personas adultas activistas, etc. Las integrantes de *Enredadas* hemos participado de la realización de esas actividades sobre todo de tres formas distintas: impartiendo talleres de radio junto a otras personas del colectivo; impartiendo talleres específicos sobre radio y feminismos, e impartiendo talleres de radio con perspectiva de género y feminista a mujeres presas del Centro Penitenciario de Picassent, en Valencia.

En este apartado, nos acercaremos a la tercera práctica. Hacemos hincapié en ellas y, además, la diferenciamos de la segunda forma mencionada –taller sobre radio y feminismos– por dos particularidades: porque los talleres en la cárcel se han desarrollado una vez al año desde el 2011 (a excepción de 2012), es decir, han tenido una periodicidad, y debido a que se han centrado en la producción de contenido radiofónico por las participantes. Mientras que los talleres de radio y feminismos han ocurrido en situaciones puntuales y con personas ya, de cierta forma, comprometidas con los feminismos o las radios libres, por lo que dichos talleres se han convertido en debates sobre la perspectiva feminista en los colectivos y medios libres, en el lugar de centrarse en una producción radiofónica.

Los talleres con mujeres privadas de libertad del Centro Penitenciario de Picassent

surgieron como parte de las actividades de verano del programa «Sermujer.eS», un programa de prevención de la violencia de género ejecutado por profesionales de dicho centro junto a las mujeres reclusas. El programa tiene un formato de curso, dura alrededor de ocho meses y es realizado cada año con un grupo distinto de reclusas. Son grupos reducidos, de entre diez y quince mujeres, y que son seleccionadas por las profesionales responsables por el curso. Las facilitadoras son funcionarias del propio centro (juristas, psicólogas y trabajadoras sociales) que desarrollan las actividades en carácter voluntario, fuera de sus horas de trabajo y que se han ido formando y autoformando en las temáticas abordadas. Para ello, cuentan con una guía extensa, de más de 700 páginas, que fue desarrollada por las funcionarias de distintos centros penitenciarios en colaboración con profesionales externas con experiencia en intervención con mujeres y violencia de género. El temario aborda cuestiones como: la construcción de las identidades de género, autoestima, sexualidad, mitos del amor romántico, etc.²⁰⁴

Hasta 2016 se habían realizado cinco ediciones del taller de radio, al final de cada curso, durante dos sesiones de 3h30min cada. Las actividades de fin de curso se proponen como algo más distendido en relación a las sesiones del programa «Sermujer.eS», que tengan un carácter lúdico en las que las asistentes puedan conectar con lo que fue desarrollado en «Sermujer.eS» mediante la práctica de otros lenguajes: la danza, la fotografía, el teatro o la radio, por ejemplo. De ahí que los talleres de radio se hayan configurado en torno a los siguientes objetivos: contribuir al proceso de empoderamiento de las mujeres del programa a través del uso de sus voces, compartiendo sus vivencias, desarrollando reflexiones que ellas consideren pertinentes y produciendo contenido radiofónico; grabar un programa de radio enteramente conducido por ellas y aproximar las realidades de las mujeres privadas de libertad a la comunidad en general mediante la emisión en Radio Malva y difusión del audio producido. Las dos sesiones forman, a su vez, las dos partes del taller.

En la primera parte, se produce una toma de contacto con las asistentes, les hablamos de dónde venimos, de qué es Radio Malva y *Enredadas* y les proponemos que ellas nos cuenten qué esperan del taller; les presentamos un guión tipo y formatos de contenido como entrevistas, biografías, debates, etc.; por último, se llega a un acuerdo de los bloques y temas a ser tratados en la grabación y ellas se organizan en pequeños grupos, quedando a la responsabilidad de cada uno la producción de un bloque distinto. En la segunda parte, se hace un repaso entre todas de lo que se haya elaborado; les

204 Se puede consultar la guía completa en la página web de la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias del Gobierno de España: <http://www.institucionpenitenciaria.es/web/portal/documentos/publicaciones.html>

introducimos los micrófonos y compartimos algunas pautas sobre formas de hablar con los micrófonos durante la grabación; se elige entre todas una conductora (o más de una) para hacer las presentaciones y llamadas de cada bloque y, finalmente, pasamos a la grabación.

Lo descrito es un esquema planteado de forma que sepamos a dónde queremos llegar (la grabación de un programa de radio) y por donde podríamos pasar para ello. Sin embargo, en la práctica no es ni tan lineal ni tan exacto como aquí se ha presentado. En primer lugar porque, cada año, nos hemos visto ante la necesidad de replantear las premisas básicas (quiénes son las mujeres, de qué quieren hablar, cómo se relacionan con la toma de la palabra, etc.), las dinámicas a ser utilizadas para debatir el contenido y, sobre todo, el planteamiento del taller es recibido de una u otra forma a depender del grupo de asistentes. Aunque, hasta la fecha, la recepción haya sido siempre muy positiva. Además, antes de las secciones de radio, las mujeres ya han pasado por todos los meses del programa «Sermujer.eS» y suelen haber asistido a otros talleres (de fotos, de payasas, de expresión corporal, etc.), lo que hace que normalmente lleguen con habilidades comunicativas desarrolladas y que el grupo ya sea más coheso, es decir, que estén bien conectadas entre sí. Por otro lado, los intereses de cada grupo ante el taller son variados, de ahí que el desarrollo de dicho esquema se va a dar según las respuestas de las asistentes a las actividades propuestas. A menudo los temas a ser abordados en la emisión empiezan a surgir y a ser debatidos ya desde las primeras dinámicas de toma de contacto y cuando introducimos el ejemplo de guión, atravesando, así, toda la sesión. Es precisamente ese debate continuo lo que toma gran parte del tiempo de la primera parte. Es también en esos momentos que los talleres exceden en su función de producir contenido radiofónico: se muestra la curiosidad por nosotras, las talleristas, y de nosotras hacia ellas y se intercambian vivencias. Al final, lo que parecería una conversación tumultuosa acaba ganando forma de guión.

Por otro lado, la elección de los temas musicales que sonaron en todas las emisiones tuvieron una intervención directa por nuestra parte, las facilitadoras del taller. El hecho de que las dos sesiones resulten cortas para organizar las ideas de todas las asistentes y que la prioridad sea el protagonismo de sus voces hizo que asumiéramos las canciones como una cuestión secundaria. Asimismo, también era nuestra intención que ellas entraran en contacto con otro tipo de música, menos *mainstream*, hechas o cantadas por mujeres y con mensajes empoderadores. Las canciones que buscábamos dar salida en las emisiones regulares de *Enredadas* no son ampliamente conocidas por una audiencia generalista y eso es así también entre las personas que se encuentran privadas de libertad en las prisiones. Eso hizo que, en las dos últimas ediciones, decidiéramos grabar un CD

para cada una de las asistentes, con diversas canciones que deseábamos compartir con ellas y sus respectivas letras. Les pedimos, además, que ellas seleccionaran algunos de los temas del CD para que fueran reproducidos durante la emisión. El resultado es que ellas no solo eligieron las canciones de un programa de radio –aunque fuera entre una cantidad muy limitada de canciones y para una pequeña radio libre–, y eso nos provoca a todas cierto sentimiento de satisfacción (véase la cantidad de personas que llama a las radios para pedir temas musicales y dedicárselos a seres queridos); sino que además se apropiaron de las canciones propuestas para producir sus intervenciones en el programa, interpretando alguno de los temas o versionando sus letras.

Resulta difícil hablar de los talleres en prisión centrándonos solo en el discurso construido por las asistentes y que tiene como resultado un producto cultural concreto –un programa de radio–, es decir, sin hacer una conexión constante con la experiencia del proceso. Como afirma Judith Butler (2015), es importante tener en cuenta las relaciones entrelazadas entre formas lingüísticas y encarnadas de performatividad; ellas ni son completamente distintas, ni tampoco idénticas (Butler, 2015, pp. 8-9). Por otro lado, se trata de una experiencia que será percibida de forma distinta según el papel concreto de las personas involucradas (si eres tallerista, asistente o trabajadora de la institución penitenciaria), por lo que no es nuestra pretensión establecer una relación –al menos no directa– entre la experiencia de quien imparte los talleres y escribe esta investigación y las experiencias de quienes participan de dichos talleres y producen el contenido del programa de radio. Sin embargo, la experiencia del encuentro provoca contagios colectivos e interferencias solidarias, por lo que nuestra intención con este apartado es abordar dichas relaciones haciendo hincapié en el potencial de la radio libre como una herramienta de comunicación social y de construcción de afectos también en entornos como una prisión.

En las cinco ediciones de los talleres, los temas que más se trataron y que formaron parte de los guiones fueron: la vida en prisión; el programa «Sermujer.eS» y sus vivencias a lo largo del mismo; las relaciones de pareja y los mitos del amor romántico; la autoestima; las perspectivas de futuro; las violencias por cuestiones de género, y las identidades de género. Otros temas que también tuvieron incidencia en una o dos ediciones fueron: las condiciones laborales de las mujeres en el centro penitenciario; sexualidades; el sexismo en prisión; la publicidad sexista e incluso la dieta de la cárcel.

Además, las asistentes llevaron a cabo experimentaciones, al abordar determinados asuntos en formatos distintos a la exposición monologal: se hicieron análisis de canciones que reproducían pautas del amor romántico y de otras con mensajes empoderadores para las mujeres; interpretaron el cuento del «Barba Azul», en el que cambiaron el final del

mismo, dotándoles a las mujeres del cuento de más protagonismo en la captura del villano y en el porvenir de sus vidas; recitaron poemas de autoría ajena o propia; realizaron la lectura de un cuento y de otros textos de autoría propia; interpretaron canciones e incluso versionaron el tema «Solo se vive una vez», del dúo musical español «Azúcar Moreno», y desarrollaron cuadros radiofónicos, como entrevistas, sección de biografías o un cuadro al que llamaron «Cosas de la vida».

La relación de las mujeres que participan de los talleres con el programa «Sermujer.eS» es fundamental para lo que ellas deciden transmitir en la radio y el cómo lo hacen. Hay una gran incidencia de violencias y estigmas en las trayectorias vitales de las mujeres presas y el hecho de estar en la cárcel ya es una violencia en sí mismo. Según cifras oficiales²⁰⁵, en España hay 5.225 mujeres encarceladas, lo que representa el 7,62% de la población reclusa del país. Esta cifra, a su vez, sitúa a España como el país con la más alta proporción de mujeres en la población penitenciaria de la Unión Europea (Ballesteros Pena y Almeda Samaranch, 2015). De esas, más de cinco mil mujeres, el 88,4%, han sufrido algún tipo de violencia por cuestiones de género, según datos presentados en la guía del programa «Sermujer.eS» (Ministerio del Interior, Secretaría General Técnica, 2010, s.p.). Asimismo, como muestra la antropóloga Dolores Juliano (2011, p. 50), existe entre ellas una sobrerrepresentación de mujeres pobres, inmigrantes y minorías étnicas, como la etnia gitana. En este sentido, el programa «Sermujer.eS» les ha proporcionado a las participantes recursos teóricos, apoyo psicológico y una red afectiva que les ha ayudado a identificar, nombrar e incluso hablar abiertamente²⁰⁶ sobre las violencias sufridas. Esto queda reflejado en varias de las intervenciones de las mujeres en los programas de radio grabados, tal como la que reproducimos a continuación:

(...) Tenemos muchísimos valores y que nadie nos lo tiene que chafar ni hacer sentir que no valemos para nada. Porque somos todas preciosas. Y el que nos quiera, nos tiene que querer como somos. Y compartir la vida con nosotras, no que nuestra vida sea de ellos. Quiero que esto, pues, a las mujeres que están padeciendo algún tipo de violencia lo tengan claro. Porque yo la he sufrido y gracias a este curso me he dado cuenta que es muy importante subirse la autoestima (...) (Eva, agosto de 2011, «SerMujer Picassent 2011», de 07min46s a 08min20s)²⁰⁷

205 Las cifras pueden ser consultadas en la página web de la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias: <http://www.institucionpenitenciaria.es>. Sin embargo, los datos solo están actualizados hasta el año de 2012.

206 Con «abiertamente» me refiero a que hablan de ello a personas extrañas, como las que vamos a impartir el taller, y también en una grabación que ellas saben que se va a emitir en una radio.

207 Ver el «Anexo I» para una lista con los títulos y descripción de todos los programas emitidos en *Enredadas* y el enlace para el repositorio en línea en el que están disponibles todos los audios. Por otro lado, queremos aclarar que serán utilizados los nombres reales de las participantes en las citas (de las que se hayan presentado y nombrado en los audios), dado que son audios que ya se hicieron público con la emisión por la radio y difusión como podcasts. De ahí que no tendría sentido sustituirlos por seudónimos.

También la noción del espacio y del encierro y de qué eso puede significar para las mujeres privadas de libertad es crucial para percibir el sentido que las participantes buscan transmitir de sus vivencias en la cárcel durante sus exposiciones en los programas de radio. En su texto, Dolores Juliano (2011) pone de manifiesto una definición del tipo de castigo que se pretende con las instituciones penitenciarias occidentales contemporáneas, que han sustituido «las penas de tipo físico (vergüenza pública, azotes, mutilaciones, ejecuciones) por la confiscación del tiempo en un espacio acotado» (Juliano, 2011, p. 23). De ahí que para las mujeres que han asumido el rol del cuidado y de manutención del bienestar de la familia, la prisión representa un problema con un peso distinto al que tiene para los hombres, puesto que desestructura sus vínculos familiares y las aparta de las labores y responsabilidades que ellas entienden como propias (Juliano, 2011, p. 13). Se refieren a esto algunos de los relatos compartidos en los talleres. Cristina, una de las asistentes de la edición del año 2013, abre el programa de radio tratando de dejar patente que gran parte del malestar generado por la vida en prisión viene de dicha desestructuración:

Vivir en prisión no es tan flower power, porque aquí en prisión también tienes tus dificultades de comunicación con el exterior. Que es decir, son tus seres más allegados. Eso es lo que te crea tu tristeza y melancolía aquí en estas casas. Pero también, para que la melancolía no se apodere de tu persona, realizamos diferentes actividades a elegir, tales como: el teatro, el baile, cursos terapéuticos, por ejemplo, el de «Sermujer.eS», cerámica, información religiosa, informática, cursos de costura (...) (Cristina, 3 de julio de 2013, «SerMujer Picassent 2013», de 01min37s a 02min13s)²⁰⁸

A los ojos y oídos de personas no-reclusas, quizás no se nos hubiera pasado por la cabeza pensar que la vida en prisión fuera cualquier cosa semejante a «flower power»²⁰⁹. Sin embargo, Cristina se refiere a un posible prejuicio de que, si son personas de una estrato social pobre, que tienen que lidiar con falta de recursos materiales, con drogodependencia y situaciones de violencia, estar en un sitio donde puedes tener acceso a techo, comida, cursos de formación y acompañamiento profesional no debería suponer una carga tan pesada.

No obstante, como las propias asistentes dejan ver, no es tanto lo que hay dentro de la cárcel lo que les supone un castigo, sino lo que queda fuera, el dejar desatendidos sus familiares. Ellas son conscientes de sus transgresiones de la norma jurídico-social y, dentro de la prisión, se ven asistidas y favorecidas en determinados aspectos de sus vidas. Sin embargo, las cárceles reproducen las desigualdades sociales en su amplia comprensión, desde las de clase y raza, como con la sobrerrepresentación de determinados colectivos

208 Ver el «Anexo I» para una lista con los títulos y descripción de todos los programas emitidos en *Enredadas* y el enlace para el repositorio en línea en el que están disponibles todos los audios.

209 Con «flower power», Cristina se refiere a que todo sea tranquilo y fácil.

(etnia gitana, personas migrantes), a las cuestiones de género. Según los estudios de Ballesteros Pena y Almeda Samaranch (2015), Juliano (2011) y Almeda Samaranch (2007), hay menos centros de mujeres en España, lo que hace que ellas estén más distantes de sus familias; hay menor inversión económica en los centros de mujeres y ellos no suelen estar adaptados a sus necesidades, ya que el diseño y planificación de las penitenciarias se hace con base en un supuesto «universal neutro» que, ya lo sabemos, es falso y es masculino; hay menos ofertas de formación y feminización de determinadas actividades, como peluquería o costura; la empleabilidad dentro de los centros es menor entre mujeres y ellas cobran menos que los hombres; falta asistencia a las reclusas con cargas familiares y, además, hay una excesiva medicalización de las mujeres en prisión.

Pese al aumento de la población carcelaria femenina en España, las mujeres siguen siendo las que menos delinquen, lo que indica, como sugiere Juliano (2011) en su investigación, que eso ocurre por el peso que supone para ellas la separación familiar. Por otro lado, y como sostiene la misma autora, hay una estrecha relación entre la pobreza, los sectores sociales más vulnerables y la práctica de delitos contra la propiedad. Las estadísticas oficiales²¹⁰ indican que los delitos «contra la salud pública» son los más cometidos por las mujeres, seguidos de los delitos «contra el patrimonio y el orden socioeconómico» (donde se encajarían los delitos contra la propiedad). Además, dentro de la primera tipificación está incluido el tráfico de drogas, de forma que la mayoría de las mujeres inmigrantes presas en España lo están por intentar introducir drogas en el país (Juliano, 2011, p. 56). Así, muchos de los delitos cometidos fueron caminos utilizados por las mujeres para proveer a sus familias (Juliano, 2011, pp. 124-126), por lo que dichas transgresiones son precisamente el resultado de sus intentos de llevar a cabo su rol de género que, finalmente, se ven frustrados debido a la acción delictiva y, consecuentemente, la condena a la cárcel. Es decir, las actitudes transgresoras de las mujeres se despliegan de sus propias estrategias para cumplir con la norma de género del cuidado de la familia, que, por otro lado, no llegan a concretizarse²¹¹.

De ahí que entre las participantes del taller algunas hagan declaraciones contradictorias a simple vista: por un lado, críticas severas a la institución penitenciaria y, por otro, expresiones de gratitud por algunas oportunidades brindadas, como la participación en el programa «Sermujer.eS» o el acceso a tratamientos para combatir la drogadicción. Las declaraciones que reproducimos a continuación reflejan esa dualidad, en la que la misma asistente, en momentos diferentes del programa de radio, agradece la

210 Los datos pueden ser consultados a través del sitio *web* de la Secretaría General de Instituciones Penitenciarias: <http://www.institucionpenitenciaria.es/web/portal/documentos/estadisticas.html>

211 Agradezco enormemente a Gissela Gracia Surián por las diversas observaciones aportadas a este apartado de la tesis y en especial a las reflexiones arriba referenciadas.

oportunidad de haber participado en el programa «Sermujer.eS» y expresa sus críticas hacia las condiciones laborales en la prisión, haciendo una clara distinción entre lo que es la vivencia general en la cárcel y aquella experiencia singular del programa «Sermujer.eS»:

Como mujer, he sufrido mucho en esta vida sin apenas darme cuenta y creo que este programa me ha dado las herramientas suficientes para afrontar esas situaciones en las que día tras día sufrimos solo por ser mujeres. Doy las gracias por haberme brindado la oportunidad de compartir con todas vosotras esta experiencia y espero que todas se lleven mi cariño, como yo me llevo el de cada una de ellas. (...) Para calificar las condiciones laborales en las prisiones, usan el término «economía sumergida». Se nos queda cortísimo. Quiero decir que no es que aquí afecte la crisis actual, sino que siempre ha sido así. Sueldos que me recuerdan a las 25 pesetas que me daban de propina, y es que llegan para lo mismo: para un paquete de pipas. La seguridad laboral brilla por su ausencia (...) (Susana, 19 de noviembre de 2014, «SerMujer Picassent 2014», de 17min34s a 17min57s; de 21min28s a 21min52s)²¹²

De hecho, la diferencia que hay entre el programa «Sermujer.eS» y los demás aspectos de la cárcel es, para muchas de ellas, un elemento muy claro, y llegan a considerarse «unas cuantas privilegiadas» entre las demás mujeres del centro (Antonia, 3 de julio de 2013, «SerMujer Picassent 2013», de 00min46s a 00min56s). Si tenemos en cuenta que el debilitamiento de los vínculos emocionales y familiares tiene un peso importante sobre sus penas, podemos entender que es precisamente la capacidad de generar redes de afectos y apoyo mutuo una de las características que ellas destacan del programa «Sermujer.eS» y por eso también se sienten privilegiadas. Como expresa otra asistente de la edición del año 2014, las tardes inmersas en el programa les hacían sentir «como si no estuviera[n] dentro del centro» penitenciario (Raquel, 19 de noviembre de 2014, «SerMujer Picassent 2014», de 11min42s a 11min48s). Así como la forma como las profesionales del programa se relacionan con las mujeres reclusas contribuyen para el fortalecimiento de ese sentir común entre ellas, de sentirse privilegiadas, generando pequeños desplazamientos del rol de reclusa, como afirma una de las asistentes de la edición del 2015: «(...) nos hemos sentido sobre todo muy muy [sic] apoyadas por el equipo de tratamiento que nos acompaña, que nos ha acompañado durante todo el curso y que nos han tratado como una persona más, no como presas, sino como compañeras» (Violeta²¹³, 8 de julio de 2015, «SerMujer Picassent 2015», de 41min28s a 41min42s).

Sin embargo, no todas veían la participación en el programa de radio como una forma de empoderamiento. En todas las ediciones hubo por lo menos una asistente que prefirió no participar en las grabaciones, aunque contribuyera a los talleres de otras

212 Ver el «Anexo I» para una lista con los títulos y descripción de todos los programas emitidos en *Enredadas* y el enlace para el repositorio en línea en el que están disponibles todos los audios.

213 A esa participante le hemos asignado un seudónimo, ya que aunque haya asumido la figura de presentadora del programa de radio, ella misma no se nombró en ningún momento durante la emisión.

maneras (en los debates de preparación, en la producción de los contenidos o en el manejo de la parte técnica durante la grabación). En algunos casos, el motivo de la no participación era evitar una posible exposición de su persona y de sus familiares. Es, por lo tanto, una opción que la participante asume para no reforzar la estigmatización de su condena. Además, trabajar con ese colectivo de mujeres en una actividad que se basa fundamentalmente en la articulación de ideas y palabras tiene retos específicos, como la baja escolaridad e incluso casos de analfabetismo o la drogodependencia. Según la investigación de Ana Ballesteros Pena y Elisabet Almeda Samaranch (2015), hay cerca de un 38% de usuarias de drogas en los centros penitenciarios de España y aproximadamente un 75% de las mujeres presas posee como máxima formación los estudios primarios, con la incidencia de un 8% de analfabetismo (Ballesteros Pena & Almeda Samaranch, 2015, pp. 173-175).

Por otro lado, las mujeres que participaron en las grabaciones de los audios expresan sus agradecimientos por poder participar de una experiencia en una radio – aunque ellas no se encuentren físicamente en el estudio de la radio y a pesar de que la emisión se hace en diferido– con testimonios como el de dos participantes de la edición del 2011, que afirman que el taller les ha hecho sentir «un poco libres, a pesar de las circunstancias» (Mara y Tânia, agosto de 2011, «SerMujer Picassent 2011», de 23min06s a 23min21s). E incluso los retos como el analfabetismo se transforma en motivo de afirmación de la solidaridad entre las reclusas, de forma que las que tienen más escolaridad y facilidad en la escritura y lectura ayudan a las que no la tienen para que ellas puedan llegar a expresar sus ideas en la grabación del programa. Es el caso, por ejemplo, del testimonio de Jacoba (19 de noviembre de 2014, «SerMujer Picassent 2014», de 35min09s a 35min53s), que lee las líneas que, no sin dificultad, había escrito especialmente para la emisión, en la que podemos notar la lectura a voz quebrada, carente de entonación y correcta puntuación.

Además, en todo momento las mujeres hacen lo que podemos interpretar como un uso estratégico del taller, dando voz a sus aprendizajes y a cómo se han empoderado como mujeres; a sus «mejoras de comportamiento»²¹⁴, reconocen sus errores y hacen público hechos como el abandono de las drogas; visibilizan sus trayectorias vitales; potencializan sus denuncias contra la institución penitenciaria y, sobre todo, utilizan la radio como un medio de contacto con sus familiares. Este último es uno de los aspectos más constantes de todos los talleres, en los que a menudo hablan de sí mismas, de sus «fallos» y perspectivas de futuro en relación a sus hijas y hijos, madres o parejas y tratan de enviarles saludos durante la emisión, reforzar sus sentimientos por ellas y ellos, agradecerles por su

214 El entrecomillado es para dejar constancia de que lo que aquí expresamos como «mejora» es en relación a lo que el sistema penal y la percepción social hayan considerado como delito.

comprensión –ya que, para muchas mujeres en prisión, como hemos visto antes, su principal error es el hecho mismo de estar en la cárcel y así fallar en cumplir su rol de madre, hija o esposa– y pedirles disculpas. Si a eso añadimos que hay una sobrerrepresentación de mujeres extranjeras y que hay menos centros para mujeres en España y, por ello, hay mayor incidencia de dispersión geográfica y lejanía de sus parientes (Juliano, 2011, p. 84), la radio se convierte en una herramienta que, por un momento, acorta las distancias y lleva sus deseos a sus familiares, como en las palabras de Gloria Andrea, participante de la edición del 2015, que no solo agradece y se disculpa a su madre, como también agradece a toda su familia en Colombia:

Mamá, eso va para ti. Sé que este ejemplo no me lo diste tú, ni nadie en mi casa, estar en una prisión. Rompí con los esquemas, como siempre, y, claro, tuvo que ser Gloria Andrea la que cayera presa. Pero de todo corazón quiero darle las gracias a toda la familia que sé que tengo en Colombia, que me apoyan de una manera o de otra, con sus oraciones o con sus cosas. Pero a ti, mamá, muchas gracias, porque ya son 40 años que estás ahí siempre al pie de cañón. (...) Que, nada, mamá, que te quiero (...) Ánimo que de aquí salgo. (Gloria Andrea, 8 de julio de 2015, «SerMujer Picassent 2015», de 52min23s a 53min17s)

Es cierto que el taller de radio también puede servir como un mensaje que afianza el sistema penitenciario y su supuesta función resocializadora, incluso fomentando un discurso de resignación y aceptación de la pena de cárcel y que viene reforzado por una cultura del esfuerzo y del trabajo duro, como es posible observar en el testimonio que reproducimos a continuación:

Me ha hecho reflexionar mucho en los casi 7 años que llevo. En verdad no me he castigado a mí misma, sino a mis hijos y eso sí que no lo voy a permitir nunca más. Dicen que de aquí te sacarán más delincuente, pero yo creo que depende cómo cada uno enfoca su condena, elige su camino. Y aquí aprendí muchas cosas. Una de ellas es trabajo duro, pero satisfactorio. Porque lo valoro y si aquí soy capaz de trabajar duro y sé que fuera lo haré con más ganas por mis hijos. (Jacoba, 19 de noviembre de 2014, «SerMujer Picassent 2014», de 35min09s a 35min53s)²¹⁵

La experiencia en los talleres, así como los relatos de las reclusas, demuestra que la institución penitenciaria se convierte en un mecanismo de gestión y control de los cuerpos y libertades, confirmando la tesis de Foucault (1976) en *Vigilar y Castigar* y reforzada por Juliano (2011) con su análisis desde una perspectiva de género. Un control que se extiende también al habla y a las voces de esas mujeres. Foucault (1976), al afirmar que la función penitenciaria del sistema se encuentra en el «margen por el cual la prisión excede la detención» (Foucault, 1976, p. 251), está haciendo referencia también a los talleres de

215 Ver el «Anexo I» para una lista con los títulos y descripción de todos los programas emitidos en *Enredadas* y el enlace para el repositorio en línea en el que están disponibles todos los audios.

aprendizaje, la medicalización de las personas presas o las técnicas terapéuticas. Se manifiesta toda una gestión del poder que no busca «simplemente una manera de hacer respetar el reglamento de la prisión, sino de hacer efectiva la acción de la prisión sobre los reclusos» (Foucault, 1976, p. 249). Además, ese control implica como pena adicional la deterioración de la situación social y familiar de las personas encarceladas, como ha señalado Juliano (2011, p. 87). Sin embargo, en el caso de las mujeres, dicho deterioro es vivido de forma distinta, pues ellas sienten haber fallado en el cumplimiento de sus roles de género y del abandono de sus responsabilidades familiares y afectivas (Juliano, 2011, pp. 87-91). Por otro lado, la falta de esos vínculos en sus vidas cotidianas y la dificultad de construir otros en el entorno carcelario (Juliano, 2011, p. 89) es un problema añadido. De ahí que entendamos, a partir del análisis de Juliano (2011), que la gestión de las libertades y de los afectos ejecutada por la cárcel actúa penalizando a las mujeres por la transgresión de las normas cívicas y también por la transgresión de su rol de género, y lo hace reforzando aún más la dependencia hacia dicho rol.

Lo matizado en los últimos párrafos nos lleva a una constante reflexión acerca de a qué intereses sirve nuestra producción de conocimientos (con el taller de radio y con esta tesis). En este sentido, consideramos necesario resaltar que no es la intención de este trabajo ni de los talleres legitimar la función del sistema penitenciario, sino contribuir, de alguna forma, con que esas voces sean escuchadas, que algunas de esas historias puedan venir a público y desplazar la máscara de invisibilidad que muchas veces las cubre, así como sus demandas y sus críticas hacia la institución. De hecho, como hemos visto con los testimonios citados, las propias participantes se encargan de dejar claro que la realidad dentro de la prisión es distinta a la experiencia concreta del programa «Sermujer.eS» y del taller de radio. Como hemos señalado anteriormente, las estructuras y planificación del sistema carcelario abocan las mujeres a más desigualdades: peores instalaciones; menos centros para mujeres en todo el territorio español y, por ello, las reclusas acaban más lejos de sus núcleos familiares; tienen menos posibilidades de trabajo y de formación, y cobran menos que los hombres por las tareas realizadas en la cárcel (Juliano, 2011, p.49). Así, también las presas encuentran sus líneas de fuga y estrategias para lidiar con dichos mecanismos de control: las redes de afecto entre ellas, sobre todo a raíz del curso «Sermujer.eS», o el uso del programa de radio para denunciar situaciones de desigualdad vividas en la cárcel o para comunicarse con sus familiares podrían ser ejemplos de dichas estrategias. Aunque, por supuesto, no es la intención aquí afirmar que haya un equilibrio en la relación de fuerzas, puesto que el poder ejercido por la institución penitenciaria en sí mismo ya determina las posibilidades estratégicas de las mujeres encarceladas.

En este sentido, nos parece relevante destacar algunas consideraciones al respecto de conceptos como «transgresión» y «cuestionamiento». En su texto, Juliano (2011) hace una diferenciación entre ambos, siendo la transgresión una conducta individual de desvío de la norma, sin que sea una crítica pública a la misma, mientras que el cuestionamiento supone un enfrentamiento abierto a la legitimidad de la norma (Juliano, 2011, p. 152). Por otra parte, Judith Butler (2011a, 2007, 2004) afirma que el acto performativo, es decir, la repetición encarnada de la norma, alberga la posibilidad de la desviación ya que el cuerpo no es una página en blanco que espera recibir una serie de valores y, de no ser así, la reiteración de los actos produce también las posibilidades de subversión.

Recordemos que, tal como hemos manifestado en el segundo capítulo de esta tesis, no entendemos las «normas» como sinónimo de regla o ley. La norma actúa en el nivel de lo que es comprensible socialmente, es decir, permite que prácticas y comportamientos sean reconocidos como tales y como más o menos legítimos. En el caso del sistema penitenciario, la condición para estar insertada como reclusa ya está enmarcada en la aplicación de la ley, por lo que no cabe la posibilidad de transgredir esa regla salvo que sea volviendo a transgredir la ley. De ahí que cuando hablamos de líneas de fuga mediante la reiteración de las normas dentro de la cárcel, no hablamos de la pena impuesta judicialmente, sino de las penas añadidas comentadas anteriormente y que no están explicitadas en la condena legal.

Así, de una forma o de otra podemos sostener que el acto de enunciarse en la radio, de hacer públicos sus malestares y críticas o incluso sus adecuaciones a los controles penitenciarios se convierten en transgresiones públicas de la norma de invisibilidad de esa población «incómoda» que son las mujeres encarceladas. Es decir, en un hacer colectivo mediante el programa «Sermujer.eS» y mediante la radio, ellas pasan a desarrollar un cuestionamiento. En las cárceles, en relación a lo que queda fuera de los muros, es decir, el resto de la sociedad, el silencio y la invisibilidad son factores que favorecen la perpetuación de las condiciones punitivas desiguales para las mujeres. De ahí que consideramos que la acción de la radio, como extensión del programa «Sermujer.eS», sea una herramienta y una práctica a través de la que ellas pueden encontrar una forma para hacerse oír y hacer aparecer sus voces y cuerpos.

Asimismo, si la desestructuración de los vínculos afectivos es la parte más dura para las mujeres en las cárceles, ellas, por otro lado, tratan de poner en valor la experiencia de la construcción de una red de afectos y soporte mutuo y afirman que, pese a la privación de libertad, el

(...) compartir con gente a la que la sociedad, *demasiado habitualmente, nos llama y trata como simples números*. Estas cuatro paredes nos han hecho comprender que no estamos solas, que tenemos futuro, que todas podemos cambiar. Que cuando el amor, la amistad, el respeto es mutuo, extensivo a todos los ámbitos de nuestra vida, se puede. (Arancha, 1 de junio de 2016, «SerMujer Picassent 2016», de 26min13s a 26min41s, cursiva mía)²¹⁶

De esta forma, lejos de legitimar el sistema penitenciario, a lo que realmente se proponen los talleres de radio es a hacerse eco de algunas voces que «demasiado habitualmente son tratadas como simples números» o como excedentes sociales. Asimismo, como pone de manifiesto Juliano (2011), las mujeres privadas de libertad son invisibilizadas también en los aportes teóricos, ya que, pese a la existencia de diversos estudios sobre la población carcelaria, apenas se han desarrollado análisis de los testimonios de las mujeres presas y de sus condiciones sociales y económicas (Juliano, 2011, pp. 50-51). Así, aunque el objetivo principal de esta tesis no sea abordar la situación de las mujeres encarceladas, consideramos que es parte de su apuesta política el incluir esas experiencias de radio y contribuir con la legitimación de sus voces y de sus estrategias de comunicación, pues, tal como expresa el poema recitado por una de las participantes de la edición del 2014: «*en el lugar de las puertas cerradas, lejos es al otro lado del muro. La luz está al otro lado del muro. La libertad espera al otro lado del muro. Y el escalofrío congela las lágrimas en este lado del muro*», pero a veces «*se evaporan las fronteras*» y «*las palabras son puentes y las risas descongelan el frío del escalofrío*» (Susana, 19 de noviembre de 2014, «SerMujer Picassent 2014», de 45min56s a 47min41s, cursivas mías)²¹⁷.

216 Ver el «Anexo I» para una lista con los títulos y descripción de todos los programas emitidos en *Enredadas* y el enlace para el repositorio en línea en el que están disponibles todos los audios. La cita atribuida a Arancha se refiere al extracto de un texto leído por ella pero escrito por una de las mujeres presas que asistió al taller, aunque no quiso participar de la grabación del programa de radio.

217 El poema recitado por la participante es de autoría desconocida.

CAPÍTULO 6. SINTONIZANDO EXPERIENCIAS: UN ACERCAMIENTO ENTRE *ENREDADAS* Y LA *ZAFT* EN CLAVES DISCURSIVAS

Tudo se resumia ferozmente em nunca dar um primeiro grito – um primeiro grito desencadeia todos os outros, o primeiro grito ao nascer desencadeia uma vida, se eu gritasse acordaria milhares de seres gritantes que iniciariam pelos telhados um coro de gritos e horror. Se eu gritasse desencadearia a existência – a existência de quê? A existência do mundo.
Clarice Lispector²¹⁸

*What are the words you do not yet have?
What do you need to say?*
Audre Lorde²¹⁹

A lo largo de la presente investigación, hemos querido trazar un recorrido que nos llevara a una reflexión crítica sobre las relaciones de poder históricamente desiguales entre el Norte y el Sur global en la producción de conocimientos y de cómo estas están atravesadas por marcadores como el género, el sexo, la raza y procedencia geográfica. Un recorrido que a la vez nos permitiera reflexionar sobre el papel de los medios de comunicación en dicha producción, así como en la constitución de las subjetividades contemporáneas, y de cómo podemos imaginar alternativas a los medios generalistas que partan de relaciones democráticas y de una crítica radical hacia el sistema capitalista neoliberal y las relaciones heteropatriarcales y colonialistas. En función de dicho objetivo, la práctica radiofónica y el activismo feminista toman especial relevancia.

Dicho recorrido está dividido en dos partes, cada una de ellas formada por tres capítulos. La primera parte funciona como un marco teórico, con las categorías y conceptos que vertebran el trabajo, pero que no se agotan con lo abordado en dicho marco. En el primer capítulo, hemos desarrollado una crítica hacia el paradigma científico occidental contemporáneo a través de las nociones del Sur global en cuanto un espacio metafórico y lugar de los conocimientos invisibilizados por la ciencia moderna. Asimismo, hemos planteado los conocimientos situados como una alternativa epistemológica que pone en valor las ausencias generadas por el sistema moderno de pensamiento y la teoría de la traducción cultural como un ejercicio teórico-político capaz de articular saberes diversos, a

218 En *A paixão segundo G.H.* (Lispector, 1964).

219 En *Zami/Sister Outsider/Undersong* (Lorde, 1993).

la vez que hemos propuesto la investigación activista y el activismo feminista como metodologías posibles de encarnar tal crítica.

Hemos abordado también, a lo largo de todo el segundo capítulo, la relación entre discursos y experiencias porque creemos que son cuestiones centrales en el proceso de producción de subjetividades. Entendemos que la experiencia no es el mero registro de una realidad dada, sino que se constituye como el efecto discursivo de los procesos que construyen lo que llamamos realidad (Brah, 2011), un proceso de significación que conforma la subjetividad y que se da en un horizonte de referencias históricas determinadas (Colaizzi, 2007; De Lauretis, 1992), por lo que son a la vez producidas por y productoras de discursos (Bach, 2010).

Dicha relación (discurso-experiencia) viene marcada en la contemporaneidad por los efectos contradictorios de la sociedad red y por el papel que juegan los medios de comunicación en el plano de lo micropolítico, cuestión que abordamos en el tercer capítulo. Es decir, la sociedad red como configuración que nos hace cuestionar la rigidez de las políticas identitarias y permite la circulación de ideas y herramientas para relaciones humanas más respetuosas, está enmarcada a la vez en un contexto de expansión global de los efectos perversos del capitalismo neoliberal, de las violencias heteropatriarcales y racistas. Mientras, los medios de comunicación actúan en una producción discursiva y que incide micropolíticamente en la generación de subjetividades útiles para el mantenimiento del orden social establecido. Hemos trabajado dichas cuestiones centrándonos en la noción de micropolítica, como una política que actúa en los intersticios discursivos que tienen como efecto la experiencia; en la fundamentación teórica de lo que entendemos por movimientos políticos minoritarios –como el activismo feminista y el de las radios libres–, y en sus potencialidades micropolíticas y para la producción de narraciones mutadas, es decir, de contradiscursos, a través de prácticas situadas que promuevan un cambio en las narraciones en un sentido material y semiótico (Haraway, 2004, p. 35).

La segunda parte de la investigación se entrelaza con las potencialidades de las prácticas micropolíticas en la comunicación. En ella damos seguimiento al estudio de caso de dos programas de radio feministas: el del programa *Enredadas* (Valencia, España) y el del programa *ZAFT* (Campinas, Brasil). En el cuarto capítulo, presentamos un panorama general de la situación social y legal de las radios libres y comunitarias tanto en España como en Brasil y de las luchas por la democratización de la comunicación en ambos países, además de las aportaciones feministas a la idea de democratización de la radio. También hemos tratado de localizar los dos programas de radio en cuestión a través de un reconocimiento de las radios libres en las que dichos programas se llevaban a cabo. En el

quinto capítulo, nos hemos centrado en los trabajos de campo que han dado soporte a los estudios de caso de los dos programas. Hemos realizado un análisis crítico de ambas experiencias para poner de relieve sus objetivos como prácticas micropolíticas, sus interrelaciones con otros espacios feministas y la apuesta crítica que han supuesto dentro del propio funcionamiento de las radios libres.

De esa manera, hemos tratado de formular una propuesta teórico-práctica (subrayamos la importancia de entender el nexo crucial que une las dos dimensiones, teoría y práctica, más allá de cualquier dicotomía) que nos permitió comprender las experiencias radiofónicas feministas desde las radios libres y/o comunitarias como activismos minoritarios y de práctica micropolítica. Hay que entenderlas, desde nuestra perspectiva, como experiencias que se nutren de los desplazamientos en las subjetividades generados por los procesos contradictorios de lo que llamamos sociedad red y como parte de los estudios y activismos feministas, a la vez que son ellas mismas una práctica activista y de aprendizaje. Esas prácticas son capaces de generar narraciones mutadas, de incidir en nuestras relaciones interpersonales y colectivas cotidianas y en la producción de subjetividades críticas que pongan en tensión los discursos de las sociedades del control y de las relaciones desiguales de poder.

En consecuencia, el presente capítulo se articula como un análisis crítico del discurso de las producciones radiofónicas, es decir, del material audio generado por dichas experiencias. A partir del análisis propuesto, buscaremos averiguar si podemos entender dichas producciones como narraciones mutadas y por qué. Sin embargo, es un análisis que debe ser entendido en directa conexión con lo que fue presentado en el capítulo anterior. En dicho capítulo, el análisis de las experiencias realizado mediante el trabajo de campo nos brinda el contexto, las circunstancias en las que se desarrollan las prácticas radiofónicas: los afectos que actúan, sus contradicciones y aprendizajes, bien como los retos y las dificultades encontradas en el proceso mismo de desarrollo de esta investigación. Los audios que serán el centro de este capítulo son las producciones materiales-sonoras llevadas a cabo y captadas en dicho contexto.

Al retomar algunas de las motivaciones que nos llevaron a unirnos en el proyecto de *Enredadas*, identificamos el sentimiento de hartazgo, común entre todas, respecto a la percepción de que existe una invisibilización de los feminismos, de las mujeres y otros sujetos no normativos en los espacios radiofónicos y, principalmente, respecto a la (re)producción de discursos sexistas, en ocasiones abiertamente misóginos o cargados de LGBTfobia, de racismo o xenofobia y, en otras, desde miradas victimizadoras. De ahí que consideramos que contribuir con temáticas que no son las abordadas por los medios

generalistas, con perspectivas feministas, disonantes de las comúnmente presentes en los demás medios, fuera una alternativa contradiscursiva. Por otra parte, entre las programadoras de la ZAFI, hemos observado sus intenciones de visibilizar producciones culturales de mujeres y el desarrollo de una perspectiva feminista con la que buscaban hacerse eco de iniciativas activistas.

Las narraciones mutadas, o los contradiscursos, se presentan aquí como una forma de poner en evidencia los mensajes presentes en los medios, sobre todo los generalistas que, como tecnologías del poder, siguen recreando determinadas normas sociales –de relaciones afectivas, de género, de sexualidad, de relaciones de clase o raciales, etc.– que contribuyen a mantener desigualdades y violencias en las sociedades occidentales. Es cierto que cada vez surgen más herramientas de socialización y de difusión de reflexiones críticas acerca de esas pautas, motivándonos a repensar y construir relaciones sociales más respetuosas, y que en diversas partes del mundo grupos de personas se están organizando, pensando y actuando en pro de dichas relaciones. Pero no es menos cierto que distintas formas de violencia están dejando marcas desgarradoras; que la lógica neoliberal y del capitalismo mundial integrado –para seguir utilizando el término de Guattari²²⁰– ha producido efectos devastadores sobre las condiciones de vida de distintas maneras y en diversas partes del mundo; que los modos de control de las sociedades son cada vez más sofisticados, y que incluso herramientas como internet, que ha transformado radicalmente las relaciones humanas y el acceso y producción de información, se han convertido, en gran medida, en herramienta de control para la economía capitalista.

Para realizar esta parte del trabajo, partimos del «análisis crítico del discurso» (Van Dijk, 2010, 2009, 2002). Este, como praxis reflexiva, plantea la necesidad de superar el modelo de investigación social que se limita a estudiar un problema y sus consecuencias, como si la persona que investiga fuera un sujeto neutral durante todo el proceso, borrando así (si es que es posible tal cosa) todas sus huellas, posición social, posturas políticas e ideológicas (Van Dijk, 2009). En consonancia con una epistemología de los conocimientos situados²²¹, en un análisis crítico del discurso entendemos que tal neutralidad no existe, y que mostrar nuestra parcialidad implica asumir la responsabilidad de lo que se produce. Las barreras entre objeto de investigación y persona investigadora se diluyen en los conocimientos situados y se hace explícita la crítica hacia la distancia entre ambos que plantea el testigo «puro» y «modesto» de la ciencia moderna positivista (Haraway, 2004). Tanto quien investiga como el qué se investiga son agentes activos que inciden en los

220 Ver el apartado «Prácticas discursivas y relaciones de poder en los tiempos que corren», en el capítulo 2 de esta tesis, y el capítulo 3.

221 Ver el apartado «1.4. Conocimientos comprometidos, conocimientos situados», en el capítulo 1 de esta tesis.

resultados de la investigación.

El desarrollo de un análisis crítico del discurso requiere, además, reconocer las interrelaciones entre lenguaje y contexto y sus dimensiones afectivas, sociales, políticas, culturales e históricas. Para Teun Van Dijk (2009), «muchas tendencias en análisis del discurso o de la conversación son teóricas o descriptivas, pero resultan escasamente explicativas» (Van Dijk, 2009, p. 152). Mientras que un análisis crítico del discurso busca precisamente un acercamiento que no se quede encerrado en los límites de la frase o de la acción y de la interacción, sino que «intente explicar el uso del lenguaje y del discurso también en los términos más extensos de estructuras, procesos y constreñimientos sociales, políticos, culturales e históricos» (Van Dijk, 2009, p. 152).

El análisis realizado consiste en la construcción del argumento acerca de la posibilidad de generar contradiscursos a partir de producciones radiofónicas feministas. Este ejercicio está desarrollado, en el caso de *Enredadas*, a partir de la revisión de 99 programas, con total de 142hr09min15s, que incluyen los talleres de radio impartidos en el Centro Penitenciario de Picassent (Valencia) y que fueron emitidos como programas en *Enredadas*. En el caso de la *ZAFT*, fueron analizadas 6hr07min47s de audios, que aúnan 2 programas y 5 producciones de «Eu, repórter de mim mesma», un bloque de entrevistas que eran llevadas a cabo por mujeres de la asociación «Promotoras Legais Populares – PLP» y que se emitían en el espacio de la *ZAFT*.

Ya hemos tratado de la experiencia del hacer radio en el capítulo anterior, y esta también se constituye como un elemento importante en el presente capítulo, puesto que se trata del contexto en el que se realizan las producciones. Esto se dará de forma especialmente intensa en el análisis del material del programa *ZAFT*, pues asumiremos como parte constitutiva del texto radiofónico tanto las entrevistas realizadas con las programadoras como el trabajo de campo realizado durante tres meses, de septiembre a diciembre de 2015, junto a Radio Muda y a las integrantes de dicho programa. El discurso a ser analizado es, por lo tanto, también un texto que se constituye a partir de y en relación con los procesos subjetivos y sociales que lo circundan y lo atraviesan. El «texto», tal como sugiere Iuri Lotman (1996, 1978), se forma mediante una relación intensa entre los elementos que forman su unidad material, es decir, los códigos que portan los significados del mensaje, y los elementos extra-textuales, todo lo que constituye el contexto en el que se da el mensaje e incluso los elementos ausentes.

De tal manera, al tratar de analizar el discurso de los programas de *Enredadas* y de la *ZAFT*, disponemos el texto radiofónico en un diálogo constante con los relatos de las programadoras y el material reunido durante el trabajo de campo realizado para esta

investigación. En el caso de la *ZAFT*, además, el análisis crítico del discurso se configura también como una forma de recomponer el registro perdido de dicho discurso, decorrente de la enorme ausencia de material de audio. Por lo tanto, es importante volver a matizar que no se trata de realizar aquí un análisis estrictamente comparativo, en el sentido de establecer diferencias y semejanzas a partir de muestras cuantitativamente similares, sino de entenderlas como experiencias singulares, de establecer nexos entre ellas, sintonizarlas en el sentido de buscar qué aspectos puedan haber compartido dichas prácticas y que las conforman como producciones feministas y contradiscursivas.

A partir de los análisis de los audios y de tomar en consideración las experiencias feministas del hacer radio analizadas en el capítulo anterior, hemos extraído cuatro aspectos presentes en los discursos y en las prácticas de *Enredadas* y de la *ZAFT*, que aquí llamaremos *claves discursivas*, y a partir de las que plasmaremos el análisis crítico del discurso en este trabajo. Dichas claves están organizadas como las partes en las que está subdividido el presente capítulo y son: la «visibilización de *otros* temas y el hacerse eco de *otras* voces»; las «prácticas radiofónicas situadas»; una «música que importa», y la «desvictimización de las mujeres y el poder de agencia».

6.1. La visibilización de *otros* temas y el hacerse eco de *otras* voces

Una de las motivaciones de las producciones radiofónicas analizadas en este trabajo es la posibilidad de tratar temas que no suelen tener presencia en las radios generalistas, y esto se convierte, a la vez, en un rasgo de un programa de corte feminista, producido y emitido desde una radio libre y a través del ciberespacio. Lo que aquí estamos nombrando como *otros* temas son cuestiones habitualmente invisibilizadas en los medios de comunicación generalistas. Dado que los medios de comunicación inciden en la producción de subjetividades y en la forma con la que nos relacionamos y leemos lo que llamamos realidad (Rolnik, 2015, 2016), los temas que están ausentes de los discursos mediáticos generalistas pierden relevancia en el debate social.

La producción de ausencias, como hemos visto en el primer capítulo de este trabajo²²², es parte constitutiva del pensamiento moderno occidental y se basa en una exclusión radical, descalificación e incompreensión de conocimientos y experiencias que cuestionen y planteen alternativas a las normas. El proceso de exclusión culmina con la noción de inexistencia de dichas alternativas. Esa ausencia es precisamente lo que se constituye como lo diferente, como el *otro* (Escobar, 2003). En este sentido, los medios de

222 Ver el apartado «1.1. El Sur global».

comunicación generalistas son activos productores de inexistencias, bien sea invisibilizando o criminalizando y descalificando los movimientos sociales, los medios de comunicación libres y comunitarios o la centralidad de pautas como la sexualidad y los afectos. Cuando se trata de visibilizar a las mujeres u otros sujetos no normativos como protagonistas de la noticia y, sobre todo, como agentes de cambio, se producen esas ausencias. Cuando se trata de visibilizar los feminismos, eso se da de forma aún más acentuada. Esa dinámica se reproduce igualmente cuando las cuestiones son relativas a formas no heteronormativas de vivir las relaciones sexo-afectivas entre las personas, de lidiar con los afectos o de vivir la relación con el cuerpo. Por lo tanto, los *otros* temas a los que nos referimos son asuntos que surgen desde los bordes, desde el extrarradio de las pautas del circuito mediático generalista. Son *otros* porque son lo no-importante en las agendas mediáticas normativas.

Desde *Enredadas* y de la *ZAFT*, se apostó por situar las producciones y su campo temático en la reapropiación de esa alteridad. Eso se hizo visible tanto desde las alianzas con los distintos colectivos y las interferencias solidarias generadas –sobre todo con la «Colectiva Transtorna» y las mujeres del Centro Penitenciario de Picassent, en el caso de *Enredadas*, y con la «Marcha das Vadias» y las «Promotoras Legais Populares», en el caso de la *ZAFT*–, como en los sujetos que tomaron la palabra en los espacios de los programas y el lugar conceptual que decidieron ocupar, como en el caso de *Enredadas* y el transfeminismo. De ahí que los *otros* temas también nos han conducido a hacernos eco de *otras* voces, es decir, las voces que tampoco están presentes en los medios de comunicación generalistas.

En este sentido, nos referimos a temas y voces que van desde producciones desarrolladas con mujeres privadas de libertad en centros penitenciarios, a las que abordan la relación entre género y la discriminación por cuestión de edad o las alianzas entre la lucha feminista y el movimiento vegano antiespecista²²³; de programas dedicados a acciones de ocupación feminista de espacios públicos a programas sobre el trabajo sexual y entrevistas con trabajadoras sexuales; de la emisión de un «cabaret radiofónico» adaptado del texto *Manifiesto SCUM* de Valerie Solanas a la relación entre humor, payasaría y feminismos; de la visibilización de la escena artística femenina a la colaboración con mujeres de barrios periféricos; de la participación de representantes de una asociación de

223 De acuerdo con Eva Benet, invitada de *Enredadas* el 8 de abril del 2015 para un programa sobre feminismos y animalismos, «el especismo es la discriminación en función de la especie, es decir, la línea que marca quien tiene derechos y quien no tiene derechos no es ni el sexo, ni la raza, ni la clase social, ni la elección sexual, es la especie». El «animalismo», por otra parte, reivindicación del «movimiento vegano», «lo que plantea y por lo que lucha es para que los animales sean considerados sujetos de derecho. (...) Se trata de asumir que son merecedores de respeto y eso significa que tienen derecho a la vida, a la libertad y a su integridad física y psíquica» (Eva Benet, 8 de abril de 2015, «Feminismos y Animalismos», de 15min55s a 15min38s).

mujeres africanas en Valencia a feministas gitanas²²⁴.

Asimismo, todas esos temas y voces pasan, en mayor o menor medida, por nuestros filtros ópticos y por las tecnologías del habla que nos configuran como sujetos en una determinada sociedad. Pasan también por el filtro de las redes de afectos tejidas entre las integrantes de *Enredadas* y demás espacios de la ciudad y de fuera de ella, y de los intereses personales y colectivos respecto a determinados temas. De la misma forma, en la *ZAFT* los afectos y las motivaciones personales y colectivas fueron fundamentales para el desarrollo del proyecto radiofónico. A continuación, exploraremos algunos elementos centrales en las producciones de los dos programas y que se enmarcan en lo que aquí estamos caracterizando como *otros temas* y *otras voces*.

***Enredadas*: el amor político**

Las emisiones del programa *Enredadas* se hacían quincenalmente y tenían 1hr30min de duración, aunque durante sus seis primeros meses, aproximadamente, hicimos programas semanales de cerca de una hora cada. El cambio en la frecuencia y duración de las emisiones está directamente conectado con la relación entre la inversión de tiempo cuantificable necesaria para la producción de cada programa y las distintas temporalidades vividas por las personas que formábamos *Enredadas*, una cuestión que hemos tratado en el Capítulo 5 de esta tesis²²⁵. Esto se traduce en la calidad y cantidad de horas que cada una podíamos dedicarle a las tareas de producción y que eran compaginadas con nuestras horas laborales, académicas, de cuidados y de ocio. El mismo motivo hizo que, en diversas ocasiones, nos fuese imposible cumplir con nuestras citas radiofónicas quincenales y, por ello, cada una de las temporadas de *Enredadas* –es decir, cada uno de los años naturales durante los que fueron realizadas las emisiones– está compuesta por un número distinto de programas. Así, las seis temporadas analizadas, que van de agosto de 2010 a octubre de 2016, totalizan 99 programas.

Todos los 99 programas están atravesados por el activismo feminista y por la dimensión afectiva que lo compone y que es un factor importante de las relaciones que se tejen para llevar a cabo las producciones de los programas. De la misma manera, la lucha contra las distintas formas de violencia por cuestiones de género y la consecución de derechos y libertades, en el plano jurídico y en el de las normas sociales, son la motivación

224 En los Anexos I y II de esta tesis, disponibilizamos una lista con todos los títulos de los programas de *Enredadas* y de la *ZAFT* analizados y sus respectivas descripciones. Además, los audios de dichos programas están disponibles para descarga y escucha en el directorio en línea «Producciones Radiofónicas Feministas»: https://drive.google.com/open?id=0B7Ma_6daXzulWEc2bWctWHRIXzA.

225 Ver el apartado «Temas de la actualidad desde una perspectiva transfeminista»: la producción de *Enredadas*», pp. 250-251.

de los activismos feministas y, por lo tanto, una discusión siempre presente en las emisiones de *Enredadas*. Sin embargo, esos conceptos genéricos (activismo feminista, afectos y violencia) son abordados a partir de distintas especificidades en cada programa (ver Anexo I). Aunque los programas de *Enredadas* eran temáticos –con algunas excepciones–, es decir, una cuestión en concreto era tratada a lo largo de toda la emisión, muchos temas se repiten o se entretajan con otros. Es así que el «amor» es el tema que más veces se ha abordado en las emisiones de *Enredadas*, en hasta 15 de los 99 programas.

Uno de los primeros programas que tenemos registrado es precisamente sobre amores románticos: el programa se emitió en septiembre de 2010²²⁶ y tiene como título «Amores románticos como dominación patriarcal»²²⁷. El ideal romántico del amor sigue siendo el modelo de relación ampliamente difundido, defendido y deseado a través de los programas de entretenimiento televisivo o la publicidad. En la radio, además de la publicidad, eso se da sobre todo mediante la música y a través de los programas de tertulia, entrevistas y en las participaciones de las y los oyentes. Sin embargo, las formas por las que dicho ideal se ha ido construyendo y naturalizando y sus consecuencias son cuestiones invisibilizadas por los medios generalistas, pese a que es una de las bases de la violencia entre parejas.

En el programa mencionado se realizan dos entrevistas: una presencial, con la psicóloga y psicoterapeuta Pau Pascual, y la segunda por teléfono, con la activista y profesora de cursos de autodefensa feminista, Maitena Monroy. En ambos casos, son entrevistas con mujeres que tienen una trayectoria importante en el trabajo contra las violencias que originan de las relaciones heteropatriarcales, pero cuyas voces no están presentes en los medios generalistas.

A lo largo de toda la emisión, y sobre todo con las entrevistas, se hace un breve recorrido de cómo el amor entre parejas está planteado en la sociedad occidental; de cómo nos educan a mujeres y hombres de manera distinta para el amor; se tratan los mecanismos y medios de transmisión de estos mensajes de ideal romántico; los códigos que nos sitúan como personas incompletas y carentes de otras que nos complementen y, sobre todo, de cómo se nos enseña a las mujeres que nosotras necesitamos este modelo de amor para vivir «plenamente» y ser «felices». Son mencionados algunos ejemplos de

226 Muchos de los programas de *Enredadas*, sobre todo los de los dos primeros años (2010-2012), carecen de un registro de fecha exacta. Raras veces las fechas eran mencionadas durante las emisiones y tampoco las fechas de publicación de los audios en la plataforma Ivoox (plataforma en línea donde se alojan los audios de los programas) corresponden a los días precisos, ya que entre la emisión en directo y las publicaciones solía haber un lapso de días.

227 Ver el «Anexo I» para una breve descripción de cada programa y el enlace para el repositorio en línea con todos los audios disponibles.

medios que perpetúan estos mensajes, tales como cuentos, películas, cómics, música, etc., y se relaciona la búsqueda por el amor idealizado con las renunciaciones que frecuentemente se hacen cuando estamos en una relación sexo-afectiva y con la creencia de que todo sufrimiento, si «es por amor», es válido. El resultado son relaciones en las que el dolor y la violencia –que suele ser vivida especialmente por la mujer, en el caso de las parejas heterosexuales– son tolerados como sacrificios necesarios para una vida a dos.

También se aborda a lo largo del programa la decodificación de algunos de los códigos culturales que han servido para (re)producir el ideal de amor romántico. Paso previo y necesario para superar dicho ideal es reconocer cómo nos llegan estos mensajes. La forma cómo son vividas las relaciones sexo-afectivas basadas en un amor romántico están ancladas en la construcción y representación del género, en cómo las parejas, heterosexuales o no, cumplen con determinados perfiles: pasivo/activo, vulnerable/protector, abnegado/egoísta, emotivo/racional, etc., donde cada una de las personas se sitúa en uno u otro polo de la oposición binaria. Esos binomios, que además son generizados, respaldan la idea de que, en el amor, una de las partes estará sometida y hará más concesiones. Por lo tanto, al igual que el género, el ideal de amor romántico es perpetuado a través de varias tecnologías y discursos institucionales (De Lauretis, 2000b) y parainstitucionales –el cine, la música o la literatura, por ejemplo– a la vez que se ha constituido él mismo como una de las tecnologías sociales de construcción del género.

A su vez, los medios de comunicación hacen uso recurrente de esas tecnologías y, por lo tanto, potencian esos discursos. De ahí que son creencias extremadamente arraigadas socialmente y constantemente reiteradas vía distintos mecanismos. Como señala la entrevistada Maitena Monroy sobre las dificultades que ella encuentra en el momento de trabajar la desmitificación de dicho ideal de amor:

Hay muchas resistencias a reconocer que además tiene mucho que ver con cuentos, con querer ser la princesa salvada, rescatada por el príncipe que me quiera para siempre. Y tiene mucho que ver con toda la construcción cultural y con la identidad subjetiva de ser mujer y cómo nos educan para ser mujeres sometidas al designio de los hombres. Entonces, lo trabajo fundamentalmente identificando cómo vivimos el amor. E identificando esos patrones culturales que nos llevan a pensar que por amor todo vale, que quien bien te quiere te hará sufrir y un largo etcétera que está en todo nuestro refranero popular. (Maitena Monroy, septiembre de 2010, «Amores románticos como dominación patriarcal», de 16min50s a 17min34s)

Llevar a debate los recursos utilizados para conservar el modelo de amor romántico y fomentar, entre todas, la discusión y el reconocimiento de formas distintas de vivir las relaciones es una manera de visibilizar otros temas en una producción radiofónica. Las canciones utilizadas para la emisión de este programa acompañan la temática, con

mensajes de mujeres empoderadas, que abandonan el modelo de relación que las hace sufrir o que rechazan el presuponer la existencia de una pareja ideal o, en el lenguaje de los cuentos infantiles, un «príncipe azul».

El amor como una cuestión política fue tema central de debate en tres programas más: en el «Programa poliamoroso», del 6 de marzo de 2013; en el «Amor romántico entre lesbianas», del 12 de febrero de 2014, y en la «Entrevista Al Carajo con el amor, Poliamor en México», del 17 de junio de 2015. Además, en otros once programas fue tratado como uno de los temas relacionados a la idea central de la emisión: en el «Poesía de mujeres», de febrero de 2011; en los cinco programas resultantes del taller de radio con mujeres privadas de libertad del Centro Penitenciario de Picassent, «SerMujer Picassent» de agosto de 2011, de 3 de julio de 2013, de 19 de noviembre de 2014, de 8 de julio de 2015 y de 1 de junio de 2016; en el «Picassent en la Malva», de noviembre de 2011; en «La sexualidad de las mujeres sin edad», de junio de 2012; en «Mujeres agresivas reivindicando la violencia negada», de septiembre de 2012; en «Poesía documental: México, Valencia, Argentina», de noviembre de 2012, y en «Sexismo en la música», de 20 de agosto de 2014²²⁸.

Así como en el programa de septiembre de 2010, «Amores románticos como dominación patriarcal», en todos los demás hemos tratado de reflexionar sobre las pautas imperantes del amor romántico, su sentido político y su relación con las violencias por cuestiones de género. Pero también son abordadas sus relaciones con la lógica de producción capitalista, así como propuestas para pensar el amor desde un lugar de crítica a la heterosexualidad, a la monogamia y al capitalismo. En este sentido, lo que se propone matizar es cómo aquello que entendemos por «amor» entre parejas en las sociedades occidentales y que se ha concebido como un sentimiento íntimo y esencializado, que «simplemente se da» entre dos personas, es, en su variante romántica, una construcción que está profundamente ligada a la propia construcción del sistema sexo/género y también a la consolidación del capitalismo. Así, el amor es colocado como algo extremadamente político y que, al debatirlo desde una crítica feminista, estamos una vez más desdibujando las fronteras entre lo personal y lo político.

¿Qué hay detrás de esta reicidencia del amor como un asunto a ser abordado pública y políticamente? ¿Por qué en tantas ocasiones, como tema central o no, nos abocamos a hablar de ello durante las emisiones? Podemos aquí recurrir al trabajo de la antropóloga Mari Luz Esteban (2011), en el que la autora trata de problematizar el pensamiento amoroso y todo su valor cultural y político en el Occidente y sobre todo en el

228 Ver el «Anexo I» para una breve descripción de cada programa y el enlace para el repositorio en línea con todos los audios disponibles.

siglo XX. Afirma Esteban que:

El amor influye no solo en la socialización y generización de las personas, que quedan así *convertidas* en *mujeres* y *hombres*, diferentes y desiguales, sino en la organización general de la vida cotidiana. El amor inspira leyes (pensemos, por ejemplo, en todo lo relativo a la infancia, la familia o la atención a la dependencia) y afecta a la vida política e institucional en su conjunto. Políticos, religiosos, feministas, activistas de ideologías contrapuestas, aluden en sus discursos a la importancia de edificar una sociedad sobre la base de los afectos. Los medios de comunicación se hacen eco de estudios científicos que dicen haber encontrado el origen genético del adulterio, la infidelidad, los celos, el enamoramiento... Y todo ello va día a día barnizándose, alimentándose de una ficción romántica (cine, televisión, publicidad, literatura, música) absolutamente hipertrofiada, que no solo enaltece las supuestas virtudes de la vida en pareja sino que intenta minusvalorar, subordinar cualquier otra alternativa. (Esteban, 2011, p. 40)

Desde las micropolíticas y de los afectos, como conceptos que, como ya se ha podido verificar, vertebran este trabajo, hablar del amor es algo fundamental, ya que también permea nuestras relaciones y nos une en intereses como activistas o como académicas, llevándonos a reflexiones en torno a las estructuras de las relaciones patriarcales, coloniales, capitalistas y neoliberales y que están también conectadas a las formas como vivimos nuestras relaciones sexo-afectivas. Por otro lado, el amor, como afirma Esteban (2011), cumple con funciones sociales, políticas y económicas en el Occidente y, desde su construcción romántica, podemos considerarlo un «dispositivo de control social y un mecanismo de consumo como estilo de vida», tal como sostiene Coral Herrera Gómez (2009, p. 398).

Desde las producciones culturales y de los medios de comunicación generalistas, el amor romántico se ha reiterado y consumido sin contraindicaciones, y desde los movimientos sociales pareciera también que el amor formaba parte del ámbito de lo privado y, por lo tanto, sin relación con la política y el cuestionamiento del orden social establecido. De hecho, Esteban (2011) señala que desde el movimiento feminista y de los movimientos sociales en general «estamos mucho más huérfanas, mucho menos entrenadas, en una reflexión crítica sobre las emociones y el amor que en lo que se refiere a la sexualidad» (Esteban, 2011, p. 174). Aún así, el movimiento y la teoría crítica feminista han sido fundamentales para desdibujar la aparente frontera entre el amor y lo político. Tanto desde una perspectiva de crítica a la organización social y económica occidental, que se ha estructurado con base en la familia nuclear tradicional y en la consolidación de una economía orientada al consumo de dicho modelo familiar (Herrera Gómez, 2009), como desde una perspectiva del potencial político del amor como un afecto que se desarrolla entre las personas que se unen para una acción de transformación social.

En este último caso, el amor es aquí entendido como un afecto que tiene la potencia

para vincularnos solidariamente con otras personas, sin el requisito del parentesco, amistad, intimidad o de la relación sexo-afectiva. Se entiende el amor desde las dimensiones del reconocimiento, reciprocidad y redistribución, como sugiere Esteban (2011, pp. 180-191). Es decir, el reconocimiento de la existencia del individuo (grupo, colectivo, comunidad...) que ocupa el lugar de la alteridad; la reciprocidad como el intercambio (material, de servicios, de cuidados...) solidario, y la redistribución equitativa del trabajo, de la riqueza o del poder. Por supuesto el amor no es un elemento autosuficiente para que se de tal transformación en los vínculos humanos, pero creo que, desde una consciencia diferencial, como plantea Chela Sandoval (2000) y que conecta con el planteamiento de Esteban (2011), tiene un elevado potencial para provocar esos cambios, lo que en el capítulo 5 de esta tesis hemos nombrado como «interferencias solidarias». Es en este sentido que planteamos aquí que la reincidencia del amor como tema de discusión en las producciones radiofónicas feministas posibilita la generación de narraciones mutadas de la realidad, es decir, contradiscursos críticos hacia los discursos de los medios generalistas y que proponen nuevas formas de actuar y relacionarnos.

ZAFT: placer en el dial

En el caso de la *ZAFT*, disponemos de poco más de seis horas de emisión analizadas y que se dividen en dos programas, uno del 04 de diciembre del 2013 y otro del 25 de octubre de 2015, y cinco audios de «Eu, repórter de mim mesma», entrevistas que eran producidas por mujeres de la asociación «Promotoras Legais Populares – PLP» y que eran emitidas en el espacio de la *ZAFT* (no disponen de registro de fechas)²²⁹. De ahí que aquí también se nos ha hecho imprescindible complementar el texto radiofónico analizado con los relatos de las experiencias de emisión aportados por las programadoras en las entrevistas realizadas para esta tesis.

Pese a que los programas de la *ZAFT* no solían ser temáticos –aunque, según las programadoras, hubo algunas ocasiones en las que adoptaron este formato–, la sexualidad era una cuestión transversal en sus producciones. Para las programadoras, a través de la exploración de la sexualidad trataban de proponer un activismo radiofónico lúdico, que diera cabida a jugar y experimentar con el lenguaje de la radio a la vez que servía de hilo conductor para la reivindicación de la autonomía del cuerpo de las mujeres, la lucha por los derechos sexuales y reproductivos en Brasil, contra las violencias machistas y otra serie de reivindicaciones (educación, comunicación, sanidad, etc.) que, al final, tienen que ver con

229 Ver el «Anexo II» para una lista y descripción de los audios.

los cuerpos de las personas y la forma que tienen de ocupar los espacios.

Según las programadoras, la premisa era la reivindicación política del placer, y mejor si podían hacerlo a partir de un texto más distendido y divertido y que estuviera conjugado con posibilidades de experimentaciones y juegos. Así lo expresa una de las programadoras en la introducción de la emisión del 25 de octubre de 2015, un programa especial –en el sentido de que fue una emisión puntual– de reencuentro de la *ZAFT* tras aproximadamente dos años de su final:

Estás escuchando *ZAFT*, *Zona Feminista Temporalmente Autónoma*. Estamos haciendo un programa especial hoy, hace dos años²³⁰ que este programa no va al aire. Y la *ZAFT*, ella es un programa que empezó a mediados de 2011 con dos *bocetudas*²³¹ que querían hacer un programa para poner el coño en la mesa, ese era el gran objetivo. También empezamos a desarrollar, con el paso del tiempo, el objetivo de intentar llevar los oyentes a correrse durante el programa, sobre todo las oyentes. (...) Porque el orgasmo es la mejor protección que la mujer puede tener para no depender de ningún compañero o compañera sexual. Si te corres sola, tu autonomía alcanza niveles muy importantes. (Patrícia, «*ZAFT* Especial 25 octubre 2015», de 02min12s a 03min32s)²³²

En el programa citado, que tuvo más de tres horas de duración, tenemos una sobrerrepresentación de lo que fueron los programas habituales de la *ZAFT* durante sus años de actividad (del 2011 al 2013). Dado el carácter excepcional del programa y su extensión, muchos temas fueron abordados en una misma emisión, además de momentos de rescate de la historia de la *ZAFT*, sus objetivos y sus relaciones con la «Marcha das Vadias», con las «Promotoras Legais Populares», entre otros colectivos. Esa intención de contar la historia de la *ZAFT* venía también de mi propia propuesta de entrevistarlas para este trabajo de investigación, por lo que las programadoras asumieron dicha emisión como una forma en sí misma de contestar a las indagaciones del trabajo. Fue, además, también su forma de generar un nuevo registro de las producciones radiofónicas y sumarlo al escaso

230 Aquí parece haber una inconsistencia entre las fechas de actividad de la *ZAFT* informadas por las programadoras durante las entrevistas para este trabajo (según las que el programa se habría dejado de emitir a mediados de 2014) y la información dada en esta locución (el programa se habría dejado de emitir a finales de 2013). Probablemente eso se debe al hecho, también relatado por las programadoras durante las entrevistas, de que en los últimos meses de la *ZAFT* ya había una intención de finalizar el proyecto y la propia Patrícia –programadora que hace la locución arriba citada– ya no estaba participando habitualmente de las emisiones.

231 «Bocetuda» es un adjetivo asociado a la palabra «boceta», que tendría la palabra «coño» como su equivalente en castellano. En el castellano hablado en América Latina, «conchuda» sería quizás una traducción adecuada. Las programadoras, en varios momentos de las emisiones se refieren la una a la otra como «bocetuda» o utilizan la palabra como un adjetivo positivo para aludir a grandes mujeres. Si bien se trata de una palabra entendida como vulgar –y más se la incluímos en un texto académico–, he optado por no omitirla, pues, así como otras que podrán ser citadas más adelante, forma parte del vocabulario utilizado habitualmente por las programadoras, como una intención de traer la cuestión de la sexualidad al lenguaje cotidiano y jugar con eso de forma a restarle el peso de la vulgaridad.

232 La traducción de los extractos de los audios es propia a partir de los originales en portugués. Ver el «Anexo II» para una lista con la descripción de los programas de la *ZAFT*, así como el enlace para el repositorio en línea creado para esta tesis, en el que están disponibles todos los audios de los programas.

archivo que queda de lo que fue el proyecto de la *ZAFT*. De ahí que podríamos decir que, pese al condicionante inicial y detonante de esa emisión en particular, el formato asumido por las programadoras de transmitir sus discursos no se diferenció significativamente de las emisiones originales del programa.

A partir de la idea del placer sexual, de la masturbación y del orgasmo, las programadoras entremezclan temas políticos del momento –en el sentido de que son los temas que se están debatiendo dentro de las instituciones políticas– de relevancia local y nacional, hablan de artistas mujeres, de música hecha por mujeres, de activismo feminista y de la historia de la propia *ZAFT*, como mencionado anteriormente. De tal forma, lo que las programadoras hacen es hilar los juegos y las bromas radiofónicas con tertulia política. Dicho entrecruzar de experimentaciones, charla distendida y debates politizados se da durante toda la emisión, a partir del que abordan temas como: derechos sexuales y reproductivos de las mujeres²³³; la heterosexualidad normativa y el debate sobre género en las escuelas; el movimiento cultural de las «riot grrrl» y la música como una cuestión política; el debate sobre la violencia de género en el currículo educativo y el control de los autores y autoras que deben ser enseñadas; el monopolio de los medios de comunicación, y el creciente conservadurismo en Brasil.

El análisis del discurso de la *ZAFT* y la idea del placer sexual como una reivindicación política que subyace a las demás nos sugiere lo que la filósofa Graciela Hierro (2001) llama de la «ética del placer». Hierro parte del planteamiento de la educación para la feminidad (formal y no formal) como la base de la «dominación patriarcal», que «no es otra cosa que la domesticación de las jóvenes, con base en el control de la procreación y del placer femeninos» (Hierro, 2001, p. 119). Para la autora, la relación autonomía corporal, placer y libertad es fundamental en cualquier proyecto emancipatorio, ya que la feminidad esencializada y determinada por las posibilidades reproductivas del cuerpo y por los valores morales anclados en el cuidado de los demás han sido preponderantes en las rutas vitales que elegimos seguir. De ahí que la autora propone la apropiación del placer sexual, que busquemos nuevas formas de relacionarnos con nuestros cuerpos y deseos y que esto sea la referencia para el desarrollo de una ética feminista. Una ética que posibilitará a las

233 Recordemos que, en Brasil, la interrupción voluntaria del embarazo es considerada un crimen, salvo en los supuestos de violación, riesgo para la vida de la madre o anencefalia. Durante los años de 2015 y 2016 estuvo en debate un proyecto de ley que pretendía restringir aún más la práctica del aborto, incluso en los casos de violación, en los que, según dicho proyecto, la violación debería ser primeramente «comprobada» por la policía. Además, entre otras medidas del mismo proyecto de ley estaban: la prohibición de la distribución sin receta de las pastillas de anticoncepción de emergencia, las llamadas «píldoras del día después»; la penalización de la difusión de cualquier información sobre la práctica del aborto, y la penalización con cárcel de los profesionales de la salud que prestasen auxilio para la práctica del aborto a las mujeres que hubiesen sufrido violaciones o complicaciones con el embarazo sin la documentación «acreditativa» de sus situaciones.

mujeres ocupar un lugar de sujetos autónomos, que pueden alcanzar la dignidad moral y conquistar mejores calidad de vida, puesto que se eliminan sentimientos de culpa, pecado y falta de responsabilidad, factores que inhiben la acción y el crecimiento personal. Se logra, por lo tanto, la justificación moral de la conducta que se centra en el placer (Hierro, 2001, pp. 119-120).

Es cierto que, aunque la desvinculación de la sexualidad de las mujeres a la función reproductiva y de cuidados es una cuestión central en el movimiento y teoría feminista, debemos poner atención y no supeditar otras cuestiones igualmente importantes –como las relaciones de clase o de raza– a la liberación sexual. Una perspectiva interseccional²³⁴ nos recuerda los riesgos de analizar las relaciones de poder con base en categorías identitarias fijas, invisibilizando la problematización del poder como una cuestión relacional, muchas veces contradictoria y en conflicto. Por lo que hablar de una liberación de la sexualidad y del placer de las mujeres de forma totalizadora pudiera parecer auto-referencial.

De hecho, Hierro (2001) afirma su compromiso con la ética del placer a partir de una perspectiva constructivista del feminismo de la diferencia e interpreta que «la diferencia social, política y cultural entre hombre y mujer desde la perspectiva de género, como producto de una construcción social jerárquica» tiene como consecuencia la sexualización del poder (Hierro, 2001, p. 109). Por lo que su ética del placer nos puede parecer menos problemática si la entendemos a partir de su planteamiento de una ética que legitime la constitución de una «subjetividad femenina autónoma» que no busca ser esencia universal ni estar basada en valores absolutos. La tarea sería «más puntual: elaborar el sustento de los aspectos que participan en la construcción de la experiencia femenina y sus productos, a partir de las circunstancias y prácticas concretas de grupos diversos de mujeres» (Hierro, 2001, p. 113).

Esta afirmación nos permite desplazar la «subjetividad femenina» e incluso desmarcarnos de lo «femenino» (pensemos en las personas trans, por ejemplo, desde las que se constituyen como mujeres a las que se reivindican como sujetos no-binarios), puesto que por lo que se aboga, al fin y al cabo, es por una ética del placer como una potencia política que va más allá del placer masculino, heterosexual, blanco y burgués. Acercándonos, así, a lo que Esteban (2011, pp. 175-176) propone como ir contra el confort heterosexual como una forma de desestabilizar nuestra mirada a, en este caso, la sexualidad femenina y asumir un planteamiento crítico que nos permita pensar más allá del binomio femenino/masculino.

Al desplazar la noción de subjetividad femenina autónoma, conectamos la ética del

234 Para una reflexión más extensa en torno a la interseccionalidad, ver el apartado «Una perspectiva interseccional: experiencias y diferencias» en el segundo capítulo de esta tesis.

placer con la fuerza creativa del erotismo. Este evocado aquí en el sentido que plantea Audre Lorde (2003b), es decir, una afirmación de la fuerza vital, de la energía creativa fortalecida (Lorde, 2003b, p. 40). Al complejizar el erotismo de esta forma, Lorde propone que lo erótico es fuente de poder y, por lo tanto, despierta miedos y es relegado a menudo al dormitorio (Lorde, 2003b, p. 42). De ahí que «cuando comenzamos a sentirlo profundamente en todos los ámbitos de nuestra vida, también empezamos a exigir de nosotras mismas y de nuestros empeños vitales que aspiren al gozo que nos sabemos capaces de sentir» (Lorde, 2003b, p. 42). Lo que nos devuelve a las experimentaciones, juegos y charlas radiofónicas asociadas al placer orgásmico que las programadoras de la *ZAFT* ponen como hilo conductor de sus emisiones. Al proponer una ética del placer en el dial, en las ondas de la radio, ellas están trascendiendo no solo las paredes del dormitorio, sino también las de las representaciones sesgadas del placer femenino por parte de los medios de comunicación generalistas y reforzando el potencial creativo y político del feminismo en la radio.

En una de las producciones de «Eu, repórter de mim mesma», la entrevistada Dalila Moura²³⁵, una educadora social que trabaja con casos de violencias físicas y sexuales en la infancia y adolescencia, sostiene parte de su discurso en la crítica a la patologización de la búsqueda del placer, a la inexistencia de una educación sexo-afectiva diversa y respetuosa, así como las prácticas violentas cotidianas ejercidas mediante el habla: el trato diferenciado y discriminatorio según el color de la piel y la clase social por parte de los profesionales del Estado; la falta de empatía y el no saber escuchar la otra persona; los comentarios y «humor» machista, o la violación como chiste. Cuando indagada sobre qué es una atención digna en una situación de denuncia de agresión ante las instituciones policiales o de servicio social, Dalila Moura ofrece una definición de dignidad que, según su punto de vista, es darle la debida importancia a la historia del sujeto. Podemos pensar aquí en la ética del placer como una que defiende el derecho a la felicidad en todos los ámbitos de la vida y, para ello, el derecho a la autonomía sobre el propio cuerpo. Cuando se sufre violencia física y sexual, se tiene parte de esa autonomía vulnerada. Así como cuando se desconsidera la historia de la otra persona, se borra su experiencia y su cuerpo.

La emisión citada de «Eu, repórter de mim mesma» es, de hecho, entre los registros de los que disponemos, la única que se hizo en el estudio de Radio Muda y con la participación de las programadoras de la *ZAFT*. De forma muy significativa, la invitada concluye la entrevista devolviéndonos a la cuestión del amor y de los afectos como un campo extremadamente político por el cual nos movemos y que necesita ser tomado en serio:

235 En en «Anexo II»: «Eu, repórter de mim mesma 2» (s.f.).

[T]engamos más amor hacia nosotras. Hacia nosotras en primer lugar, no un amor egoísta, «yo me amo y me basto», sino amarme a mí primeramente y saber dar ese amor a los demás. Porque si yo no sé amarme a mí, si yo no me tengo respeto, yo no respetaré al otro que es diferente de mí. Entonces no tiene cabida hablar de tolerancia, de respeto... Si no hablamos de amor. Porque todo eso pasa por saber amar. Y saber amar es salir de esa zona de confort. (...) «Los problemas ocurren pero no es en mi vida»... ¿Cómo no es en tu vida? Te atraviesan, somos una sociedad. (Dalila Moura, «Eu, repórter de mim mesma_2», de 23min03s a 23min55s)

El amor, además de ser desromantizado, necesita perder su connotación liberal, en la que es algo del individuo y que solo afecta a él mismo. Amor y placer, por lo tanto, se entrelazan aquí como parte de una misma reivindicación política en las producciones radiofónicas analizadas.

6.2. Prácticas radiofónicas situadas

En este trabajo, entendemos que el espacio de una radio libre debe estar a servicio de y abierto a la comunidad, de forma que puedan venir distintas voces y que no suelen tener cabida en los medios generalistas. No obstante, nociones como «libre» y «comunidad» son potentes políticamente al igual que genéricas, por lo que si desplazadas de su lugar de articulación y de su situación, pueden convertirse en conceptos negativos, vacíos de contenido político²³⁶. En este sentido, propongo que consideremos el compromiso con una política de la localización no solo desde el proyecto común de la radio de la que se forma parte, sino también desde los programas que allí se llevan a cabo. En producciones como las de *Enredadas* o de la *ZAFT*, se optó por asumir la parcialidad de una perspectiva situada y la intención de que las personas que pasarían como invitadas por los programas pudieran contribuir con la construcción de un debate desde los feminismos.

La elección de qué voces tienen cabida en un espacio radiofónico como los aquí analizados no es algo que no lo haga cualquier otro espacio de comunicación. Las decisiones que se toman en la producción de una noticia, de un programa de radio, de un reportaje o documental pasan necesariamente por los filtros de quienes las toman, e invisibilizar esto es pretender un discurso neutral. La auto-invisibilidad, como afirma Haraway (2004, p. 14), es la forma de narrar empleada por el proyecto de la ciencia moderna desde el norte global, de borrar el cuerpo y la subjetividad de la narración, y que sigue teniendo fuertes resonancias en las producciones de conocimientos desde los más variados ámbitos, que no solo el académico. Por lo que es importante que desde las

236 Sobre la problematización de los conceptos «radio libre» y «radio comunitaria», ver el apartado «Radios libres y comunitarias: orígenes, ambigüedades y posibilidades subversivas», en el capítulo 2 de esta tesis. Sobre la noción de «libertad negativa», ver el apartado «1.2. Investigación activista: implicaciones, contradicciones y retos», en el capítulo 1.

producciones activistas y feministas –diría, incluso, sobre todo desde las producciones feministas– prevalezca el ejercicio de la objetividad fuerte, es decir, que la localización también es parcial y no es nunca transparente ni autoevidente (Haraway, 2004, pp. 29-30)²³⁷. Pero esa abierta decisión por cuáles voces sonarán no quiere decir que solamente feministas activistas o teóricas pasen por los micrófonos, sino que debemos evitar caer en discursos de libertad vaciados de su sentido político.

Enredadas: aprendizaje y activismo en las ondas

Cuando desde de *Enredadas* se optó por generar un espacio en el que hablar desde nosotras mismas, hicimos una apuesta clara por imbuir el programa de una política feminista. A esta opción, añadimos el privilegio de una perspectiva parcial y situada, desde la cual creemos que la objetividad implica la responsabilidad de ocupar un lugar específico en nuestras prácticas discursivas. Esto quiere decir que, haciendo un análisis crítico de los discursos de *Enredadas*, no se puede esperar una «neutralidad periodística». Ni la neutralidad es un elemento que asumimos como real, ni es periodismo lo que se ha hecho en los programas –por lo menos no en el sentido normativo–. La propuesta de *Enredadas* era la de crear «un espacio de comunicación» que pudiera hacer de la radio «un ámbito de aprendizaje mutuo, de sororidad, de deconstrucción, de reivindicación y de afirmación» de las luchas feministas (presentación de *Enredadas* en «Folleto_RadioMalva_2015»; «Cuña_enREDadas»²³⁸). Es decir, desde *Enredadas* se hacía comunicación social, se generaban producciones culturales a partir de una política y activismo feministas y desde las ondas radiofónicas.

Sin embargo, el reconocimiento del lugar desde donde partimos para realizar los programas de radio y la importancia de explicitar nuestros posicionamientos y parcialidad como feministas no fue algo que ejercitáramos conscientemente desde el inicio de *Enredadas*. Aunque pareciera evidente que de haber surgido con una propuesta feminista, la «neutralidad periodística» no era algo que quisiéramos alcanzar, sino todo lo contrario, queríamos desbaratarla. Pero la experiencia no es autoevidente. Por lo que no bastaba con estar en los feminismos, era necesario articular ese «estar», hacerlo visible/audible, y eso sucedió a partir de un momento determinado.

El 5 de septiembre de 2012 entrevistamos por teléfono a la artista y activista

237 En el apartado «1.4. Conocimientos comprometidos, conocimientos situados» del primer capítulo de esta tesis, desarrollamos de forma más extensa la cuestión de la objetividad fuerte y de la política de localización.

238 Archivos disponibles en el repositorio en línea creado para esta tesis: https://drive.google.com/open?id=0B7Ma_6daXzuleUtTc21XUEV2WVU

feminista Alicia Murillo para debatir sobre el acoso sexual en espacios públicos –la violencia disfrazada de piropos, miradas lascivas, toques no deseados, etc.– y el acoso por internet, el llamado «ciberacoso» (Enredadas, 5 de septiembre de 2012, «Mujeres agresivas reivindicando la violencia negada»²³⁹). Alicia Murillo había iniciado un proyecto audiovisual titulado «El cazador cazado» que consistía en grabar, con la cámara de su teléfono móvil, los hombres que la acosaban por las calles. Luego de editar los vídeos con música y comentarios de la propia artista –todo con una dosis de humor, que es una de sus características–, ella los disponibilizaba en su *blog* personal.

En el mismo mes, días antes de que se llevara a cabo la entrevista, los vídeos de la artista empezaron a ser difundidos en la página *web* «ForoCoches»²⁴⁰, un foro de debates por internet que tiene la automoción como tema central, como el propio nombre indica. Pese a esto, sus usuarios publican comentarios sobre los más diversos asuntos en una zona del foro dedicada a «temas generales», que es su sección más activa, según las estadísticas de la propia página. El foro, además, es conocido en España por la gran cantidad de contenido misógino y sexista publicada por muchos de sus usuarios –en su inmensa mayoría, hombres–. Con su trabajo circulando entre los debates de dicho foro, Alicia Murillo empezó a recibir incontables insultos y mensajes que desmerecían su trabajo tanto en su *blog* personal como en su canal en la plataforma Youtube, donde ella tenía todos sus vídeos alojados. El acoso fue aún más lejos y publicaron en el mencionado foro los números personales de teléfono de la artista, quien pasó a recibir llamadas telefónicas y mensajes SMS²⁴¹ con insultos e incluso amenazas. La estrategia del acoso también incluyó el reportar los vídeos de la artista como «inapropiados», hasta que la administración de la plataforma «Youtube» retiró el trabajo de Alicia Murillo. El acoso virtual sufrido por la artista tuvo bastante repercusión por las redes sociales en línea y se hizo eco del caso en algunos medios independientes, como la revista digital «Pikara Magazine» o el «Periódico Diagonal», entre otros *blogs* personales.

Ese tipo de acoso es una práctica que se ha extendido en internet en los últimos años, el llamado «troleo»²⁴². Basta con visitar la zona de comentarios de cualquier periódico en línea o acompañar debates por redes sociales digitales como Facebook o Twitter que

239 Ver descripción del programa en el «Anexo I».

240 Ver: <http://www.forocoches.com/>

241 Abreviatura de *Short Message Service*, servicio de mensajes cortos, en castellano. Son los servicios de mensajería disponibles en los teléfonos móviles.

242 En la jerga de internet, un trol (o *troll* en inglés) –de ahí «troleo» y «troleo»– es «una persona que publica mensajes provocativos, irrelevantes y fuera de tema en una comunidad en línea, como un foro de discusión, sala de chat o blog, con la principal intención de provocar o molestar, con fines diversos y de divertimento, a los usuarios y lectores en una respuesta emocional o, de otra manera, alterar la conversación normal en un tema de discusión, logrando que los mismos usuarios se enfaden y se enfrenten entre sí» (http://es.wikipedia.org/wiki/Troll_%28Internet%29).

fácilmente identificaremos más de un comentario que sigue dicho formato. No es nuestro objetivo aquí discutir si es violencia o no la práctica del «troleo». Queremos, sin embargo, hacer hincapié en la especificidad de dichos comentarios cuando van dirigidos a mujeres o sujetos no-normativos, debido a sus componentes misóginos, sexistas y muchas veces racistas y xenófobos. A ellos sumamos el carácter de persecución virtual que se adopta en determinados casos, como en el mencionado, lo que nos lleva a calificar la práctica como un ciberacoso.

La entrevista con Alicia Murillo, además de ser una muestra de apoyo y denuncia por parte de *Enredadas*, fue una opción por visibilizar formas activas y creativas de generar cambio y concienciación social respecto al acoso habitual que sufrimos las mujeres en las calles y demás espacios públicos. El proyecto de la artista logró concienciar ya que muchas mujeres que sienten el malestar al pasar por situaciones semejantes no creen que les estén ejerciendo un tipo de violencia, puesto que el acoso, sobre todo el verbal, suele ser banalizado socialmente. Al encontrar en los vídeos de Alicia Murillo sus inquietudes reflejadas y el apoyo de muchas otras mujeres que dejan sus comentarios o comparten sus experiencias personales, el malestar pasa a ser nombrado y a no ser tolerado. Pero el proyecto de Alicia Murillo también generó cambios porque muchas mujeres, una vez concienciadas, pasaron a dar respuestas a esas agresiones y encuentran en los vídeos de la artista herramientas para actuar. Por otro lado, también muchos varones pasaron a cuestionar y replantearse el carácter de los llamados «piropos» y de los «ligues».

En el momento en que los usuarios de «ForoCoche» tuvieron conocimiento de que Alicia Murillo haría una participación en *Enredadas*, también lo difundieron en su foro, llevando el acoso a todas las esferas posibles: allá donde estuviera Alicia Murillo hablando de su proyecto, estarían ellos acosándole a ella y a las personas que la apoyaban. Por lo que el canal de la plataforma donde alojamos los audios de los programas de *Enredadas* también se convirtió en un objetivo para los acosadores. Nuestra postura fue la de borrar u ocultar los comentarios dejados en el canal, ya que considerábamos que no era un espacio abierto a cualquier opinión –aunque difícilmente podríamos considerar insultos y descalificaciones como «opinión» en una zona de debate–, que era un espacio feminista en el que habíamos asumido que no tenían cabida los discursos machistas, y eso incluía los comentarios en las plataformas en línea utilizadas por el programa. El hecho de que no dejásemos visibles los insultos generó más insultos y acusaciones de que no respetábamos la libertad de expresión y de opinión. Así como generó disgusto la misma emisión de la entrevista con la artista, pues argumentaban que no éramos imparciales²⁴³. A partir de este

243 Ver el «Anexo III» para algunos ejemplos de dichos comentarios. Sin embargo, muchos otros tuvieron que ser borrados como única alternativa para retirarlos de la página y, por ello, nos quedamos sin registro de los

momento, se nos hizo evidente la necesidad de transmitir, expresamente, las intenciones de *Enredadas*. En la misma plataforma de audios dejamos, como *Enredadas*, un «aviso» en el que explicaba que aquel

es un canal con una clara ideología política, feminista, sin cualquier pretensión de vender una falsa imagen de periodismo imparcial. Hasta porque creemos que el concepto de imparcialidad es una falacia. Somos parciales y, con eso, lo más honestas que podamos serlo. Aquí no hay cabida para misoginia, machismo, xenofobia, lesbofobia, homofobia o cualquier otro tipo de prejuicio y trolleo habitual (Enredadas, 2012, mensaje publicado en línea).²⁴⁴

Las producciones radiofónicas feministas son, por lo tanto, prácticas situadas. Como hemos recorrido en el primer capítulo de esta investigación²⁴⁵, los conocimientos y prácticas situadas, como política opositiva a construcciones como la «imparcialidad», residen en la capacidad para reconocer desde donde articulamos nuestros discursos y de realizar un ejercicio constante de reflexión desde dicho lugar. No admite totalizaciones ni tampoco relativismos y son contextualmente localizados. Por consiguiente, tratamos aquí de producciones radiofónicas que son experiencias de comunicación social libre y feminista, que hacen una declaración política de intenciones y se desmarcan de definiciones como «la neutralidad de los medios». Entendemos, además, que la práctica de la radio libre y feminista es una forma de hacer activismo en las ondas, una práctica micropolítica, por lo que los temas tratados y la forma de tratarlos tienen que ver con las realidades de las programadoras, con realidades cercanas a las nuestras o haciéndonos eco de reivindicaciones feministas de realidades más distantes. Sin, por otro lado, aprisionarnos en la autoreferencia, sino buscando reconocer que la complejidad y su articulación con una política de la localización es fundamental. Se trata de una postura defendida ya por muchas teóricas feministas y que ahora pondremos en las palabras de Adrienne Rich (2001), cuando afirma, haciendo resonar las ideas presentes en el libro *This bridge called my back: writings by radical women of color* (Moraga & Anzaldúa, 1983), que necesitamos «salir de la base y del centro de [nuestros] sentimientos, pero con una impresión correctiva de que [nuestros] sentimientos no son el centro del feminismo» (Rich, 2001, p. 222). Entendemos, por lo tanto, que la política feminista se hace a partir de la lectura de las relaciones entre afectos y estructuras, entre emoción y política. De eso se trata el tan manido lema «lo personal es político». De otra forma, si nos quedamos solo en el acto de nombrar las emociones personales, nos arriesgamos a caer en la dinámica narcisista neoliberal.

mismos.

244 Mensaje dejado por las integrantes de *Enredadas* en la plataforma de alojamiento de podcats Ivoox: http://www.ivoox.com/mujeres-agresivas-reivindicando-violencia-negada-audios-mp3_rf_1411308_1.html

245 Ver apartado «1.4. Conocimientos comprometidos, conocimientos situados».

Una política de la localización implica establecer diálogos con la comunidad en la cual estamos insertadas, partir de nuestras experiencias pero sin pretender ser el centro del discurso, como afirma Rich (2001). Aunque sostenemos aquí que la idea de comunidad no se agota con los vínculos territoriales, sino que hay otros vínculos posibles, como los afectivos y los activistas que son capaces de componer la geografía de una comunidad, establecer las conexiones necesarias con el entorno social –el territorio, el barrio, la población que lo habita, etc.– es igualmente importante. De ahí que podemos identificar aquí cuatro comunidades de las que *Enredadas* formaba parte: una comunidad feminista transnacional, una comunidad estatal de radios libres, una comunidad feminista activista local (en Valencia) y la comunidad barrial de la radio (los Poblados Marítimos de Valencia).

Radio Malva está ubicada en una zona de Valencia con una gran concentración de población gitana y nosotras mismas hemos llevado a cabo talleres de radio con mujeres del Centro Penitenciario de Picassent, muchas de las cuales también son de etnia gitana. Sin embargo, no fue hasta 2016, después de seis años de programa, que *Enredadas* abordó la realidad de las mujeres gitanas en el barrio del Cabanyal, así como fueron escasas las participaciones de mujeres migrantes –que no fuéramos las integrantes de *Enredadas* de origen extranjero– y nula la presencia de un feminismo negro español.

En el programa que se emitió el 27 de abril de 2016, «Feminismos gitanos», tuvimos en estudio la participación de Sulamita Correas, activista gitana y vecina del barrio del Cabanyal. En la misma emisión también contamos con la colaboración por teléfono de Carmen Fernández, vice-presidenta de la Asociación Gitanas Feministas por la Diversidad (*Enredadas*, 27 de abril de 2016, «Feminismos gitanos»²⁴⁶). Sulamita Correas nos habla de la creación de un grupo de mujeres gitanas en el Cabanyal, cuyo objetivo es «mejorar la situación de las mujeres gitanas en el barrio», tanto a nivel formativo como de cara a la comunidad no-gitana. Afirma la colaboradora que la sociedad no-gitana las ve según determinados estereotipos, por lo que ellas quieren contribuir a cambiar esa realidad y afirmar su diversidad. Para ella,

hay mujeres gitanas que ganan la vida como pueden y que crían a sus nenes como ellas pueden y ven que debe de ser. [Queremos] tratar de hacer un grupo de mujeres, de reunirnos, de poner un poquito de sanidad, un poquito de educación, unos cursos y para mejorar el barrio. Que todo fluya un poquito más, que se rompan barreras entre el *payo* [los no-gitanos] y el gitano. (Sulamita Correas, 27 de abril de 2016, «Feminismos gitanos», de 19min30s a 21min24s)

Aunque Sulamita Correas no se extiende en la cuestión de los estereotipos, en la

246 Ver lista con los títulos y descripción de los programas en el «Anexo I», así como el enlace para el repositorio en línea creado para esta tesis, en el que están disponibles todos los audios.

conversación con Carmen Fernández ellos se van haciendo visibles, así como las reivindicaciones desde el feminismo gitano. Ante la creencia de que las mujeres gitanas son más «tradicionales», en el sentido de más resistentes hacia movimientos como el feminista, Carmen Fernández hace hincapié en las fuertes relaciones intergeneracionales y en la buena acogida que han tenido por parte de las mujeres más mayores (27 de abril de 2016, «Feminismos gitanos», de 48min06s a 49min37s). Otro de los estereotipos comentados por la misma colaboradora es el de que la violencia machista se da sobre todo dentro de la comunidad gitana (Carmen Fernández, 27 de abril de 2016, «Feminismos gitanos», de 53min58s a 54min57s) y resalta el hecho de que las relaciones patriarcales nos afectan a todas las mujeres, aunque a ellas de forma distinta, puesto que «el patriarcado además es racista» (Carmen Fernández, 27 de abril de 2016, «Feminismos gitanos», de 50min21s a 5104s). También tratan de acoger y visibilizar la diversidad LGBTI entre la comunidad gitana y matiza que el movimiento LGBTI ha conseguido muchas victorias en España, pero que tampoco incluye las personas gitanas (Carmen Fernández, 27 de abril de 2016, «Feminismos gitanos», de 57min33s a 01hr00min03s).

El citado programa fue, además, el último²⁴⁷ emitido por *Enredadas* y nos dejó el reto de problematizar las ausencias generadas también desde las prácticas radiofónicas feministas. Pese al objetivo «transfeminista» de hacer de las producciones de *Enredadas* espacios plurales, la pluralidad será siempre una definición acotada. Comprender la perspectiva situada pasa también por comprender que nuestras nociones de libertad, de democracia o de pluralidad son también mediadas, en mayor o menor medida, por nuestros filtros ópticos/del habla, como también por los filtros de nuestras redes de afectos.

La idea de la constitución de una pluralidad que pueda representar una totalidad democrática es, como señala Judith Butler (2015), excitantemente tentadora, aunque equivocada (Butler, 2015, p. 156). El movimiento hacia una máxima inclusión posible de voces va acompañado de una línea que necesariamente genera exclusiones de otras voces, lo que convierte dicha línea en un espacio en disputa (Butler, 2015, p. 5). Por otro lado, una perspectiva situada basada en una reflexividad crítica y una objetividad fuerte es cuestionadora y no nos permite que tomemos esas exclusiones como algo «natural» y «dado», ni que hagamos caso omiso de las exclusiones generadas por nuestras propias decisiones como activistas. Precisamente lo que nos sugiere el proceso de aprendizaje que ha derivado del movimiento que realizamos de la teoría feminista y de los estudios de género al activismo feminista y la práctica radiofónica es que el reconocimiento de lo

247 Aunque después de dicha emisión tuvimos la reproducción de un programa enviado por compañeras mexicanas y un programa puntual para difundir el estreno de un espectáculo de payasas creado por las mujeres payasas que colaboraron con nosotras en otras ocasiones, el de feminismos gitanos fue el último planificado por nosotras.

inevitable de esas ausencias no es una forma de «lavarnos las manos», sino de seguir siempre en un camino de reflexión crítica y de búsqueda por superar dichas ausencias.

ZAFT: prácticas radiofónicas y activismo en el aprendizaje

Explorar la escena artística femenina fue el objetivo con el que surgió la *ZAFT*. Ambas programadoras se sentían personalmente motivadas por ese propósito, puesto que el arte las atraviesa a las dos: Ada es artista visual y Patrícia es una aficionada de la música y toca el bajo en un grupo. Ambas, por lo tanto, trataron de empezar el proyecto radiofónico a partir de una temática con la que podían relacionarse desde sus propias vivencias personales. Mientras el programa se fue desarrollando y fueron creciendo los espacios de intercambio de experiencias entre las programadoras, de intereses políticos y de construcción de relaciones de afectos, también la práctica de la *ZAFT* se fue acercando al activismo feminista. La «Marcha das Vadias» y las interferencias solidarias generadas entre este movimiento y la *ZAFT*, así como con el proyecto del espacio radiofónico «Eu, repórter de mim mesma», provocaron aprendizajes a nivel individual y colectivo que tienen que ver con la forma de las propias programadoras de entender la política feminista.

Cuando las integrantes de la *ZAFT* decidieron que la exploración de la sexualidad y el placer sexual serían cuestiones que vertebrarían cada emisión como forma de experimentación en la radio, de dinamizar las emisiones y articular sus discursos de forma que la práctica de la radio fuera gozosa para ellas, lo hicieron en un contexto político concreto: la «Marcha das Vadias». Dicha iniciativa tenía como pautas la reivindicación de la libertad sexual y reproductiva, la libertad del cuerpo para expresar sus sexualidades y de habitar espacios libres de violencias. Eso no fue siempre así y las mismas programadoras relatan que el proceso de concienciación política se dio en esa relación constante entre el escenario de sus prácticas políticas fuera y dentro de la radio.

Cuando ellas (las programadoras) hablan de la experiencia de la *ZAFT* y de la «Marcha das Vadias», lo hacen de forma que no entienden las dos por separado²⁴⁸, es decir, entienden que la experiencia política de la *ZAFT* es localizada, en un intenso juego entre práctica y contexto, como podemos advertir por sus palabras en el programa especial del 25 de octubre de 2015. Al aprovechar aquella emisión singular para retomar y contar la historia del propio programa, lo hicieron también contando la historia de la «Marcha das Vadias» de Campinas, que se produjo en una relación de continuidad y reciprocidad con la *ZAFT*, como podemos ver en el extracto que reproducimos en la secuencia:

248 Ver el apartado «Contagios políticos, interferencias solidarias: la *ZAFT*, “es como una vadia, pero es una radio”», en el capítulo 5 de esta tesis.

Patrícia: Uno de los elementos que señalamos sobre eso de abrir un poco mano de las marchas para unirse a otros colectivos feministas que había en la ciudad fue por un entendimiento de que la acción en el cotidiano, en el día a día, tal vez sea más eficiente. O era más lo que nosotras queríamos, [más] que grandes acciones, o traer recogida de firmas de Nicaragua, de toda América Latina, que son importantes para la lucha, sin lugar a dudas. Pero pensamos «vamos a intentar hacer, en los lugares por los cuales nos movemos, provocar esa seguridad».

Ada: [Entenderse] con ese mujerío que ya estaba en la lucha desde hacía mucho.

Patrícia: Sí, y de no estar intentando... redescubrir la rueda. Peña, siempre habrá alguien haciendo esa idea. Entonces ve a buscar, a comunicarse, a fortalecerse con otros colectivos. Y fue un poco de esa unión que surgió... un poco, no, fue totalmente de esa unión, que surgió el «Eu, repórter de mim mesma» que era un cuadro, vamos a ponerlo así, del programa de las Vad... ops... de la *ZAFT*. Que se hizo junto a las PLPs, las «Promotoras Legais Populares». (Patrícia y Ada, «ZAFT Especial 25 octubre 2015», de 01h59min18s a 02h00min35s)

Dicha relación y su respectivo relato se da, además, a través de lo que Deleuze y Guattari (1978) entienden como una capacidad de enunciación colectiva, es decir, el desplazamiento de una acción, de un discurso individualizado hacia una multiplicidad colectiva que permite la creación de algo diferente y que pone en entredicho un determinado orden social, que produce solidaridad activa entre sujetos, grupos o comunidades (Deleuze & Guattari, 1978, pp. 30-33). Eso no es así por la aparente formulación del habla de las programadoras a partir del uso de la primera persona del plural, sino por las relaciones que ellas, a través de una articulación política colectiva con la «Marcha das Vadias», encuentran y establecen con grupos feministas y de mujeres locales (de la ciudad de Campinas). Estas relaciones se producen mediante una percepción colectiva de las condiciones de violencias y precarización que viven diversas mujeres de la misma ciudad y que, por ello, deciden actuar en solidaridad las unas con las otras, intercambiando aprendizajes y también cuestionando sus diferencias. El uso de la primera persona del plural, en todo caso, no es una elección arbitraria en la formulación de la frase, sino un indicativo de dicha disposición colectiva.

En el caso de la *ZAFT*, podemos decir que las programadoras se fueron acercando a la teoría y al movimiento feminista durante la práctica del programa de radio, no obstante, consideramos que la noción de una política de la localización ya se había incluido en sus reflexiones. Para comprender esto, nos valdremos aquí del trabajo de campo y de las entrevistas realizadas junto a las integrantes de la *ZAFT* para este trabajo, puesto que entendemos que la experiencia radiofónica se constituye en esta correlación continua entre la práctica de la radio y el contexto en el cual se desenvuelve. Cuando Patrícia explica su relación con el hacer-político a través de la geografía (su formación académica) y critica la pérdida de escala de las políticas partidistas, abogando por políticas que estén más relacionadas con su cotidiano, nos está dando su concepción de una perspectiva situada y

de cómo la apuesta por la radio libre y por el activismo feminista se adecuaban a sus anhelos: «en la Geografía, la gente piensa mucho en el cotidiano, en el espacio, la geografía está en todos los lugares. Entonces, la pérdida de escala de los partidos siempre me ha molestado mucho» (Patrícia, 2015, entrevista personal). Por otro lado, también Ada afirmó que, desde su primer contacto con una radio libre, percibió que aquello tenía un potencial revolucionario. Entendió que la política que se hacía desde una radio libre era una que impactaba en su cotidiano, que seguramente no cambiaría el país, pero que podía «cambiar un espacio, cambiar una dinámica», y aquello cambió su forma de pensar la comunicación (Ada, 2015, entrevista personal).

La radio como comunidad de aprendizajes

Tanto desde la experiencia de *Enredadas* como desde la *ZAFT* hemos podido observar que la dinámica de actuación en la radio y de elección de temáticas parten de nuestros vínculos afectivos, de nuestras experiencias previas y de las redes sociales establecidas en nuestros espacios cotidianos. Es importante que sean cuestiones que podamos relacionar con nuestras vivencias personales, aunque, en el ámbito de la lucha feminista, es común que dicha relación sea a partir de nuestra curiosidad activista, ganas de aprendizaje y solidaridad y ganas de tejer redes con entornos distintos a los nuestros. Hemos podido apreciar que, aunque las vivencias personales pueden actuar como detonantes de un debate, la relevancia de esas vivencias desde una articulación política colectiva reside en la capacidad de ponerlas en relación con el contexto y de entender que aquella experiencia conviene ser compartida porque no se trata de un relato individual, sino que responde a unas pautas y forma parte de un entramado de relaciones sociales que provoca que dada experiencia se de.

Por otro lado, también hemos señalado que la acción política feminista desde la radio, pese a que alberga un potencial plural y transformador para generar narraciones mutadas que actúen como contradiscursos frente a los medios de comunicación generalistas, su pluralidad no deja de ser acotada, su voluntad de inclusión también genera exclusiones y, por ello, reivindicamos la importancia de una práctica situada. Por lo que eso significa no dar esas ausencias por sentadas, saberlas ineludibles pero no creérselas; significa, a la vez, mantener una crítica continua hacia los procesos de inclusión/exclusión de determinadas voces.

Las prácticas feministas en la radio se han mostrado como experiencias que expanden los espacios de educación –en el más amplio sentido de la palabra– y que

asumen que los procesos de aprendizaje pueden ocurrir en espacios antes insospechados. Irit Rogoff (2011) propone que superemos las funciones actuales de la educación, es decir, que excedamos lo normalizado (Rogoff, 2011, p. 255). Aquí, las radios libres y comunitarias son lugares-herramientas que nos permiten pensar en términos de exceso, en un movimiento de desterritorialización (Deleuze & Guattari, 1994, 1978) de lo obvio, de innovación, experimentación y participación de personas que cotidianamente no trabajan con radio o cualquier otro medio de comunicación. Aunque siempre haya el riesgo de reterritorialización, la posibilidad de volver a hacer radio-fórmula o asumir parámetros de los discursos mediáticos generalistas, como el presuponer neutralidad e imparcialidad, o comunicar lo que dichos medios marcan como «político». En ese proceso continuo de desterritorialización-reterritorialización, el exceder lo obvio era precisamente el provocar el aprendizaje feminista en la radio o, en otro orden de cosas, el utilizar la radio como espacio de activismo. Esto lo entendemos como una potencialidad, lo que Rogoff se refiere como la posibilidad de actuar que no está limitada a la habilidad, que depende de una voluntad y de un impulso (Rogoff, 2011, p. 257), y que incluye también la falibilidad como elemento. Es decir, la falibilidad no como una decepción, sino como producción de conocimiento (Rogoff, 2011, p. 260).

El planteamiento de Rogoff (2011) es similar a las reflexiones desarrolladas por bell hooks (1994) acerca de la educación crítica en términos de expansión de los enfoques, de referencias múltiples y diversas, de una enseñanza que ofrezca más de un ángulo a un mismo tema y que implica entender el espacio de aprendizaje, sea cual sea dicho espacio, como uno de confrontación constructiva. Es decir, al entrar en relación con las diferencias en los espacios de aprendizaje, el confronto de ideas provocará desplazamientos en nuestras creencias preconcebidas, poniendo al descubierto las contradicciones entre sujetos y las que surgen dentro de una misma. Así, la confrontación y la contradicción son componentes inevitables en un proceso de aprendizaje crítico. Aceptar esas posibilidades contradictorias o falibles nos lleva a cuestionar la pretensión de neutralidad de los espacios de aprendizaje. Que en un contexto se busquen la pluralidad y la práctica crítica no quiere decir que no se generen ausencias y, ciertamente, no quiere decir que esté libre de conflictos.

En sus textos sobre pedagogía crítica, hooks (1994) insiste en la importancia de «crear comunidad» como una alternativa a pensar los espacios de aprendizaje como «lugares seguros», o libre de conflictos. La autora relata que en sus años de experiencia como profesora universitaria muchas/os colegas de profesión le manifestaron el deseo de que las aulas fuesen espacios seguros, algo que ella traducía como espacios en los que

las/los docentes hablaban y las/los estudiantes escuchaban en silencio a no ser que les fuese directamente solicitado hablar. Sin embargo, hooks sostiene que la pretensión de neutralidad del espacio es precisamente lo que genera inseguridad para las/los estudiantes. Cuando se es diferente a la norma, una supuesta neutralidad es capaz de inhibir que exponamos nuestras opiniones o afirmemos nuestras subjetividades, por parecer politizadas o que no estén a la altura intelectual esperada –y hooks (1994) se refiere sobre todo a las/los estudiantes no blancas/os, pero también podemos pensar en alumnas mujeres en clases altamente masculinizadas, en estudiantes que no tienen el idioma normativo como su primera lengua o en personas con diversidad funcional– (hooks, 1994, pp. 39-40). Para la autora, la creación de comunidades de aprendizaje posibilita «crear un clima de apertura y rigor intelectual. (...) un sentimiento de comunidad crea el sentido de que hay un compromiso compartido y un bien común que nos une» (hooks, 1994, p. 40)²⁴⁹.

Con las experiencias de los programas de radio feministas aquí analizados, hemos podido observar que la neutralidad de los espacios activistas también debe ser cuestionada. Al afirmar que dichos espacios son horizontales, sin visibilizar y cuestionar las relaciones de poder que se reproducen en nuestros cotidianos y que reproducimos nosotras mismas como personas activistas, lo que hacemos es reafirmar la norma, es decir, que determinadas voces son más válidas que otras. La horizontalidad, si no abraza la confrontación y la contradicción como elementos, se convierte, así como la seguridad en el caso citado por hooks (1994), en un eufemismo para neutralidad.

Por otro lado, la necesidad de transformar el espacio de la radio en un altavoz del activismo feminista nos motivó, en ambos casos, a crear comunidades de colaboradoras. Lo que en principio podría parecer una forma de «encerrarnos» en «nuestros» debates feministas, nos expuso gran parte de nuestras contradicciones. Si partíamos de un lugar de crítica social, de crítica hacia los medios de comunicación y hacia los discursos que se «venden» como neutrales, y creíamos que el feminismo era una herramienta teórica y práctica fundamental para el pensamiento crítico, el ejercicio reflexivo debería poner al desnudo nuestras propias reproducciones del sistema que criticábamos. Así, la construcción de una comunidad de colaboradoras feministas, nuestros intereses en debatir temas que fuesen novedosos para nosotras y la búsqueda por hacer una comunicación cada vez más crítica, pero también inclusiva (con todas las contradicciones de esta propia palabra) y creativa, nos llevó a un proceso de aprendizaje continuado y de diálogo con nuestras diferencias y contradicciones.

249 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «we must build “community” in order to create a climate of openness and intellectual rigor. Rather than focusing on issues of safety, I think that a feeling of community creates a sense that there is shared commitment and a common good that binds us».

6.3. Música que importa

La música hecha por mujeres, por sujetos no normativos y/o con un discurso feminista es también una de las claves de las producciones radiofónicas feministas aquí analizadas. En cuanto una tecnología social, la música nos remite fuertemente a nuestros vínculos afectivos y a experiencias placenteras y emotivas. La música es, además, uno de los elementos radiofónicos por excelencia. Ha estado presente desde los orígenes de la radio, con retransmisiones de conciertos, actuaciones en directo desde los propios estudios y formando parte de la programación diaria de las emisoras (Rodríguez Borges, 2006). Es un componente que refleja nuestro estado de ánimo, dialoga con nuestras emociones y valores y, así como los medios de comunicación, es un canal para transmitir información, generar y reproducir discursos. De tal manera, la música tiene influencia en la socialización de las personas, en la educación que recibimos, en el mantenimiento de las normas e instituciones sociales, en cómo se configuran nuestras experiencias vitales individuales y colectivas y en la forma cómo nos vemos representadas o no nos vemos representadas en absoluto (Esteban, 2011; Merriam, 2001).

De hecho, Mari Luz Esteban (2011) se refiere a «mapas amorosos sonoros» como una sistematización de distintas referencias musicales que ayudan a conformar las representaciones y experiencias individuales y colectivas respecto al amor en un contexto social, cultural y político dado; «las interrelaciones entre experiencias amorosas, culturas musicales y transformaciones sociales», y la configuración de la subjetividad a partir de las melodías y canciones significativas a lo largo de una vida (Esteban, 2011, p. 89). Si no nos atenemos a la noción de amor como experiencia sexo-afectiva, que es la que Esteban aborda principalmente, podemos hablar de los afectos, y del amor como un afecto central y complejo, por lo que podríamos incluso referirnos a «mapas afectivos sonoros» o «mapas sonoros vitales». En todo caso, la cuestión es que, al tratar de poner en relación nuestras vivencias y la música que de ellas forman parte, encontraremos una serie de aspectos subjetivos y sociales que, histórico, político y culturalmente situados, configuran nuestras experiencias musicales y vitales, entretejiéndolas.

Para Lucy Green (2001), la experiencia musical vivida por las personas oyentes derivan de las relaciones mutuas entre dos aspectos del significado musical: el significado intrínseco y el evocado. El primero se refiere a los sonidos de la música, o lo que la autora llama «materiales musicales», y a cómo estos se interrelacionan en una pieza musical, conformando la experiencia de la persona oyente. Afirma Green (2001) que «los materiales musicales pueden dar lugar a la sensación del todo y de la parte, de la obertura y el final, la

repetición, la semejanza, la diferencia o cualesquiera otras relaciones funcionales pertinentes en el oyente» (Green, 2001, p. 17). El segundo se refiere al contexto y a los factores simbólicos esbozados por la música, «consisten en connotaciones o asociaciones que se derivan de la postura y el uso de la música en un contexto social» (Green, 2001, p. 21). Los dos procesos son dialécticos y ambos son artificiales, históricos y aprendidos.

Para Green (2001) las relaciones entre los distintos aspectos musicales y la producción o recepción musical están marcadas por el género y, por lo tanto, están enmarcadas históricamente y socialmente. Dicha autora se refiere a la experiencia musical occidental como una que se constituye en lo que ella nombra como el «patriarcado musical», que está fuertemente basado en la división entre lo «público» y lo «privado» y sus relaciones con lo «masculino» y lo «femenino», respectivamente (Green, 2001, p. 25). Dicha división influye directamente en la historia de las prácticas musicales de las mujeres, como puede ser la invisibilización de las mujeres en los estudios de la música. La autora hace referencia al cupo de compositores varones occidentales clásicos, aunque, como han afirmado colaboradoras que han participado de *Enredadas*, la invisibilización es extensiva incluso a entornos musicales contraculturales, como el de la música *punk* o el *rap* (Enredadas, 3 de junio de 2015, «Tomando el escenario»; Enredadas, 10 de diciembre de 2014, «Koktel molotova»²⁵⁰).

La división entre lo público y lo privado que Green (2001) relaciona con la experiencia musical también marca muchos de los roles que han sido asumidos históricamente por las mujeres en la práctica de la música, de forma que el trabajo musical de ellas ha estado basado en el trabajo feminizado de ámbito privado (la crianza y los cuidados en relación con el trabajo de maestras musicales privadas) o en la relación entre lo femenino y la naturaleza (las mujeres como cantantes y la voz como un atributo corporal, un instrumento musical «natural»).

Los aspectos descritos por Green (2001) actúan en un escenario social de relaciones de poder y de roles de género en el que mujeres, hombres e identidades de género diversas ocupan lugares diferenciados y desiguales también en la música, a la vez que dichas relaciones se reproducen igualmente mediante la música. En los términos de Teresa de Lauretis (2000b), la música es una tecnología social del género. Es decir, como sujetos nos constituímos en la diferencia sexual y en las relaciones de género, de raza y de clase, así como a través del lenguaje y de las representaciones culturales (De Lauretis, 2000b, pp. 34-35). Estas últimas, a su vez, también se producen mediante las relaciones mencionadas. Por lo tanto, el género, así como la raza y la clase, es producto y proceso de

250 Ver «Anexo I» para la descripción de los programas.

diversas tecnologías sociales, en las que se incluyen producciones culturales, discursos institucionales y parainstitucionales, epistemologías y prácticas cotidianas (De Lauretis, 2000b, p. 35).

Virginia Guarinos (2008), por ejemplo, en un texto sobre «mujer, radio y canción de consumo», hace referencia a una investigación realizada por la *International Association for the Study of Popular Music (IASPM)*, a través de la que fueron encontradas relaciones entre la objetualización sexual de las mujeres en canciones y daños en la autoimagen, como timidez, ansiedad, trastornos alimentarios y depresión (Guarinos, 2008, p. 222). También en el programa de *Enredadas* sobre amores románticos, tanto la psicóloga Pau Pascual como la activista Maitena Monroy se refieren a la construcción cultural del ideal de amor romántico y de cómo esta se va constituyendo y legitimando a través de tecnologías como la música, la literatura, etc (Enredadas, septiembre de 2010, «Amores románticos como dominación patriarcal»²⁵¹).

La música, por lo tanto, es una tecnología social esencial en el terreno de la micropolítica, sobre todo la música popular, presente en muchos cotidianos y piezas claves de nuestros mapas afectivos sonoros. Adoptamos aquí el concepto de «música popular» tal como lo hace Green (2001), que lo utiliza en oposición a la música clásica y en referencia a toda la música que se emite habitualmente por los medios de comunicación de masas. Es, por lo tanto, un concepto amplio, en el que cabe una gran diversidad de estilos musicales. Sin embargo, estamos centrando nuestro análisis en un tipo específico de medio, las radio libres y comunitarias, los que afirmamos que no forman parte del circuito masivo de difusión. Es habitual que en medios como Radio Malva o Radio Muda se emita música que, aunque comparte géneros musicales que se incluyen en la clasificación-paráguas «popular», no suele compartir el mismo público ni los mismos canales de difusión, es decir, se mueven también por fuera de los circuitos *mainstream* de la música. Aún así, y hechas las aclaraciones, mantendremos la categoría «popular» por considerar que es música hecha por y para sectores de la población que no es el considerado erudito e incluiremos en ella esas producciones musicales externas al circuito *mainstream*.

En cuanto un recurso de importancia en la micropolítica y en las emisiones radiofónicas, una de las prerrogativas tanto de *Enredadas* como de la *ZAFT* fue el darle la vuelta a la emisión masiva de canciones que generan soportes a las relaciones desiguales de poder. La música, por lo tanto, es también una forma de ejercer el contrapoder y de promover contradiscursos. Pensemos en las canciones contestatarias, con letras de denuncia y que empoderan, que desmantelan el modelo de mujeres víctimas, de mujeres

251 Ver «Anexo I» para la descripción del programa.

cuyo único objetivo es vivir un romance, esperar el otro o que sufren por amor. Pensemos también en las canciones que visibilizan sujetos no normativos, que hablan de otras realidades: las realidades de personas pobres, marginalizadas; de personas racializadas; de sujetos generizados o que se salen de las normas del género. Pensemos, finalmente, en las canciones que tratan de generar referentes feministas en la música y de contribuir con una genealogía que no es la difundida por los cánones musicales, ya que estos también han generado ausencias.

***Enredadas*: hacerse eco de la música independiente feminista**

Desde el surgimiento de *Enredadas*, se planteó generar un espacio musical que se hiciera eco de la música hecha e interpretada por mujeres y sujetos no normativos y que aportara un discurso feminista o que, aunque no fuera entendido como tal, que no partiera de premisas androcéntricas, sexistas o jerárquicas. La gran mayoría de los programas de *Enredadas* eran temáticos y en todos ellos la elección de los temas musicales tenía como criterio añadido el que las canciones estuvieran relacionadas al tema central. Aunque no siempre eso era posible, hemos logrado hacer esa conexión entre música y debate en muchas emisiones. En este sentido, tampoco cabía en *Enredadas* una delimitación por género musical específico. Asimismo, en consonancia con las ideas de una radio libre y autogestionada y con la propuesta de hacer una comunicación social al margen de los circuitos generalistas, el programa buscaba dar salida a grupos y cantantes independientes, es decir, que no dependieran de grandes discográficas, apoyando así la autoedición o las iniciativas de pequeños sellos discográficos. Aunque este no fuera un pre-requisito, sobre todo porque también considerábamos la necesidad de visibilizar artistas que hacían público su compromiso social a través de su producción musical y que, aún así, habían logrado gran proyección en los medios generalistas.

Tal es el caso de la cantante española Concha Buika, que firma con la compañía discográfica «Warner Music», uno de los exponentes del mercado mundial de la música y que, sin embargo, ha sonado en diversos programas de *Enredadas* precisamente por trasladar al lenguaje musical mensajes empoderadores para las mujeres: de valorización de una misma, de abandonar violencias y de ser feliz con una misma. Valga como ejemplo el ya mencionado programa sobre amores románticos (*Enredadas*, septiembre de 2010, «Amores románticos como dominación patriarcal»), que abre con la canción «Soleá de libertad», de la artista citada –aunque este mismo tema musical sonó igualmente en otras emisiones–. La canción versa sobre una mujer que, cansada de un amor que le hace daño,

ya no tiene miedo a estar sola y decide seguir su camino por su cuenta:

Déjame bailar/ Que yo contigo no quiero ná/ Me he cansado de tu cuerpo/ Déjame llorar/ Prefiero el golpe de la soledad/ Que el beso con el que me das tu veneno/ Déjame volar/ Ya no me dará miedo despegar/ Me he cansado de tu tierra/ Mucha miseria/ (...) Tú forma de amar/ Yo ya no la comprendo/ Y esta soledad me ayuda a lanzarte muy lejos/ (...) Ya no quiero escucharte porque este es mi momento/ Déjame bailar sola (...) (Concha Buika, «Soleá de libertad»)²⁵²

En la letra cantada por Buika, además de romperse con la idea de que merece la pena sufrir por amor, también se reivindica la soledad como una condición benéfica frente a normas sociales que educan a las mujeres a temer dicha condición, a que la felicidad solo se completa en la compañía de una pareja sexo-afectiva, a ser posible varón. Por otro lado, las pautas de dependencia y de búsqueda de completud mediante la relación sexo-afectiva con la otra persona se reproduce más allá de las relaciones heterosexuales –y de eso también se ha hecho eco en *Enredadas*, en un programa dedicado al ideal romántico del amor entre lesbianas (Enredadas, 12 de febrero de 2014, «Amor romantico entre lesbianas»²⁵³)–. Por lo que es igualmente relevante que la letra de la canción de Buika no marca el género de la persona a la que va dirigido el mensaje.

A lo largo de la misma emisión, «Amores romanticos como dominacion patriarcal» (Enredadas, septiembre de 2010), otra canción que suena es «La princesa», del grupo español Maui y los Sirénidos. Este grupo ha apostado por la autoedición y por una discográfica local, por lo que no solo sus letras sino también su papel como artistas independientes es de gran relevancia para *Enredadas* y para Radio Malva. La canción mencionada –que también vuelve a sonar en más de un programa de *Enredadas*, como, por ejemplo, en el programa «Especial Enredadas Toma la Noche 2013»²⁵⁴, del 29 de septiembre de 2013– deconstruye el modelo de mujer princesa que espera por el príncipe azul. Lo hace, además, recuperando la figura de la «bruja fea y mala» como la salida para su libertad. Pone en cuestión los cánones de belleza y las dicotomías de mujer buena/mala, princesa/bruja, dándole a la «bruja» el poder para conseguir lo que realmente hace su vida más feliz: volar, irse sola. El estribillo finaliza con un mensaje que no podía ser más claro: «porque no quiero ningún príncipe que me sea fiel», sepultando las ideas de que debamos esperar por «príncipes» en nuestras vidas, de que esté bien vivir un amor posesivo y de que debamos cumplir con una fidelidad obligada:

La princesa del castillo/ rubia y alta, enamorada/ espera desconsolada./ A que llegue

252 En el álbum *Buika* (Concha Buika, 2005).

253 Ver el «Anexo I» para la descripción del programa.

254 Ver el «Anexo I» para la descripción del programa.

ya el momento/ en que se acabe este cuento/ donde se encuentra atrapada./ Está harta de ser guapa,/ de vivir enamorada,/ de hacerlo todo bien./ Y ha decidido darse vida/ cambiando de papel/ a la bruja fea y mala./ Y cuando llegue el príncipe/ en rana lo convertiré;/ Y cuando tenga problemas,/ yo solita aprenderé./ Y cuando todos me señalen/ cogere la escoba/ y me iré./ ¡Me iré, me iré!! Que la vida es muy bonita/ Que volar es un placer (...)/ Que yo no quiero ningún príncipe que me sea fiel. (Maui y los Sirénidos, «La princesa»)²⁵⁵

La canción citada tiene un tono cómico, incluso infantil (habla de princesa, bruja y cuento), aunque el mensaje que trata de pasar no tiene una edad que sea la adecuada. A través de una letra distendida, toca muchos de los temas tratados por las luchas feministas: cánones de belleza, las normas sociales que clasifican a las mujeres entre buenas y malas, malos tratos, los sufrimientos por cumplir con modelos de amores imposibles y las violencias que devienen de las relaciones sexo-afectivas basadas en la dependencia hacia la otra persona. Es, además, el mismo lenguaje fresco y casi infantil el que le permite a la canción ofrecer un mensaje de ánimo y de posibilidades de salida de una situación de violencias.

Por otro lado, la música tuvo su protagonismo en *Enredadas* no solo por las canciones elegidas para las emisiones, sino también porque entenderla como una tecnología social requiere pensarla y debatirla desde una crítica feminista. Así, debates enteramente sobre la cuestión musical se hicieron en tres ocasiones: en el 20 de agosto de 2014, en el programa «Sexismo en la música»; en el 3 de junio de 2015, en el programa «Tomando el escenario», y en el 10 de febrero de 2016, en el programa «Mujeres en la música»²⁵⁶.

En el programa de 20 de agosto de 2014, «Sexismo en la música», el debate parte de una reflexión crítica de las relaciones entre música y sexismo, «en concreto sobre el discurso que hay detrás de muchas de las letras que hemos ido escuchando e interiorizando a lo largo de nuestras vidas y que han acabado configurando nuestra forma de sentir y de vivenciarnos» (Conxa Solano, 20 de agosto de 2014, «Sexismo en la música», de 05min13s a 05min25s). El programa se desarrolla en torno a *collages* musicales, es decir, audios generados a partir de fragmentos de varias canciones elegidas por las programadoras, y que reflejan manifestaciones del sexismo en la música. Dichos *collages* fueron agrupados en tres bloques: canciones que reproducen roles de género; canciones que giran en torno al amor romántico, y canciones que hacen apología del feminicidio. Cada bloque, que con humor fueron nombrados «cápsulas radioactivas» en el transcurso del programa, iba seguido de un debate y también de «píldoras antídotos», es

255 En el álbum *Un ratito más* (Maui y los Sirénidos, 2008).

256 Ver el «Anexo I» para la descripción de todos los programas y para el enlace al repositorio en línea creado para esta tesis, en el que están disponibles todos los audios organizados por fechas.

decir, canciones con un discurso feminista. La emisión contó también con la presencia en estudio de la compañera de *Enredadas* de México, Amor Teresa Gutiérrez, y con la colaboradora música, Sari Guedes, quien además actuó en directo a lo largo del programa.

El segundo programa citado, que fue al aire el 3 de junio de 2015, tuvo las jornadas «Prenem l'Escenari» (en castellano, Tomamos el Escenario) como hilo conductor, un evento organizado en la ciudad de Valencia con el objetivo de reflexionar sobre las presencias y ausencias de las mujeres en el panorama musical, especialmente en la Comunidad Valenciana, visibilizar la actuación de las mujeres en la música y tejer redes. La emisión contó con la participación, en estudio, de integrantes de la asamblea organizadora de dichas jornadas y, por teléfono, de Elena Idoate Ibáñez, directora del documental *Tomar el escenario* (2013)²⁵⁷, película que inspiró la creación de las jornadas, y de Nagore García, investigadora social y autora de la investigación *Des/armando la escena: Narrativas de género y punk* (2012).

El tercer programa, «Mujeres en la música», que se emitió el 10 de febrero de 2016, giró en torno a las biografías de algunas mujeres del mundo de la música. El programa tuvo un carácter especialmente afectivo, puesto que cada programadora –éramos cinco– eligió una, o más de una, mujer música que formara parte de su mapa afectivo sonoro. En cada bloque repasamos la biografía de una de las artistas elegida y escuchamos algunas canciones previamente seleccionadas. También tuvimos en estudio la presencia de dos artistas de Valencia: Carmen Cercós, del grupo «La Peluquera», y Suca, profesora de música y ex-integrante del grupo valenciano «Ki-Sap». Ambas colaboradoras llevan más de quince años de dedicación a la música y compartieron sus experiencias como artistas mujeres en un entorno masculinizado como es el escenario musical independiente.

Los tres programas emitidos tuvieron acercamientos distintos a la relación entre música, género y feminismos, aunque todos contenían como elemento fundamental lo que aquí estamos considerando como una de las características de las producciones radiofónicas feministas: el aportar la reflexión crítica, pero no quedar solo en ella, sino también abordar propuestas que tratan de convertir la crítica en una acción o proyecto concreto de transformación de las relaciones que son objetos de nuestras reflexiones. Si la música es un potente instrumento de socialización, una tecnología social que es productora y producto de otras tecnologías como el género, la clase o la raza, debe ser un instrumento también del que apropiarnos, producir y visibilizar la variedad de discursos críticos y feministas que se genera por dicho medio.

257 Para más información sobre las jornadas, que ya han llegado a su tercera edición en 2017, véase <http://fusaactiva.blogspot.com.es/search/label/Trobada%20Prenem%20l'escenari>. Sobre el documental, consultar: <http://tomareleescenario.blogspot.com.es/>.

A lo largo de los seis años de emisión, *Enredadas* se hizo eco en más de una ocasión de los grupos del movimiento «Riot Grrrrl» o con influencia directa del mismo, como los estadounidenses «Bikini Kill», «Le Tigre» o «The Breeders»²⁵⁸. Pero, sobre todo, de lo que más se hizo eco *Enredadas* fue de cantantes y grupos, de diversos géneros musicales (*punk*, *rap*, cumbia, flamenco, etc.), de España y de países de América Latina que tienen un discurso abiertamente feminista y versan sobre activismos, sobre identidades de género, sobre formas de quererse a una misma y de querer a las demás, sobre alianzas políticas, etc. Algunas desde la comicidad o tonos más ácidos, como los grupos españoles «De espaldas al patriarcado» y «Puro Luego», el cantautor Viruta, la argentina Liliana Felipe o el grupo también argentino «Las Conchudas»²⁵⁹. Otras desde críticas radicales hacia la sociedad y desde el llamamiento a lucha, como el grupo español «Perra Vieja», la rapera vasca Furia Soprano, la rapera guatemalteca Rebeca Lane o la franco-chilena Ana Tijoux²⁶⁰. Algunas también tratando de cuestionar la reproducción de las relaciones desiguales de poder dentro de sus propios espacios de militancia, como las cantautoras españolas La Otra o Lua Pua²⁶¹. Pero todas interviniendo desde discursos que reúnen crítica social y poder de agencia.

ZAFT: hacerse eco de la música hecha por mujeres

Para las programadoras de la ZAFT, la búsqueda por visibilizar la música hecha por mujeres fue el principal detonante de la práctica radiofónica. Las programadoras entienden que la escena musical aún padece de una fuerte invisibilización de las mujeres como protagonistas, sobre todo si desarrollan otra función que no la de vocalista. Una percepción

258 Algunas emisiones que incluyen dichos grupos/cantantes: «Enredadas Mujeres» (16 de diciembre de 2010), «Especial Enredadas Toma la Noche 2013» (29 de mayo de 2013), «Okupando espacios» (12 de junio de 2013), «Entrevista Comando Colibri» (6 de mayo de 2015) o «Sudando las bragas, deportes y feminismo» (22 de julio de 2015). Ver el «Anexo I» para una descripción de todos los programas y para consultar el enlace del repositorio en línea en el que están disponibles todos los audios de los programas.

259 Algunas emisiones que incluyen dichos grupos/cantantes: «Poesía documental_México_Valencia_Argentina» (noviembre de 2012), «Las viejas somos lo máximo» (12 de marzo de 2014), «Palabras Cargadas» (15 de enero de 2014), «Humor y feminismos» (4 de junio de 2014) o «Feministómetros» (9 de marzo de 2016). Ver el «Anexo I» para una descripción de todos los programas y para consultar el enlace del repositorio en línea en el que están disponibles todos los audios de los programas.

260 Algunas emisiones que incluyen dichos grupos/cantantes: «Amor romantico entre lesbianas» (12 de febrero de 2014), «Ecofeminismos» (9 de abril de 2014), «Sexismo en la música» (20 de agosto de 2014), «Entrevista a June Fernández, Distribuidora Independència Total» (1 de octubre de 2014) o «Agresiones de Género en Espacios Liberados» (28 de enero de 2015). Ver el «Anexo I» para una descripción de todos los programas y para consultar el enlace del repositorio en línea en el que están disponibles todos los audios de los programas.

261 Algunas emisiones que incluyen dichas cantautoras: «Ecofeminismos y salud» (21 de mayo de 2014) o «Transfeminismos en las radios libres» (16 de septiembre de 2015). Ver el «Anexo I» para una descripción de todos los programas y para consultar el enlace del repositorio en línea en el que están disponibles todos los audios de los programas.

que coincide con los análisis de Lucy Green (2001), vistos al principio de este subcapítulo. Las producciones de la *ZAFT* que, a diferencia de las de *Enredadas*, no solían ser temáticas, primaban por hacerse eco de un arte –también las artes escénicas, la literatura, el cine, etc.– protagonizado y producido por mujeres, haciendo hincapié en la música.

Es importante situar la experiencia de la *ZAFT* como una que identifica como sujeto político del feminismo «las mujeres», sin excluir las mujeres trans. Su activismo con la «Marcha das Vadias» y su conexión con asociaciones como las «Promotoras Legais Populares – PLP» nos deja ver esa cuestión. Lo que es, además, un eco de la historia misma del movimiento feminista en Brasil, que desde el régimen militar (1964-1985) y bajo una hegemonía de un discurso marxista, fue protagonizado por mujeres de la clase media e intelectualizada que militaban en las organizaciones de izquierdas que luchaban contra la dictadura, a la vez que se tejieron fuertes alianzas con el llamado «movimiento de mujeres» del país, que se desarrollaba principalmente entre las clases populares, en las periferias urbanas y en las organizaciones barriales (Quartim de Moraes, 2012, 1996; Rago, 2006; Andersen Sarti, 2004). Sin embargo, el trabajo de poner el foco en la música hecha por mujeres no debe tampoco caer en una visibilización liberal, en el sentido de una libertad negativa (D'Souza, 2014). Esto quiere decir que no toda la música hecha por mujeres es válida, el contenido es igualmente importante. De hecho, para las integrantes de la *ZAFT*, no es posible desvincular la propuesta central del programa de sus implicaciones políticas, como afirma Patrícia en la emisión especial del 25 de octubre de 2015:

[A]unque no estemos siempre atentas, todas las canciones aquí [en la *ZAFT*] siempre tendrán algo de político. No hay forma, no hay cómo, ¿no? Tienes esa perspectiva, vas a buscar canciones, vas a buscar canciones que no digan mierda [sic]. Vas a intentar elegir una gente que haya reflexionado minimamente, aunque no sistemáticamente. (Patrícia, «Especial 25 de octubre de 2015», de 01h02min25s a 01h02min44s)²⁶².

En el programa del 4 de diciembre del 2013, Ada habla de mujeres en el género de la música electrónica y presenta temas de artistas que han tenido poco protagonismo, pese a sus muchos años de recorrido y trabajos de gran calado. Delia Derbyshire, la primera artista presentada por Ada en dicha emisión, fue una compositora de música concreta y una de las pioneras de la música electrónica. Derbyshire trabajó en el taller radiofónico de la BBC de Londres durante una década (de 1963 a 1973), donde compuso, entre otras obras, el tema de apertura de la serie televisiva de ciencia ficción *Doctor Who*. Dicha serie surgió en 1963 y se sigue emitiendo hasta la actualidad, está considerada como una serie de éxito y se ha emitido en más de veinte países, entre Europa, América, Asia, África y Oceanía. Sin

262 Ver «Anexo II» para breve descripción del programa y para ver el enlace directo al repositorio en línea creado para esta tesis y en el que están disponibles todos los audios de los programas.

embargo, y pese a haber revolucionado la música en una época en la que aún no disponían de herramientas como sintetizadores, sámpplers o grabadores multipista, Derbyshire no ha tenido su merecido reconocimiento en la historia de la música, como han señalado algunos trabajos de rescate de su biografía²⁶³.

El hecho de que no hubiese un tema de debate que sirviera de hilo conductor de toda la emisión no implicaba, por otra parte, que la selección previa del contenido del programa no fuera motivado por algún factor. El caso de Derbyshire y de la música electrónica experimental estaba claramente motivado por las propias aficciones personales de la programadora: Ada es artista visual, amante del cine y de la experimentación en el audiovisual. Aquí también vemos cómo la música, en cuanto tecnología que compone nuestros mapas afectivos sonoros, actúa en la mediación entre los afectos y los usos que se da al medio de comunicación, es decir, estimula la práctica de la radio a la vez que se convierte en el elemento central del discurso vehiculado.

A parte de otras artistas también del género electrónico y experimental, durante la misma emisión, la programadora introduce el grupo feminista ruso «Pussy Riot». Este es un colectivo feminista y grupo de *punk* que lleva a cabo actuaciones musicales en espacios públicos como forma de intervención artística y crítica política. Dicho grupo tuvo tres de sus integrantes condenadas a dos años de prisión cada una por una performance que realizaron el 21 de febrero de 2012 dentro de la Catedral de Cristo Salvador de Moscú. La performance consistió en la simulación de un concierto en el que interpretaban una canción cuya letra pedía que la Virgen María se hiciera feminista y criticaba el primer ministro Vladímir Putin, la institución eclesiástica rusa y los ataques a los derechos civiles en el país²⁶⁴. El caso tuvo fuerte proyección internacional y movilizó muchas muestras de apoyo desde colectivos activistas, artistas y organizaciones internacionales como Amnistía Internacional.

En el programa del 4 de diciembre de 2013, Ada cuenta el caso de las integrantes del grupo ruso, habla de sus performances urbanas y del juicio al que se estaban enfrentando. En este caso, la *ZAFT* no solo se hizo eco de la música del grupo ruso, sino que también hicieron el seguimiento del juicio durante distintas emisiones (según las entrevistas personales realizadas para esta tesis) y leyeron algunas cartas intercambiadas por una de las integrantes de «Pussy Riot» y el filósofo Slavoj Žižek (Ada, «ZAFT 04 de diciembre de 2013», de 28min16s a 31min35s).

Entendemos que el interés especial de las programadoras de la *ZAFT* por el caso

263 Ver: <http://www.delia-derbyshire.org/> o

<http://www.bbc.co.uk/programmes/profiles/51LC2shThjnCNR8dd4z2SRQ/delia-derbyshire>

264 El vídeo de la canción subtitulada al inglés y con imágenes de la performance puede ser consultado en: <https://www.youtube.com/watch?v=IPDkJbTQRCY>.

«Pussy Riot» se da en un contexto de proyección mediática de la que dispuso el caso de las activistas rusas, pero también de identificación de elementos utilizados por dicho grupo con el activismo asumido por la *ZAFT* y a partir de su relación con la «Marcha das Vadias», tales como: el uso de la performance como práctica social políticamente consciente (Listengarten, 2016); del arte y más específicamente de la música como catalizadora de la protesta; la ocupación de espacios públicos, y también de elementos como la irreverencia y la experimentación. Una relación de reconocimiento de «otras» distantes que también se encuadra en lo que aquí hemos estado llamando de interferencias solidarias, aunque de esta vez provocada por los efectos complejos y contradictorios de la sociedad red. Así que, tras hablar de la actuación y del juicio de las «Pussy Riot» y de leer fragmentos de la carta a Žižek, suena en la citada emisión la canción «Plegaria punk: Virgen María, llévate lejos a Putin», una canción que versa sobre la relación entre la Iglesia y el Estado en Rusia, de la persecución a las personas LGTB, de la ausencia de derechos sexuales y reproductivos en el país y le «ruega a la Virgen» que «se haga feminista».

Pese a las posibles consideraciones de deslocalización de las reivindicaciones del grupo «Pussy Riot» y las alusiones directas en sus protestas al primer ministro ruso y a las instituciones del mismo país, la «plegaria punk» cantada por el grupo en la catedral de Moscú es fácilmente asimilable en un país como Brasil, que viene sufriendo un fuerte giro conservador en la política, en el que los derechos sexuales y reproductivos básicos de las mujeres siguen siendo una de las principales pautas de reivindicación del movimiento feminista, así como los derechos de las personas LGBTI²⁶⁵. La letra de la canción, además de ser una denuncia política, es activa en el sentido de que transforma un símbolo de la propia Iglesia en un elemento de potencial subversivo de la misma institución y de la política de Estado a la que ampara. Por otro lado, desde el punto de vista de un público oyente de la *ZAFT*, la canción sería difícilmente comprendida debido a la barrera lingüística, aunque hubo una introducción a la temática abordada y una contextualización del grupo que la interpreta. Así, la canción es muy poco útil en la función de transmitir algún tipo de mensaje, pero cumple la función de dar a conocer grupos feministas y de solidaridad activista hacia otras realidades.

La búsqueda por la conexión con otros espacios feministas, sean locales o no, y que se vio reflejado en la relación de la *ZAFT* con la «Marcha das Vadias» y con las «Promotoras Legais Populares» –grupo responsable por el espacio «Eu, repórter de mim mesma», presentado en el capítulo 5 de esta tesis– se manifestaba también en las canciones elegidas por las programadoras de la *ZAFT*. De la misma forma que daban salida

265 En Brasil, el aborto es la quinta principal causa de muertes maternas. Por otro lado, Brasil es también el país con más casos de asesinatos a personas trans en todo el mundo (Ver: <http://transrespect.org/es/>).

a las «Pussy Riot», se hacían eco de cantantes y grupos brasileños liderados por mujeres, de grupos feministas estadounidenses de la década de noventa del siglo pasado, tales como «Bikini Kill» o «L7», iconos del movimiento «Riot Grrrl»²⁶⁶ o de cantautoras de países latinoamericanos como Liliana Felipe o Mercedes Sosa, lo que es especialmente relevante puesto que, tal como afirmó Patrícia, «en Brasil se escucha muy poco a la música latinoamericana», es decir, a la producción de los demás países de la región (Patrícia, «Especial 25 de octubre de 2015», de 02h21min54s a 0222min07s). Canciones como «Las histéricas», de Liliana Felipe (ZAFT, emisión del 4 de diciembre de 2013), cantautora argentina residente en México, conectan con la irreverencia y la práctica de la reapropiación y resignificación de los insultos que también fueron formas de vivir el feminismo asumidas por la ZAFT y por la «Marcha das Vadias». En la letra de la canción de Liliana Felipe, «las histéricas» son «¡lo máximo!» y, en un alegato sagaz e irónico, se burla del discurso del psicoanálisis y del lugar de patologización asignado a la sexualidad de las mujeres a través de la histeria, reivindica una sexualidad diversa, una agencia femenina y la solidaridad entre las mujeres y con las luchas contra las desigualdades sociales:

¡Las histéricas somos lo máximo! Extraviadas, voyeristas, seductoras compulsivas/
finas divas arrojadas al diván de Freud y de Lacan/ ¡Ay, Segismundo, cuánta vanidad!/
Infantiloides malsanos, el orgasmo clitoriano/ ¡Ay, Segismundo, cuánta vaginalidad! El
orgasmo clitoriano, se te escapa de la mano/ ¡Ay, Segismundo! De tan macho, ya no
encajas/ No me digas que el placer es pura paja/ Por lo demás, correspondo a tus
teorías/ Estoy llena de manías, sueños, fobias y obsesiones/ Sólo tu envidia del pene y
el diván de tus eunucos administra mis pulsiones compulsivas/ ¡Cómo me duele este
mundo, Segismundo! La parálisis, la envidia, la neurosis nos gobierna/ ¡Cómo me
duelen los pobres, cómo jode la miseria! Ora sí que lo de menos es la histeria/ ¡Las
histéricas somos lo máximo! Solidarias, fabulosas, planetarias, amorosas/ Superegos
moderados, cunnilingus para todas a placer/ (...) (Liliana Felipe, «Las histéricas»)²⁶⁷

En la emisión especial del 25 de octubre del 2015, la cantautora Liliana Felipe vuelve a formar parte del listado musical con una canción titulada «Si diosito» y cuya temática está dedicada a la masturbación, en una clara sintonía con lo que la ZAFT buscaba en sus

266 El «Riot Grrrl» fue un movimiento feminista que surgió en los primeros años de la década de 90 del siglo pasado dentro de la escena del *punk* independiente en los Estados Unidos. Algunos de sus principales referentes son los grupos musicales «Bikini Kill», «Bratmobile» o «L7». Aunque la actuación del «Riot Grrrl» iba más allá de la música, que se incluía en un activismo inspirado por la idea del *DIY – Do It Yourself*, los colectivos autónomos de mujeres y la producción de *fanzines*. Si bien es posible encontrar bastante información sobre el «Riot Grrrl» en internet, lo mismo no se puede decir de publicaciones en papel o digital. Entre las escasas referencias podemos citar el libro de Sara Marcus, *Girls to the front: the true story of the riot grrrl revolution* (2010). También Stacy Thompson dedica un capítulo a la escena «Riot Grrrl» en *Punk productions: unfinished business* (2004). En España, Nagore García Fernández (2012) realizó una investigación sobre las articulaciones entre las relaciones de género y la cultura *punk*, en la que traza un breve recorrido bibliográfico sobre dicho movimiento, e Itziar Ziga, en el libro *Malditas: una estirpe transfeminista* (2014), aunque no trata directamente del «Riot Grrrl», recoge la biografía de Kathleen Hanna en uno de sus capítulos, uno de los nombres más conocidos de dicho movimiento y que fue integrante del grupo «Bikini Kill».

267 En el álbum *Trucho* (Liliana Felipe, 2002).

programas, un lenguaje para el placer: «Si diosito hubiera querido que no me masturbara, o masturbase,/ me hubiera puesto el sexo más abajo,/ o las manos más arriba,/ o las chichis en la espalda,/ o mi cuerpo en batería. (...)» (Liliana Felipe, «Si diosito») ²⁶⁸. Tras la emisión de la canción y de una resumida traducción de la letra al portugués, las integrantes de la ZAF^T dan continuidad a un debate sobre la masturbación femenina y el sexo, conectando, además con la cuestión de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres en Brasil. Las canciones, por lo tanto, así como hemos visto con *Enredadas*, más que servir como puntuación, marcando las pausas en las emisiones, son piezas claves del mensaje que se intenta pasar mediante un activismo feminista radiofónico.

Cartografías sonoras feministas

El género como tecnología social que «existe y opera en prácticas concretas», nos recuerda Giulia Colaizzi (2007, p. 26), «produce e implica al mismo tiempo». Produce subjetividad, relaciones de poder, experiencias... e implica ser producido mediante otras tecnologías que van desde las discursivas, como el sexo, e institucionales, como la familia, a las mediáticas, como la música. Música y género, por lo tanto, son entendidos aquí en el mismo sentido que le atribuye Colaizzi (2007) al cine y el género, ambos como «tecnologías sociales, aparatos de significación y de producción/reproducción social insertos en la pluralidad y la peculiaridad histórica, económica e ideológica de una cultura específica» (Colaizzi, 2007, p. 107). Funcionan en/por la producción de «seres humanos funcionales a la sociedad en la que se implementa» (Colaizzi, 2007, p. 26).

Una de las formas de problematizar esa producción de subjetividades funcionales asumida por las producciones radiofónicas aquí analizadas fue precisamente mediante la creación de mapas sonoros desde la visibilización femenina y de discursos feministas. O quizás deberíamos pensar en términos de una provocación de *cartografías* sonoras. Aquí nos referimos a cartografía en el sentido dado por Suely Rolnik (2014), quien afirma que, a diferencia del mapa que es una «representación de un todo estático», la cartografía

es un diseño que acompaña y se hace al mismo tiempo que los movimientos de transformación del paisaje. Paisajes psicosociales también son cartografiables. La cartografía, en ese caso, acompaña y se hace al mismo tiempo que el derrumbamiento de ciertos mundos –su pérdida de sentido– y la formación de otros: mundos que se crean para expresar afectos contemporáneos, en relación a los cuales los universos vigentes se han vuelto obsoletos. (Rolnik, 2014, p. 23) ²⁶⁹

268 En el álbum *Mil veces mil* (Liliana Felipe, 2008).

269 Traducción propia a partir del original en portugués. En el original: «a cartografia – diferentemente do mapa: representação de um todo estático – é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem. Paisagens psicosociais também são cartografáveis. A

En el caso de las producciones de *Enredadas*, la intención de hacernos eco de una música hecha e interpretada por mujeres o sujetos no normativos, y que además partiera de discursos feministas, o que al menos no estuviera basada en premisas androcéntricas, sexistas u otros tipos de desigualdades sociales, nos condujo por un camino de aprendizaje musical y descubrimientos de una amplia variedad de artistas comprometidas socialmente y, sobre todo, artistas que no se mueven por el circuito musical generalista. Los programas de la *ZAFT*, por otro lado, también llevaron a las programadoras a trazar una cartografía sonora de su aprendizaje hacia la teoría y el activismo feminista. Pasaron de una propuesta de «zona *fememina* temporalmente autónoma» a una «zona *feminista* temporalmente autónoma», lo que implicó también el tránsito en la selección musical del programa, aunque sin abandonar la idea de visibilizar a artistas mujeres independientes que se enmarcasen en un discurso feminista.

Como producto y proceso del contexto en el que están insertadas, la música como tecnología hace circular por el imaginario social discursos que pueden reiterar pero también cuestionar la naturalización de los roles de género. A la vez, las producciones radiofónicas feministas son entendidas aquí como propuestas de reflexión en torno a la compleja relación entre tecnologías sociales, contexto, producción de subjetividades y relaciones de poder. Son formas de llevar las micropolíticas del cotidiano a un nivel de articulación colectiva y hacia una crítica y transformación social. En otras palabras, es llevar a la práctica radiofónica la máxima feminista «lo personal es político».

6.4. Desvictimización de las mujeres y poder de agencia

La deconstrucción de la imagen «mujer víctima» se nos presenta como planteamiento necesario cuando hablamos de micropolíticas, articulaciones feministas y transformación social. En los medios de comunicación generalistas y también en los mecanismos institucionales de asistencia social siguen en abundancia los discursos que encasillan a las mujeres en el lugar de víctimas de la violencia machista: pasivas, si no denuncian la violencia sufrida; culpables, si no siguen las normas sociales «adecuadas» a la «condición de mujer», y con frecuencia bajo sospecha, incluso cuando se arman de valor y efectúan la denuncia²⁷⁰. Al final, doble o triplemente victimizadas. Respecto a esto, Dolores

cartografía, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos».

270 Sobre la incidencia tanto desde los medios de comunicación como desde las instituciones en la denuncia como fin último para el combate a la violencia de género, véase precisamente algunas piezas periodísticas (pero desde un lugar de crítica hacia dichos discursos): Entrevista al colectivo feminista madrileño Las Tejedoras, realizada por June Fernández (25 de marzo, 2014), disponible en

Juliano (2010) nos recuerda que, en sociedades en las que aún se prioriza el respeto por la privacidad de los varones en detrimento de la seguridad de las mujeres, eso se convierte en un prejuicio que acaba por depositar en las mujeres que sufren agresiones la carga de la prueba (Juliano, 2010, p. 70). Un fenómeno a su vez disuasorio en el momento de decidir efectuar cualquier tipo de denuncia.

Asimismo, los casos de asesinatos por violencia machista siguen formando parte de la sección de sucesos en los telediarios y la forma de abordar el tema se asemeja a la mera gestión de cifras. Como afirmó Susana Albarán, de «Red Nosotras en el Mundo»: «llegó el momento en Televisión Española que era como el clima: ¿cuántas habían muerto hoy?» (Susana Albarán, 2012, entrevista personal). Por otra parte, mientras se habla del «suceso» y se pone el énfasis en si hubo o no denuncia previa por parte de la víctima, se omiten las iniciativas que se centran en desplazar las mujeres del rol de víctima: el generar redes de apoyo, independiente del hecho de denunciar, o las acciones que se realizan con el objetivo de desmontar las estructuras en las que se basan las agresiones, de empoderar a las mujeres, de concienciar la ciudadanía y contribuir al cambio cultural. Ese tipo de invisibilización colabora con el proceso de legitimación de la presión social ejercida sobre las mujeres y desalienta la rebeldía, a la vez que se genera una percepción de impunidad en relación a los casos de violencia (Juliano, 2010, p. 68).

En este apartado, pretendemos hacer hincapié en cómo dos aspectos que han atravesado esta investigación, las micropolíticas y el activismo feminista y de mujeres y la capacidad de agencia política de los sujetos, se traducen en narraciones mutadas mediante las producciones radiofónicas feministas. Adquirir esa capacidad de agencia es lo que desde el movimiento feminista se entiende como «empoderamiento».

Marcela Lagarde (2000) explica el empoderamiento en relación con la autoestima de las mujeres, esta desde una perspectiva feminista, filosófica, política y ética (Lagarde, 2000, p. 27). Esa relación es fundamental porque la autoestima «es el resultado de una biografía ubicada en la historia», es decir, es el efecto de «un proceso social y político acotado por las relaciones entre poder y condiciones de vida» (Lagarde, 2000, p. 189). El empoderamiento, en este sentido, pasa por generar mecanismos de fortalecimiento de la autoestima de las mujeres desde una perspectiva política y del poder, generando procesos mediante los cuales las mujeres fortalezcan y desarrollen la capacidad política que les permite defenderse, enfrentar las relaciones de desigualdades y actuar ante ellas (Lagarde, 2000, p. 190). Pero es sobre todo desde la noción de agenciamiento colectivo, o empoderamiento

<http://www.pikaramagazine.com/2014/03/estamos-tomando-conciencia-de-que-la-respuesta-institucional-contra-la-violencia-machista-es-insuficiente-de-que-tenemos-que-hacer-algo/>, o «Si la maltrata, ¿por qué no le denuncia?», de June Fernández (02 de octubre, 2012), disponible en http://www.eldiario.es/sociedad/maltrata-denuncia_0_52145219.html.

colectivo para Lagarde, que queremos partir. Esto es, «la capacidad colectiva de las mujeres de enfrentar con conciencia y en alianza política» la subversión de las relaciones desiguales de poder y «la construcción cotidiana de formas renovadas de convivencia social, de economía, política y cultura» (Lagarde, 2000, p. 190).

La acción colectiva feminista como micropolítica nos permite pensar en términos de cambios modestos, parciales y localizados, y de producciones culturales que narran nuestras realidades de forma distinta a las narraciones que nos vienen dadas desde los medios de comunicación generalistas. Compartimos la idea de Haraway (2004) de que «nadie existe en una cultura de la no cultura», por lo que «[e]xistimos en un mar de poderosas narraciones» y, aunque «no hay salida de las narraciones», debemos aprovechar sus muchas estructuras y contenidos posibles y apostar por cambiarlas desde epistemologías situadas, por generar narraciones mutadas «en el sentido material y semiótico» (Haraway, 2004, p. 35). Las narraciones mutadas serán aquí entendidas como una forma de producir contradiscursos que puedan desplazar las mujeres y sujetos no normativos del rol de víctimas sociales o aprisionadas a un destino «naturalmente» determinado. En las producciones radiofónicas aquí analizadas, ese cambio material y semiótico se dará sobre todo mediante la toma de la palabra y los relatos en primera persona. Se trata de activar la agencia política y los mecanismos de los que disponemos como sujetos para transformar nuestras realidades y de generar movimientos de resistencia, en el sentido de actuar y afectar el espacio, y no como una oposición fija a una determinada acción (Ahmed, 2004).

Enredadas: relatos en primera persona, tomar la palabra

Desde las producciones de *Enredadas*, haremos hincapié en tres temáticas que consideramos ejemplares del movimiento de desplazamiento del rol de víctimas a través de la toma de la palabra y que se desarrollaron en cuatro programas. El primer programa, una emisión de abril de 2012²⁷¹ trata sobre el asociacionismo de mujeres inmigrantes de países de África Subsahariana y cuenta con la colaboración de dos representantes de la Asociación por la Integración de las Mujeres Africanas en Valencia (ASIMAV). El segundo, «Koktel molotova», que se emitió el 10 de diciembre de 2014, aborda el asociacionismo de mujeres que sufrieron violencia de género con la participación de una representante de la

271 Recordemos lo ya mencionado anteriormente, que muchos de los programas, sobre todo los de los dos primeros años (2010-2012), carecen de un registro de fecha exacta. Por lo que, con base en las fechas de publicación de los audios en la plataforma Ivoox (plataforma en línea donde se alojan los audios de los programas), podemos determinar el mes y el año, pero no el día, ya que entre la emisión en directo y las publicaciones en dicha plataforma solía haber un lapso de tiempo de días y a veces hasta semanas.

asociación Amigas Supervivientes del Puerto Sagunto. El tercero y el cuarto programa tratan del trabajo sexual, cuestión que fue abordada desde *Enredadas* en hasta cuatro ocasiones como temática central, de las que dos están protagonizadas por trabajadoras del sexo: la emisión de 7 de enero de 2015, «Trabajo sexual desde sus protagonistas – Conferencia FLACSO», y la emisión de 30 de diciembre de 2015, «Yo también soy puta».

El programa de abril de 2012, en el que contamos con la colaboración de dos representantes de la Asociación por la Integración de las Mujeres Africanas en Valencia (ASIMAV), Mariam y Oumou, nos sugiere que la participación de las dos mujeres es, en sí misma, una ruptura con el modelo de mujeres africanas victimizadas. Son mujeres que no tienen el castellano como idioma propio, sin embargo van a una radio y no se inhiben ante los micrófonos. Los relatos en primera persona las representan como voces activas, tanto ante la sociedad que las acoge (la valenciana) como dentro de sus propias comunidades. Cambian los estereotipos de mujeres sumisas, dado su decisión por entrar en el mundo del asociacionismo, incluso habiendo una asociación de países africanos por la integración anterior a la suya, lo que sugiere que ASIMAV nació también como una apuesta por tejer una alianza entre mujeres de cara a su propia comunidad.

Una comunidad que, por otro lado, es muy plural, puesto que bajo el genérico «africanas» hay una sugestiva desconsideración de la diversidad de países, lenguas y culturas que hay en el continente africano y una mirada, a menudo con ecos colonialistas, que engloba a todas esas distintas mujeres en un mismo colectivo (las colaboradoras en el programa, Oumou y Mariam, son de Guinea Conakri y de Burkina Faso, respectivamente). Sin embargo, la propia asociación se ha hecho uso del genérico «mujeres africanas» en su nombre. Una medida que nos devuelve a la noción de comunidad en su sentido heterogéneo, que traspasa el sentido de pertenencia a un territorio-nación y se construye con base en otras geografías, las afectivas, las de la experiencia migratoria y la del propio color de piel que, como sujetos que son racializados en la sociedad de acogida, comparten también la experiencia de la discriminación. Lo que nos remite a lo que escribió bell hooks (1994) sobre la llegada de las personas esclavizadas a Estados Unidos, que se veían obligadas por las circunstancias a crear «un “nuevo mundo” en el que la negritud o el color oscuro de la piel, y no la lengua, se volvería un espacio de formación de vínculos» (hooks, 1994, p. 169)²⁷².

La misma autora también nos habla de esos vínculos y del uso de la «lengua del opresor» (en el caso del texto de hooks, el inglés) como estrategia de resistencia, adquiriéndola, ocupándola y transformándola en una «contralengua» (hooks, 1994, p. 170).

272 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «a “new world” where blackness or the darkness of one’s skin and not language would become the space of bonding».

Una lengua que posibilitaba mucho más que la comunicación entre las personas esclavizadas de diferentes naciones africanas y la resistencia a la supremacía blanca, pues permitía también «forjar un espacio para la producción cultural alternativa y epistemologías alternativas –diferentes formas de pensar y de conocer que fueron cruciales para la creación de una visión de mundo contrahegemónica–» (hooks, 1994, p. 171)²⁷³. En este sentido, la ocupación del lugar de «mujeres africanas» nos sugiere una apropiación y una transformación de la mirada que las coloca en el papel de sujetos pasivos que va mucho más allá de la «asimilación» del idioma castellano o de la «integración» a la sociedad de acogida. Es una forma que ellas han adoptado para comunicarse a sí mismas, para poner en común, por supuesto, las vivencias y prácticas culturales comunes que sus países de origen comparten y, sobre todo, cambiar las narraciones de sus historias.

Durante el programa, Mariam y Oumou cuentan la iniciativa de la asociación de montar una obra de teatro con el objetivo de sensibilizar a las personas, africanas o no, sobre las violencias ejercidas sobre las mujeres en sus países. En dicha obra, abordan algunas problemáticas vividas por las mujeres de sus países de origen, tales como: las barreras a la escolarización de las niñas, el matrimonio forzado y la mutilación genital femenina. Cuando preguntadas sobre los discursos que validan dichas prácticas, Mariam hace énfasis en que son argumentos costumbristas:

Antes se decía que es el [sic] costumbre. Es así. Debe ser así. Las abuelas lo hacían... Pero luego dicen que una mujer que no hace, [a la que] no le hacen la ablación, no se queda en casa, por ejemplo. Necesitan siempre... Lo que dicen los hombres, ¿no? Para que las mujeres se queden en casa, para que no salgan. Dicen que, si no lo hacen, se pueden salir a buscar otros hombres, a tener más placer, ¿no? Que si lo hacen las mujeres se quedan sumisas a sus maridos... Porque, si te lo hacen, no tienes más placer, te quedas en casa. (...) [Es un discurso] de hombres [y] para hombres, que favorece a los hombres. (Mariam, abril de 2012, «Asociación por la Integración de Mujeres Africanas», de 23min49s a 25min30s)²⁷⁴

Su principal reivindicación es la erradicación de dichas prácticas y realizar una lectura crítica de los discursos que tratan de validarlas dentro de sus países de origen. Pero con ello también buscan desmontar la mirada occidental que a menudo las infatilizaba y las pone en el lugar de despreparadas y sumisas. Son mujeres con formación académica, que hablan distintos idiomas, son muy críticas hacia sus países y también hacia la sociedad que las acoge, pues entienden que el trabajo por la «integración» no puede ser unilateral

273 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «The power of this speech is not simply that it enables resistance to white supremacy, but that it also forges a space for alternative cultural production and alternative epistemologies—different ways of thinking and knowing that were crucial to creating a counter-hegemonic worldview».

274 Ver el «Anexo I» para la descripción del programa y acceso al enlace directo para el repositorio en línea en el que están disponibles los audios de todos los programas.

(Enredadas, abril de 2012, «Asociación por la Integración de Mujeres Africanas», de 53min17s a 56min34s). La voz activa en el relato muestra sus procesos de agenciamiento colectivo y el reconocimiento de que ellas mismas pueden ser actrices de cambio.

En el programa de *Enredadas* de 10 de diciembre de 2014, tenemos la presencia en estudio de Mayte, de la asociación «Amigas Supervivientes del Puerto Sagunto». Mayte habla en primera persona de lo que es lidiar con las violencias hacia las mujeres y del trabajo desarrollado por la asociación, que, como sugiere el nombre, está formada por mujeres supervivientes de la violencia machista. La colaboradora desarrolla una crítica sobre el estigma de víctima y sobre los mecanismos públicos de ayuda a las mujeres que sufren violencias, que tienen como pre-requisito el haber efectuado una denuncia formal. Para las integrantes de dicha asociación, es primordial respetar los ritmos de las mujeres y desarrollar herramientas para acompañarlas en el proceso de ruptura del ciclo de la violencia que no pasen necesariamente por la denuncia legal (Mayte, 10 de diciembre de 2014, «Koktel molotova», de 21min18s a 25min26s)²⁷⁵.

Las estrategias y los desplazamientos del rol de víctima se dan en el momento en que esas mujeres se organizan, crean redes de apoyo mutuo para hacer frente a las violencias de sus cotidianos y a las deficiencias de los aparatos públicos y toman la palabra y el protagonismo del relato. A partir de la actuación de integrantes de la asociación en charlas para jóvenes en los institutos de secundaria, Mayte cuenta la relevancia de que la charla sea basada en la vivencia de una misma:

Los jóvenes estaban muy participativos. Como era algo personal, hablaba desde su experiencia... Pues eso a los chicos les llamaba mucho la atención. Porque, claro, no es lo mismo que vaya una profesional, te ponga un powerpoint o te pase unos tests... [A] que alguien te cuente un poquito, aunque no entre demasiado en detalles, pero que te cuente un poquito lo que ha pasado. (Mayte, 10 de diciembre de 2014, «Koktel molotova», de 35min10s a 35min38s)

Los relatos en primera persona, en este sentido, se muestran con una elevada capacidad para generar empatía. Una práctica, por otro lado, que no debe ser vista como deshistorizada y desconectada de un contexto socio-cultural determinado. El lenguaje del relato encarnado es entendido aquí como lenguaje también de lo social (Esteban, 2011, p. 24). Narrar las experiencias encarnadas, entretejidas por afectos y por posiciones sociales y económicas específicas, permite potenciar «la reflexión en torno a las relaciones de género, clase, etnia, poder, edad y sexualidad; y nos permite aproximarnos de otra manera a la complejidad de los significados y las acciones individuales y colectivas» (Esteban, 2011, p.

275 Ver el «Anexo I» para la descripción del programa y acceso al enlace directo para el repositorio en línea en el que están disponibles los audios de todos los programas.

25).

En el caso del trabajo sexual que, como comentado al principio de este apartado, fue un tema abordado en más de un programa de *Enredadas*, vemos una transición de una narración de mujeres que nos posicionamos como solidarias a las reivindicaciones de las trabajadoras del sexo hacia un espacio que se hiciera eco de las voces de las propias mujeres que ejercen dicho trabajo. En los primeros programas dedicados a esa cuestión, no contamos con voces en primera persona (Enredadas, diciembre de 2011, «Todas somos putas»; Enredadas, octubre de 2010, «Reafirmamos que somos putas enredadas»²⁷⁶), aunque siempre tratando de dejar patente que los medios generalistas y una parte de la población tiende a victimizar a las trabajadoras sexuales en cuanto a lo poco que se les escucha cuando se trata de decidir si su trabajo es digno o no, si están siendo explotadas o no e incluso se les niega la palabra cuando hay debates en las comunidades locales en torno a la legalidad del ejercicio de sus servicios. La propia ordenanza municipal de la ciudad de Valencia sobre el ejercicio del trabajo sexual, que entró en vigor en agosto de 2013, se aprobó con debates entre asociaciones de vecinos y comerciantes, pero sin asociaciones o colectivos que representasen las mujeres²⁷⁷ trabajadoras sexuales –mujeres transgénero incluidas–.

Por otro lado, en los programas posteriores, ambos del año 2015, fueron las propias trabajadoras las que tomaron la palabra. La emisión del 7 de enero de 2015 fue, en realidad, una retransmisión integral del audio de una mesa redonda que tuvo lugar en Quito (Ecuador) el 16 de octubre de 2014, con el título «Trabajo sexual y derechos humanos: reflexiones desde sus protagonistas». La mesa, organizada por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), contó con las intervenciones de representantes del movimiento de trabajadoras sexuales de cuatro países: Brasil, Ecuador, México y Perú (Enredadas, 7 de enero de 2015, «Trabajo sexual desde sus protagonistas -Conferencia flacso»²⁷⁸). El audio grabado y retransmitido es el resultado de la propia asistencia de una de las programadoras de *Enredadas*, Conxa Solano, a dicho evento. Este tipo de emisión radiofónica (retransmisión de charlas, conferencias, conciertos, etc.) es una práctica bastante común entre las radios libres y comunitarias, y se trata de aprovechar los espacios

276 Ver el «Anexo I» para la descripción de los programas y enlace para los audios.

277 Aquí decimos «mujeres» porque, pese a que la prostitución masculina es un hecho, está invisibilizada por el discurso que se centra exclusivamente en las mujeres. Según Concha Solano, «en el discurso sobre las personas que ofrecen servicios sexuales tan sólo aparecen las mujeres (...). De este doble discurso víctima-culpable sobre las mujeres que ejercen la prostitución queda excluida cualquier otra modalidad de intercambio entre personas de diferente sexo o género. No aparecen ni los trabajadores sexuales varones que ofertan sus servicios sexuales a otros hombres, a mujeres o a parejas, tanto heterosexuales como homosexuales, ni transgéneros o transexuales (...). Se trata de un discurso segmentado que tiene en cuenta única y exclusivamente el binomio prostituta-mujer/cliente-hombre.» (Solano, 2011, pp. 15-16).

278 Ver el «Anexo I» para la descripción de los programas y enlace para los audios.

en la parrilla semanal para acercar al público oyente debates que no siempre tenemos los medios para proporcionar desde la propia radio. En el caso de *Enredadas*, la retransmisión de la mesa redonda ocurre en la misma franja horaria del programa. Lo que, si lo vemos desde una mirada general de los demás programas de *Enredadas*, en los que se emitieron otras charlas, las producciones generadas en talleres de radio y hasta un espectáculo de cabaré radiofónico²⁷⁹, podemos concebir el espacio de *Enredadas* como un crisol sonoro, como ha señalado Giulia Colaizzi (2017, notas de tutoría). El crisol aquí entendido como una tecnología por la que la toma de la palabra no se produce solamente mediante la entrada en el espacio físico de la radio (el estudio) para posicionarse ante el micrófono, en un formato de entrevista o tertulia, sino también a través de una expansión de las emisiones hacia formatos imprevistos.

Ya en el programa de 30 de diciembre de 2015, se emitieron audios resultantes de las «Jornadas Feministas Alianzas y Trabajo Sexual», que se realizaron en Barcelona en el mismo mes de diciembre. En el marco de dichas jornadas, *Enredadas* tuvo la oportunidad de entrevistar a dos trabajadoras: Linda Porn y Marikarmen Free (*Enredadas*, 30 de diciembre de 2015, «Yo también soy puta»²⁸⁰). Ambas colaboradoras abordan cuestiones como la relación entre el capitalismo y el trabajo sexual y de cómo pensar dicho trabajo desde planteamientos anti-capitalistas; tratan también las alianzas necesarias entre el movimiento feminista y el de las trabajadoras del sexo y de que el discurso abolicionista no es representativo de la pluralidad feminista; la falta de información y de la mezcla de los conceptos de trabajo sexual y trata de personas; cómo los medios generalistas contribuyen a perpetuar el estigma «puta», así como la importancia de la autoorganización. Una de las cuestiones que consideramos fundamental en el discurso de las trabajadoras es precisamente el énfasis que ponen en los diversos abordajes que tratan de victimizarlas y, con ello, negarles la palabra.

Afirma Linda Porn que a las trabajadoras sexuales se les exige demasiado, utilizan argumentos como el de que ellas –las que están activas en las asociaciones de trabajadoras– no son representativas de la totalidad de trabajadoras para deslegitimar el discurso de las que están en el activismo: «¿Por qué no hay otras compañeras? Pues porque no les da las ganas de estar y tienen todo su derecho a no estar, ni a mostrarse públicamente y a no militar» (Linda Porn, 30 de diciembre de 2015, «Yo también soy puta», de 49min41s a 50min00s). Refuerza la colaboradora que, como cualquier trabajadora, todas tienen necesidades económicas, son madres de familia o tienen personas a su cargo y

279 Ver el «Anexo I» para una descripción de todos los programas analizados. Respecto a los talleres de radio, ver también el apartado «"En el lugar de las puertas cerradas": producciones radiofónicas desde un centro penitenciario», en el Capítulo 5 de esta tesis.

280 Ver el «Anexo I» para la descripción de los programas y enlace para los audios.

necesitan cumplir con una cantidad de horas para sus presupuestos mensuales, por lo que no todas pueden o quieren estar en el activismo. Para Linda Porn, «las compañeras que se quieran empoderar, se empoderarán después. Empoderadas están, simplemente que quieran entrar al activismo» (Linda Porn, 30 de diciembre de 2015, «Yo también soy puta», de 50min00s a 50min51s). Por lo tanto, este tipo de exigencia, como señala la colaboradora, es también una forma de restarle valor a las reivindicaciones de las trabajadoras sexuales. Para Linda Porn, el discurso abolicionista desde determinados sectores del movimiento feminista vive del estigma «puta», ha ocupado los espacios y ha reproducido relaciones de poder muy desiguales hacia las trabajadoras que están en la militancia: «siempre nos han atacado, nos han negado los espacios, nos han negado la palabra. Entre sus argumentos, nos niegan la palabra porque ya tenemos el síndrome de Estocolmo, estamos totalmente infantilizadas, victimizadas y denigradas por los abolicionistas» (Linda Porn, 30 de diciembre de 2015, «Yo también soy puta», de 51min17s a 51min50s).

El elemento del protagonismo de la voz, aun cuando no expresado directamente, atraviesa las dos entrevistas. Marikarmen Free, al hablar del estigma «puta» y de la necesidad de alianzas, sobre todo con el movimiento feminista, evoca el concepto de «sororidad»²⁸¹ y la importancia de que eso se traduzca en un estar lado a lado, en respetar la palabra de las trabajadoras sexuales, y no suplantarla. «Ya no sirve lo de “queremos sacarlas de la calle”, “es por su bien”», afirma Marikarmen Free, «ahora son las putas las que dicen “no quiero salir de la calle”, “no quiero que lo hagas por mi bien”, “no quiero que seas paternalista conmigo”» y recuerda la importancia de reconocer su capacidad de agencia, de que ellas, las trabajadoras, deben ser las que digan «esto es lo que quiero, esto es lo que siento ahora mismo» (Marikarmen Free, 30 de diciembre de 2015, «Yo también soy puta», de 44min26s a 45min01s).

Desde *Enredadas*, adoptamos la postura de buscar un acercamiento, escuchar a las trabajadoras y hacernos eco de sus palabras. Creemos, en este sentido, que una postura criminalizadora y tajantemente abolicionista²⁸² no hace más que reforzar las relaciones patriarcales de control sobre la sexualidad y cuerpo de las mujeres, el modelo de amor romántico –en cuanto que el sexo solo se concibe en una relación afectiva normativa– y nos mantiene en la dicotomía de buenas o malas mujeres. Como ese acercamiento tampoco es

281 Marcela Lagarde define «sororidad» como una política de coalición entre mujeres, «una experiencia consciente de orgullo e identificación entre mujeres que, al reconocerse, avalarse, darse autoridad y apoyarse, apoyan a cada una» (Lagarde, 2000, p. 195). Según la autora, «[c]ada barrera eliminada entre las mujeres y cada coalición fructífera entre nosotras es experimentada como fuente de potencia, seguridad y asertividad» (Lagarde, 2000, p. 196).

282 Aunque creemos que ese punto haya quedado claro con el texto, reforzamos que aquí hablamos del trabajo sexual ejercido libremente. Es decir, somos conscientes de la diferencia entre esta práctica y la trata de personas para fines de explotación sexual o una prostitución coaccionada.

inocente e imparcial, también optamos por posicionarnos por una descriminalización del trabajo sexual, por creer que es la perspectiva más respetuosa, puesto que prima por garantizar derechos y no quitarlos.

El discurso que desautoriza la voz de las trabajadoras del sexo está bastante presente en los medios de comunicación generalistas, donde siempre las presentan como mujeres víctimas, explotadas y sin salida. Es, además, un discurso que construye la idea de prostituta/mujer y cliente/hombre, negando otras realidades (trabajadores sexuales varones, transexuales y transgénero) y cristalizando el estigma de puta/mala mujer (Solano, 2011). Tal como hemos abordado en el segundo punto de este mismo capítulo, sobre la necesidad de reivindicar la práctica de la radio como una situada, la supuesta imparcialidad periodística no es un elemento del que nos hayamos apropiado como integrantes de *Enredadas*. Al contrario, con el movimiento de llevar nuestras reflexiones teóricas y experiencias activistas a la práctica de la radio, nos vimos ante el deber ético de ser lo más explícitas posibles cuanto a nuestros posicionamientos políticos y así asumir la responsabilidad de nuestros discursos como comunicadoras sociales.

ZAFT: las reporteras de sí mismas y la necesidad de situar la noción de agencia

En el caso de la ZAFT, el desplazamiento de la imagen «mujer-víctima» también se dio mediante los relatos en primera persona, sobre todo con el espacio «Eu, repórter de mim mesma» realizado por las mujeres de la asociación PLP (Promotoras Legais Populares); desde el discurso sobre el empoderamiento de las mujeres a través de la autonomía sobre sus cuerpos; sobre los derechos sexuales y reproductivos y sobre el libre ejercicio de la sexualidad, y desde la reapropiación y resignificación de los insultos, como en el caso de la relación de la ZAFT con la «Marcha das Vadias».

Todo el planteamiento del espacio radiofónico «Eu, repórter de mim mesma», que se creó como un cuadro dentro de la ZAFT, parte de la necesidad de poner en valor el relato en primera persona, de las mujeres como sujetos protagonistas del discurso, de ellas como «reporteras de sí mismas». Desde la careta del espacio, escrita e interpretada por una de las creadoras del «Eu, repórter de mim mesma», quien, al sonido de su pandero, canta: «No bebo água por a mão de los demás, no/ Baño bajo la lluvia que me satisface/ Solo tomo el sol todos los santos días/ Mis flores siempre huelen más» (Caretta de «Eu, repórter de mim mesma»²⁸³). Hasta la frase que le da título al espacio y con la que cerraban todas las entrevistas, concediendo la decisión de cómo finalizar la conversación a la propia

283 Audio disponible en: https://drive.google.com/open?id=0B7Ma_6daXzulMI9RWWtQZWYxTmc.

entrevistada que, como reportera de sí misma, podía decidir qué mensaje le gustaría transmitir. La careta, por otro lado, era su manera de presentar el programa diciendo «aquí, hablamos por nosotras mismas».

En la primera emisión²⁸⁴ de «Eu, repórter de mim mesma», Nil Sena, integrante de las «PLP» y una de las creadoras del espacio, explicó que el título surgía del deseo de verbalizar aquello que se queda sin ser dicho cuando la entrevistada siente que no se generó la oportunidad para decirlo, «tuviste el micrófono en la mano y no tuviste la oportunidad de hablar de lo que tú realmente más querías, tanto como artista, como mujer, como ser humano» (Nil Sena, s.f., «Eu, repórter de mim mesma 1», de 11min29s a 12min51s)²⁸⁵. Por otro lado, todas las entrevistas para dicho espacio fueron realizadas con mujeres que actúan de alguna forma para colaborar con un proceso de agenciamiento individual y colectivo, sobre todo con mujeres de sectores marginalizados: una representante del sindicato de trabajadoras domésticas de la ciudad; una educadora social que trabaja sobre todo con casos de violencia en la infancia y la adolescencia, utilizando el arte como herramienta de empoderamiento infanto-juvenil; mujeres jóvenes que actúan en el movimiento *hip-hop*, que escriben e interpretan *rap*, o una estudiante de doctorado, artista del *graffiti* y activista del movimiento feminista negro.

En este sentido, el caso de las trabajadoras domésticas en Brasil y de la entrevista con Regina Teodoro, representante del sindicato de esas trabajadoras en la ciudad de Campinas (ZAFI, 2013, «Eu, repórter de mim mesma 1»)²⁸⁶ es bastante representativo. Así como en el caso de las trabajadoras sexuales en España, que no tienen sus derechos como trabajadoras reconocidos, también las trabajadoras del hogar en Brasil han estado en situación de precariedad jurídica hasta 2013, cuando finalmente se aprobó una Propuesta de Enmienda Constitucional que hacía extensible a las trabajadoras domésticas la legislación laboral del país y, en el 2015, se aprobó el texto definitivo de la ley, con toda la regulación de dicho trabajo. La entrevista con Regina Teodoro demuestra que la desautorización de las voces de las trabajadoras domésticas se dio especialmente mediante cuatro mecanismos: la negación de sus reivindicaciones e invisibilización de la lucha sindical que se lleva a cabo desde 1936; la esencialización del trabajo doméstico; la falta de diálogo con el propio movimiento obrero, y la alarma social generada por los medios de comunicación que, de cara a la aprobación de la ley, se empeñaron en construir una polémica en torno a eso.

284 Ninguno de los audios de «Eu, repórter de mim mesma» posee fecha de emisión, ni tampoco las programadoras de la ZAFI las supieron informar. Sabemos, sin embargo, por la propia narración de las productoras que el primer audio citado fue el primero a ser grabado y que fueron realizados en el año de 2013, según la página web de la «Marcha das Vadias» de Campinas: <https://marchavadiascampinas.milharal.org/midias/zaft-programas-de-radio/>. La numeración que hemos utilizado aquí para organizar dichos audios es, por lo tanto, aleatoria.

285 Ver el «Anexo II» para la descripción de los programas y enlace para los audios.

286 Ver el «Anexo II» para la descripción de los programas y enlace para los audios.

En relación con el último aspecto mencionado, Regina Teodoro relata cómo los medios de comunicación generalistas lograron construir un discurso que generó un ambiente de incertidumbre social, polemizando la reivindicación de derechos y, por lo tanto, desautorizando la palabra de las trabajadoras domésticas. Como consecuencia, las trabajadoras domésticas sin cercanía con el movimiento sindical o menos informadas, en lugar de acercarse al sindicato para conseguir más información sobre la ley, se alejaban por miedo a perder sus empleos. Eso nos sugiere que se generó un mecanismo doble de desautorización. Sostiene la entrevistada que «cuando los medios de comunicación hablan, la población tiende a creer que aquello es real», y complementa que «la realidad de las domésticas no es la de buscar el sindicato e informarse de verdad qué es real, qué es medio de comunicación, o qué es presión». La afirmación de Regina Teodoro, en este sentido, no es diferente de lo que sostiene Suely Rolnik (2016), a quien citamos en el segundo capítulo de esta tesis, cuando afirma que el capitalismo neoliberal ha encontrado en los medios de comunicación su principal dispositivo micropolítico de producción de subjetividades flexibles, que componen discursos ficticios a partir de una selección de información que, a su vez, son presentados a los sujetos como si de su propia realidad se tratara. Sin embargo, Regina Teodoro se muestra optimista y cree que, pese a toda la creación de polémica, la ley es un hecho y las trabajadoras ya saben que hay una ley que hace efectivos sus derechos, por lo que «primero ellas estarán tímidas en cobrar de sus empleadores aquello que es ley» y «van a necesitar buscar el sindicato para se informar de qué va eso y ellas irán automáticamente aprendiendo a lidiar con eso, a exigir esos derechos que hoy ya son ley» (Regina Teodoro, s.f., «Eu, repórter de mim mesma 1», de 05min57s a 09min18s).

Para finalizar su intervención, y al ser interperlada por la cuestión «como reportera de sí misma, ¿qué te gustaría decir?», Regina Teodoro conecta el agenciamiento individual con el colectivo en una declaración que consideramos que es una traducción de la definición misma de empoderamiento y de autoestima feminista propuesta por Marcela Lagarde (2000):

Yo, como reportera de mí misma, tendría mucho qué decir. Tendría que retomar mi historia de vida, mi historia de trabajadora doméstica, con cuántos años me fui a la casa de la ama, viví de interna, mi historia de matrimonio, de hijos, de vida, de conquista de mi casa, que solo conseguí mi casa a los 50 años, y mucho más. Pero aún quiero hablar de mi participación en la lucha de la organización de las trabajadoras domésticas. Yo me acerqué a esa lucha ya adulta, me acerqué por una necesidad. Y siempre he creído que cuando te encuentras a un grupo de personas que tiene un proyecto de vida, que tiene una determinación de cambio, lo mejor que podemos hacer es juntar esas personas si creemos en eso. Juntarlas y contribuir para que ese grupo crezca y que más personas agreguen a aquella lucha. Y hoy me siento muy feliz de

haberme unido a las mujeres del sindicato de las trabajadoras doméstica de Campinas. (Regina Teodoro, s.f., «Eu, repórter de mim mesma 1», de 13min11s a 14min47s)

Por otro lado, las reivindicaciones por la autonomía sobre sus cuerpos en cuestiones como los derechos sexuales y reproductivos, sobre todo la interrupción voluntaria del embarazo, siguen siendo cuestiones de importancia fundamental en el movimiento feminista de Brasil. Tanto las instituciones políticas, con un carácter conservador y con una fuerte presencia de representantes de iglesias (especialmente de iglesias evangélicas), como los medios de comunicación generalistas y una parte considerable de la población –el 78%, según encuestas recientes²⁸⁷– sigue siendo contraria a la legalización del aborto. Prevalece un discurso que, al mismo tiempo que enaltece el valor de la vida humana –es decir, el valor de la vida del feto– borra completamente el sujeto mujer y su derecho a la vida, haciendo caso omiso de los datos señalados por la Organización Mundial de la Salud, que calcula que más de un millón de mujeres al año recurren al aborto clandestino en Brasil y que, a cada dos días, una mujer muere en el país a raíz de dicha clandestinidad²⁸⁸.

Una parte considerable del movimiento feminista en Brasil se concentra en el discurso del aborto como una cuestión de salud pública, dado el elevado número de muertes y los factores de clase y raza que atraviesan esa cuestión: la mayoría de las víctimas mortales son pobres, y la pobreza en Brasil es principalmente negra. Hablar de la despenalización del aborto en un medio de comunicación es una acción que contribuye al agenciamiento individual y colectivo y, por lo tanto, al fortalecimiento del movimiento feminista. En la emisión de la *ZAF* del 25 de octubre de 2015, una de las programadoras se refiere a la práctica del aborto recordando que «se podría lidiar con el aborto sin tantos traumas», aunque sostiene que «al revés de lo que todo el mundo piensa, el aborto es un peso en la cabeza de todas las mujeres» y que «poquísimas mujeres lo usarían como método anticonceptivo». Para ella, es importante resaltar eso porque es uno de los argumentos –infundado– que se utiliza socialmente para reforzar el aborto como un crimen. Sin embargo, la integrante recuerda que «no se hace ley basada en las excepciones» y plantea que «la norma es que las mujeres no quieren pasar por eso» y que «es realmente muy agresivo realizar un aborto», sobre todo en la sociedad brasileña, de fuerte creencia católica, lo que acaba resultando en «un peso enorme para la cabeza de las mujeres»

287 Según las encuestas realizadas en los últimos años por la empresa Ibope (Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística), el 78% de la población brasileña es contraria a la legalización del aborto. Desde el 2010 hasta el 2016, ese índice se ha mantenido, aunque también ha crecido el porcentaje de personas favorables a la legalización, de 10% en el 2010 a 17% en el 2016. Ver: <http://www.ibopeinteligencia.com/noticias-e-pesquisas/aumenta-o-grau-de-conservadorismo-no-brasil/>.

288 Ver: <http://justificando.cartacapital.com.br/2016/09/28/mortes-por-aborto-no-brasil-legitimacao-da-nossa-ignorancia/>.

(Patrícia, «Especial 25 octubre 2015», de 02h19min50s a 02h20min34s).

Los programas de la *ZAFT* estuvieron casi siempre atravesados por dicho debate, que iba acompañado también por reivindicaciones por un disfrute de la sexualidad y del cuerpo sin que ello conlleve a sufrir violencias. Sin embargo, y pese a la necesidad de difundir un mensaje que se adecue al contexto social del país –el elevado índice de rechazo hacia la legalización del aborto– y que pueda tender puentes hacia más diálogos, las consideraciones favorables a la descriminalización del aborto que se centran solamente en el aspecto de la salud pública no dejan de tener un cariz victimizador, como podemos observar con las propias declaraciones de Patrícia. Es una postura que trata las mujeres que optan por el aborto como personas en una situación de lástima, en la que no les queda otra opción sino pasar por la «experiencia traumática» del aborto y aleja del debate la problemática que subyace todas las demás, que es la autonomía y el poder de decisión sobre nuestros cuerpos y sexualidad y la desesencialización del cuerpo de la mujer. Un discurso con el foco en la protección de la vida y en las desigualdades sociales, por otro lado, se predispone más al necesario diálogo y es fundamental en la comprensión de cómo se distribuyen los derechos en contextos atravesados por fuertes relaciones de clase y raza. Es decir, infelizmente, hablar de autonomía sobre el cuerpo de una misma sigue siendo considerado por muchos un discurso extremadamente radical, así como la radicalidad sigue siendo entendida por muchos como algo negativo. No obstante, hablar de autonomía requiere tener en cuenta que esta no se entiende y no se aplica de igual manera entre todas las mujeres.

Como dicho anteriormente, para la *ZAFT* el debate sobre el aborto siempre estuvo enmarcado en una problemática más amplia, que es la del derecho a vivir y disfrutar de la sexualidad y sin violencias. Eso se reflejaba en las experimentaciones que llevaban a cabo durante las emisiones del programa y que se guiaban por cuestiones como: el placer sexual como una cuestión política; el derecho a ocupar los espacios públicos sin estar expuestas a violencias; la educación sexo-afectiva, o las sexualidades no-normativas. La relación del programa con la «Marcha das Vadias» fue especialmente relevante en ese sentido, puesto que esas eran reivindicaciones compartidas con dicho movimiento. En la «Marcha das Vadias», el reclamo por la libre expresión de la sexualidad se quedó plasmado a partir del propio nombre, con el uso de la palabra «vadia» (zorra) como bandera. Este ejercicio de reapropiación y resignificación de la injuria, dándole una potencia política, fue también provocador y un tema controvertido. Como hemos visto en el capítulo anterior²⁸⁹, precisamente por eso este movimiento recibió muchas críticas desde distintos colectivos de

289 Ver el apartado «Contagios políticos, interferencias solidarias: la *ZAFT*, “es como una vadia, pero es una radio”», del Capítulo 5 de esta tesis.

mujeres pobres y negras, pues entendían que reivindicar políticamente la palabra «vadia» desconsideraba las diferencias de clase y de raza. La palabra «vadia» como insulto es algo mucho más cotidiano para mujeres de la periferia y por ello les resultaba difícil, sino imposible, reapropiarse de dicho término.

Aunque las programadoras afirmaron que dichas críticas no iban hacia la *ZAFT*, resulta problemático establecer una línea que separe los dos ámbitos. La implicación directa en la «Marcha das Vadias» y el hecho de que se hacía eco de las acciones y convocatorias de dicho movimiento durante las emisiones del programa no nos permite desconsiderar la crítica. En todo caso, en lo que realmente pretendemos hacer hincapié en este momento es en cómo ese ejercicio de reapropiación y resignificación también se tradujo en la forma de hacer radio de la *ZAFT*. Eso se dio a través de la exploración del placer sexual femenino, algo que ha sido habitualmente relegado al ámbito de lo privado y según los modelos de relaciones normativas, de exclusividad monógama y heterosexualidad. Como afirma Dolores Juliano (2010), la valoración negativa de la sexualidad femenina y la sospecha de promiscuidad sexual planea sobre las mujeres, obligando a muchas a querer desmarcarse de la amenaza de estigmas (como el de «zorra» o «puta») (Juliano, 2010, p. 112) y, por ello, evitando cualquier muestra pública, e incluso íntima, de disfrute de la sexualidad.

De ahí que, para las programadoras de la *ZAFT*, resultase empoderador hablar de masturbación durante las emisiones, compartir con las oyentes técnicas para el placer sexual, apostar por reflexiones en torno a la educación sexo-afectiva, hacer referencias de connotación sexual a lo largo de los debates llevados a cabo o utilizar un lenguaje burdo. Ada y Patrícia, así como todas las personas que integran Radio Muda, evitaban mencionar sus nombres durante las emisiones como precaución ante posibles problemas legales²⁹⁰. Pero eso lo hacían también a través del mecanismo de la reapropiación de un lenguaje basto: se dirigían la una a la otra como «Boce» y «Tuda», de «bocetuda» (*ZAFT*, «Especial 25 octubre 2015»). La palabra «boceta» es lo equivalente en portugués a «coño», y «bocetuda» es un adjetivo que indica algo como «una mujer de coño grande», es decir, un adjetivo que remete, entre otras cosas, al epíteto «puta». El mismo adjetivo lo utilizaban constantemente como forma de alabar a mujeres notables y que hubiesen hecho trabajos relevantes por los feminismos y por los derechos de las mujeres, es decir, en el lenguaje de la *ZAFT* tal adjetivo era un sinónimo de «grandes mujeres».

Como hemos podido observar a lo largo de este apartado, la relación entre los procesos de desvictimización y agenciamiento es fluida y dialógica. Tiene que ver con

290 Recordemos que las radios libres y comunitarias, tanto en Brasil como en España, se enfrentan a una situación de inseguridad jurídica (ver el capítulo 4 de esta tesis) y que, de hecho, Radio Muda sufrió intentos de cierre por parte de las autoridades brasileñas y, actualmente, hay un expediente judicial abierto contra algunas personas de dicha radio por emisión ilegal (ver el capítulo 3).

adquirir una agencia individual pero también colectiva para que alcance una potencia política, y esto también se cruza con una necesidad de desplazar los sujetos del rol de víctima, del lugar de la infantilización y de los estigmas. Tiene que ver con poner en cuestión también las tecnologías del habla que actúan en los procesos de producción de los programas de radio feministas, que se configuran como filtros y que llegan a silenciar y generar ausencias.

Por otro lado, el desplazamiento de determinados estigmas puede ser, para unas, mediante una reapropiación y resignificación del mismo. Mientras, para otras mujeres, ese movimiento puede resultar en una afirmación del estigma y, por lo tanto, una fórmula desempoderadora. No se trata, sin embargo, de asumir una postura relativista, sino precisamente lo contrario. Se trata de evidenciar que la capacidad de agencia y la desvictimización deben ser claves entendidas siempre de manera situada, en relación con su contexto.

Afirmó audre Lorde que «compartimos en alguna medida el compromiso con la palabra y con el poder de la palabra» y, por ello, debemos «recuperar un lenguaje que se ha vuelto contra nosotras», «transformar el silencio en palabras y obras», por lo que es imprescindible que «definamos y analicemos qué función nos toca desempeñar en esa transformación» (Lorde, 2003a, p. 23). En las producciones radiofónicas feministas, los discursos no pueden ser entendidos como empoderadores si no es en relación con quienes son los sujetos del habla, desde qué lugares hablan y de qué forma su palabra, aunque individual, se relaciona con una demanda política, sea esta en el plano de la macropolítica, del cotidiano o de una gestión de los afectos.

Políticas del habla: recuperar la voz y la escucha

La voz es un elemento que nos permite recuperar la materialidad del cuerpo en la relación con el acto del habla, de dotar de contexto dicho acto y de hacer aparecer el sujeto situado de la palabra. En el desarrollo de una crítica a la tradición filosófica occidental que ha tratado de separar el sujeto de su cuerpo y ha primado por la razón y la palabra como el lenguaje único y universal de la política, la filósofa Adriana Cavarero (2005) propone recuperar la singularidad de la voz y su conexión básica con el cuerpo y los deseos. Afirma Cavarero (2005) que el acto inaugural de la metafísica consiste, precisamente, en un doble gesto, en el que el habla se separa del cuerpo hablante y encuentra refugio en el pensamiento (Cavarero, 2005, p. 9). Así, la voz se despersonaliza, se transforma en un objeto de estudio del campo lingüístico y pasa a ser «la voz», genérica, que cuando

materializada en el acto del habla es una representación sonora del lenguaje como un sistema de significación y de la racionalidad humana (Cavarero, 2005, pp. 9-10).

En contrapartida, la unicidad de la voz pone el foco en su relación con el cuerpo que articula la palabra y deja en evidencia el discurso del sujeto universal desencarnado. Con eso, señalamos que no puede, por lo tanto, haber una sola voz de un solo sujeto que encarna una sola realidad. Señalamos la pluralidad de voces en el mundo y la relacionalidad del acto del habla: se habla en relación a un cuerpo, a una voz, y en relación a un oído –o varios– que escucha. Para Cavarero, desde esta perspectiva, la voz ocupa un lugar subversivo respecto a los cementos de la filosofía occidental moderna y a la lingüística, pues aparece no solamente como un medio de comunicación oral, sino también como un registro de la economía de deseos que está ligada a los ritmos del cuerpo de una forma tal que desestabiliza el registro racional sobre el cual el sistema del habla está construido (Cavarero, 2005, p. 11).

Al devolver el habla a la voz que la articula y, por lo tanto, a su cuerpo, a la persona y a su experiencia encarnada, volvemos también a su aspecto situado y relacional. Es decir, hablar presupone una escucha no solo de la persona interlocutora, sino también del cuerpo que primero ocupa el lugar de la palabra. Afirma Cavarero (2005) que hace falta un dúo, al menos, y una intención recíproca hacia la escucha, una ya activada desde la vocalización, ya que esta también comunica una persona con la otra (Cavarero, 2005, p. 5), precisamente por la sonoridad de la voz y su singularidad.

En este sentido, bell hooks, en el texto «Choosing the margin as a space of radical openness» (1990), se refiere a una «voz rota» (*broken voice*) como la voz no-oficial, no-autorizada y que, sin embargo, lleva la posibilidad de representar un lugar de lucha: la lucha de resistencia contra la discriminación racial, contra los privilegios de clase, de género, de sexo... La voz rota no es un acto performativo cuya finalidad es consciente, sin embargo tiene efectos tangibles en el acto del habla (un hilo de voz, la voz temblorosa o entrecortada) y tiene la capacidad de poner en el acto la situación de aquella voz, de aquel sujeto, de cómo será significado, leído, decodificado. Es decir, en los términos de Cavarero (2005), en su vocalización, la voz rota comunica algo del sujeto que la articula.

Cuando hooks (1990) afirma el lenguaje como un campo también de lucha y reivindica la voz rota como una representación del acto radical y de resistencia, ella evoca ese acto performativo del «hablar pese a...» como una transgresión, y que viene visiblemente marcado por la experiencia encarnada. La voz rota deja ver la no-oficialidad del discurso. En medios como las radios libres y las producciones radiofónicas feministas, queda muy clara esa no-oficialidad: voces no moduladas, sin técnicas de locución, a veces

sin un guión claro, otras con guión, y con las emociones que quebrantan la voz. Así como la voz que no puede pertenecer al cuerpo, que tiene que trascender para significar la más pura tradición es un mecanismo de reproductibilidad construido por tecnologías sociales y materiales (Weidman, 2006), la voz rota no es otra sino la que no puede trascender porque está invariablemente marcada por su cuerpo generizado, racializado, sexuado y, por lo tanto, también un producto de tecnologías sociales.

En aras de la consolidación de un sujeto universal que, a su vez, excluye del pensamiento político y de la producción de conocimientos una multiplicidad de otros sujetos –tal como hemos visto a través de los trabajos de Donna Haraway o de Boaventura de Sousa Santos en el Capítulo 1 de este trabajo–,

el «sujeto», en su clásica vestimenta cartesiana, no tiene voz y habla sólo a sí mismo a través de la voz muda de la conciencia. Esta voz metafórica del alma o de la conciencia, tan querida por la filosofía, es una figura retórica crucial a través de la cual la voz –a través de su identificación con la obra silenciosa del pensamiento– se transforma en una negación de la voz. El pensamiento no tiene voz; no invoca ni habla –el pensamiento razona [*cogita*]–. El pensamiento es estructuralmente inmune a la interferencia musical y relacional de la esfera acústica del habla. (Cavarero, 2005, pp. 173-174)²⁹¹

La negación de la singularidad de la voz y su relación con el cuerpo es también la negación de la relación con el otro y de la interdependencia humana y con su entorno, con seres vivos y no-vivos que fundamentan nuestra existencia. El filósofo y lingüista Carlos Lenkersdorf (2008) también pone de manifiesto esta relación a partir de su trabajo sobre la lengua y la cultura de la comunidad maya-tojolabal –uno de los pueblos que habita el estado de Chiapas, en el sur de México–.

Lenkersdorf (2008) sostiene que, desde la cultura occidental, se presupone una escucha a partir del habla, pero el autor defiende que eso no es así y que pocas veces sabemos escuchar verdaderamente al otro, lo que supondría realmente una comunicación desde la horizontalidad. Así, este lingüista (2008) trata de hacer una distinción entre «oír» y «escuchar»: el primero es «un filtro no muy afinado, deja pasar lo que sería importante que escuchemos», mientras que «escuchar» es una práctica que problematiza (Lenkersdorf, 2008, p. 12). El escuchar desde la cosmovisión maya-tojolabal es una de las formas de entender la palabra. La palabra se entiende como «hablada» y, necesariamente, como «escuchada». Es decir, no se escucha si no se habla y si se habla sin la escucha por parte

291 Traducción propia a partir de la edición en inglés. En la edición en inglés: «the “subject,” in its classic Cartesian clothes, has no voice and speaks only to itself through the mute voice of consciousness. This metaphorical voice of the soul or consciousness, so dear to philosophy, is a crucial rhetorical figure through which the voice—through its identification with the silent work of thought—gets transformed into a negation of the voice. Thought has no voice; it neither invokes nor speaks—it cogitates [*cogita*]. Thinking is structurally immune to the musical and relational interference of the acoustic sphere of speech».

de la(s) otra(s) persona(s), se habla al viento. Asimismo, la noción de «hablar» para ese pueblo es mucho más amplia que la mera articulación de fonemas a través de la lengua (órgano del cuerpo humano). La naturaleza, los objetos e incluso el silencio puede hablar si sabemos escuchar. De esta forma, el uso de la palabra para los maya-tojolabales es siempre, de entrada, una relación diádica: hablar-escuchar. Por lo que el uso de la lengua solo se hace efectivo si hay un diálogo, y el diálogo solo es así si hay una auténtica y activa relación entre el habla y la escucha.

El planteamiento maya-tojolabal articulado como crítica a la filosofía occidental a partir del trabajo de Lenkersdorf (2008) dialoga con la crítica que hemos desarrollado hasta ahora, pues la voz genérica del sujeto universal es la misma que niega su aspecto relacional con el cuerpo, con el otro y con la escucha. Es decir, es una voz que habla pretendiendo decir «una verdad única», que no quiere ser contestada, que habla, en definitiva, al viento. Para Cavarero (2005), además, la voz desencarnada es un planteamiento útil en la fundamentación del individuo moderno, concebido como libre, autónomo y competitivo, puesto que la interdependencia y la relacionalidad es mínima (Cavarero, 2005, p. 186).

Cavarero propone una «política de la voz» que considere el habla desde la singularidad de cada sujeto y de la voz como algo político que hace presente los vínculos entre el habla y el cuerpo, en una reformulación radical y feminista de la conexión entre ambos. Una reformulación que recupere el habla como una experiencia situada y encarnada. No se trata, sin embargo, de esencializar la palabra, aprisionándola a una identidad fija o a un territorio (Cavarero 2005, p. 209), ni de ignorar las relaciones entre el habla, la voz y todas sus marcas subjetivas. Tampoco se trata de privilegiar el acto del habla, como lo entendemos desde el pensamiento occidental, como acto político. Ni la acción política se agota en el acto del habla, puesto que la experiencia del cuerpo en el mundo y también la experiencia política puede ser manifestada mediante distintas formas de lenguaje, incluso por el silencio, ni la articulación de la lengua agota el sentido de «hablar», como sugiere Lenkersdorf (2008). Obviamente, tampoco se trata de relativizar las relaciones entre voz y habla, sino que se trata precisamente de entender la voz y el cuerpo siempre en relación con su contexto y con sus interlocutores.

CONSIDERACIONES FINALES: MICROPOLÍTICAS DEL HABLA Y FEMINISMOS

Desde o primeiro momento que eu fui numa rádio livre eu já saquei que aquilo era uma parada com um potencial revolucionário. Não pensando assim «isso vai mudar o Brasil». Não, mas isso pode mudar um espaço, isso pode mudar uma dinâmica. E aquilo mudou um pouco a minha dinâmica de pensar a comunicação.
Ada, programadora de la ZAFT²⁹²

Desde la presente investigación, hemos asumido como reto el llevar a cabo un análisis y una propuesta de comprensión de las relaciones entre activismo feminista y radios libres y comunitarias como prácticas micropolíticas de democratización de la comunicación. La democratización de la comunicación es entendida aquí como una noción compleja que, para que sea llevada a la práctica, debe estar atravesada por perspectivas feministas. También creemos que es tarea de la teoría y del movimiento feminista no solo analizar las prácticas de los medios de comunicación, sino también apropiarse de ellas con tal de producir narrativas que provoquen líneas de fuga en los sistemas de organización social marcados por relaciones capitalistas y neoliberales, racistas y heteropatriarcales.

El objetivo general, el deseo de aprehender fenómenos que no pueden ser reducidos a un número limitado de páginas, nos conduce a un análisis situado y parcial, mediante prácticas micropolíticas concretas, que nos recuerda además que, así como el discurso y el poder, la democratización de la comunicación solo existe cuando se lleva a la práctica. Entendemos que en las sociedades occidentales contemporáneas el despliegue de poder se da, sobre todo, mediante la producción y el control de subjetividades que sostienen las relaciones desiguales de poder. En ese engranaje, los medios de comunicación son uno de los principales dispositivos en la producción de discursos que difieren de las nuestras realidades y que, sin embargo, son tomados por válidos. Son discursos que operan especialmente en el plano de lo micropolítico, fomentando dicha producción de subjetividades.

En este sentido, en cuanto una tecnología social del habla, la radio como herramienta material y teórica nos permite pensar sobre cuáles son las voces que circulan por los canales de comunicación y que cuentan nuestras realidades. ¿Cuáles son las voces

292 En entrevista personal realizada para este trabajo (2015).

que no escuchamos, no porque no suenen, sino porque no las consideramos como válidas o, directamente, las pensamos inexistentes? ¿Quiénes hablamos y a quiénes escuchamos?

La radio sigue siendo uno de los medios de comunicación más consumidos en países como España o Brasil (los dos contextos tomados en cuenta en esta tesis), sobre todo las radios generalistas, de forma que son parte importante del engranaje que genera discursos sobre nuestras realidades, deciden quiénes estamos legitimadas a hablar y qué asuntos adquieren relevancia en nuestras vidas cotidianas. Las radios libres y comunitarias surgieron precisamente como propuesta de generar discursos alternativos que sean más cercanos a nuestras propias realidades y para que la población pueda ser quienes se apropien de los medios de producción de esos discursos. Por su tecnología relativamente barata, y que facilita la producción de contenidos para poner en circulación, muy pronto esas radios se convirtieron en importantes herramientas para los movimientos sociales. Asimismo, en cuanto medios que usan un recurso «público», el espectro radioeléctrico, y que encarnan la reivindicación de la comunicación social como un derecho fundamental, las radios se convirtieron ellas mismas en un movimiento social.

La radio, sin embargo, no es una entidad en abstracto, sino un recurso material que es activado por personas, por grupos o colectivos políticos que se reúnen en torno al «hacer radio» como una afinidad común. En el caso de las radios que aquí proponemos como libres y comunitarias, dicha actividad además está marcada como un «hacer radio» desde una perspectiva política crítica y de resistencia hacia las relaciones desiguales de poder. La «política» es entendida aquí en su sentido amplio y no solo la que ocurre en las instituciones estatales autorizadas. Es en este contexto que surgen lo que aquí llamamos de experiencias radiofónicas feministas.

Desde los análisis de experiencias radiofónicas feministas, hemos tratado de formular una propuesta teórico-práctica que nos permita comprender dichas experiencias como activismos minoritarios y de práctica micropolítica. Se trata de experiencias que se nutren de los desplazamientos en las subjetividades generados por los procesos contradictorios de lo que llamamos «sociedad red», y que parten de los estudios y activismos feministas, a la vez que son ellas mismas prácticas activistas y de aprendizaje con el potencial para generar contradiscursos. De esta manera, hemos buscado contestar preguntas como: ¿de qué forma producimos contradiscursos? O, asumiendo la propuesta de Donna Haraway (2004), de qué forma producimos narraciones mutadas? Narraciones que, desde intervenciones modestas, es decir, situadas, se proponen a cambiar, material y semióticamente, los discursos normativos vigentes. ¿Cuáles son las propuestas materiales-semióticas que se están generando? ¿Están las radios libres y comunitarias actuando a

partir de esas narraciones situadas?

Para reflexionar sobre dichas cuestiones, hemos dividido el recorrido de la tesis en dos partes. La primera parte, que engloba los tres primeros capítulos, compone el marco teórico, con las categorías y conceptos que vertebran el trabajo. A partir de una hermenéutica de los textos, entendida aquí desde la teoría de la traducción cultural y la epistemología de los conocimientos situados, hemos llevado a cabo una reflexión crítica sobre las relaciones de poder históricamente desiguales entre el Norte y el Sur global en la producción de conocimientos y su centralidad en la constitución de las subjetividades. Se trata de una crítica que nos ha permitido pensar sobre el papel de los medios de comunicación en dicha producción, en especial mediante la práctica de la radio, así como el papel fundamental de la teoría y de las experiencias activistas feministas como crítica radical hacia el sistema capitalista neoliberal y las relaciones heteropatriarcales, racistas y clasistas que permean nuestra contemporaneidad.

En el primer capítulo, hemos desarrollado una crítica al pensamiento moderno occidental como el paradigma científico que ha detenido el monopolio de la autoridad para determinar categorías universales y distinguir entre conocimientos verdaderos y falsos. Hemos sostenido que las relaciones entre «saber» y «poder» en el pensamiento moderno occidental han generado inexistencias de conocimientos, experiencias, relaciones sociales y subjetividades, a la vez basadas en una construcción de Norte y Sur globales, donde el Norte es el lugar de la autoridad epistémica y el Sur el lugar de los conocimientos invisibilizados por la ciencia moderna, ambos entendidos como espacios metafóricos – aunque en ocasiones puedan confundirse con la ubicación geopolítica–. Hemos abordado los conocimientos situados como una alternativa epistemológica que pone en valor las ausencias generadas por el sistema moderno de pensamiento y que, junto a la investigación activista y a la traducción cultural como un ejercicio teórico-político capaz de articular saberes diversos, se presentan como una metodología posible para encarnar la crítica planteada.

En el segundo capítulo, hemos abordado la relación entre discursos y experiencias como punto nodal en la comprensión de la producción de subjetividades. Entendemos que la experiencia no es el mero registro de una realidad dada, sino que se constituye como el efecto discursivo de los procesos que construyen lo que llamamos realidad, un proceso de significación que conforma la subjetividad y que se da en un horizonte de referencias históricas determinadas, por lo que son a la vez producidas y productoras de discursos. También hemos visto que, al tratar del debate sobre la democratización de la comunicación a través de la radio, conceptos como «radio libre» o «radio comunitaria» no están dotados

de un valor intrínseco. Son términos genéricos que, si son desplazados de su lugar de articulación, sirven a un proceso de vaciamiento de sus potencialidades políticas. Por lo tanto, las prácticas de radio libre y/o comunitaria, para actuar como propuestas de transformación social desde la micropolítica, deben ser vistas como experiencias situadas e historizadas.

Contar con los feminismos desde la línea de salida es fundamental para analizar las prácticas radiofónicas micropolíticas. Por un lado, por el ya largo recorrido de la teoría feminista en las reflexiones sobre la relación entre discurso y experiencias y sobre la experiencia situada, encarnada y compartida. Por el otro, porque la crítica feminista interseccional nos permite complicar las relaciones de poder en la contemporaneidad –estas pensadas como relaciones que son mediadas por distintas tecnologías sociales, como el género, el sexo, la raza o la clase–. Cualquier proyecto democratizador de la comunicación debe partir de ese nivel de complejización del poder y, por lo tanto, de una perspectiva feminista.

En el tercer capítulo, hemos afinado el concepto de micropolítica y hemos problematizado las nociones de devenir-minoritario y de sociedad red, esta última pensada sobre todo como un modelo social de efectos complejos y contradictorios que, por un lado, nos sitúa ante potentes posibilidades técnicas, de agenciamientos colectivos y de producción de contradiscursos y, por el otro, activa relaciones de producción basadas en una economía del deseo, de producción de subjetividades flexibles y de control de las mismas. La micropolítica, por lo tanto, no debe ser entendida en oposición a una macropolítica, sino por la lógica en la que opera. Es decir, la micropolítica contempla que, para el despertar de una conciencia crítica hacia los discursos que subyacen las relaciones desiguales de poder y que operan mediante la producción de subjetividades que sostienen dichas relaciones, son necesarias transformaciones personales/políticas en profundidad. De ahí que la micropolítica sea planteada como un hacer político de forma más reducida y cercana, encarnada y situada, que busca actuar en los procesos subjetivos y en las estructuras de nuestras relaciones cotidianas. Los devenires-minoritarios son los procesos de subjetivación, los desplazamientos siempre continuados y provocados por las acciones micropolíticas que, en el contexto de la sociedad red, implican tensiones constantes entre procesos contradictorios. Sin embargo, en esos intersticios, en el lugar de las tensiones, podemos generar líneas de fuga, cambiar las formas de narrar la realidad y producir contradiscursos.

La segunda parte de la investigación, que abarca del Capítulo cuatro al seis, consiste en el análisis de esas líneas de fuga en la lucha por la democratización de la

comunicación, precisamente desde la práctica feminista en radios libres. Dicho análisis parte del estudio de caso de dos programas de radio feministas: los programas *Enredadas* y *Zona Autônoma Feminista Temporária – ZAFT*. El programa *Enredadas* se emitió de agosto de 2010 a junio de 2016 desde Radio Malva, una radio libre ubicada en la zona de los Poblados Marítimos de la ciudad de Valencia (España). El programa *ZAFT* se emitió entre 2011 y 2014 en Radio Muda, una radio libre situada en el campus de la Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP), en la ciudad de Campinas (Brasil).

En el cuarto capítulo, hemos partido de dos macrocontextos, Brasil y España, y hemos presentando la situación social y legal de las radios libres y comunitarias en ambos países, el contexto de las luchas por la democratización de la comunicación, además de aportaciones teóricas feministas a la idea de democratización de la radio. Al mismo tiempo, hemos tratado de situar los dos programas de radio en cuestión y hemos trazado un perfil de las radios libres en las que se llevaban a cabo mediante una combinación de trabajos de campo con observación participante, entrevistas semi-estructuradas a integrantes de las radios y la compilación de documentos –libros, textos académicos, publicaciones en páginas *web*, periódicos y *fanzines*–.

En España, la lucha por la libertad de emisión y de expresión, que se articuló a partir del período de la transición política de la dictadura franquista hacia la democracia, condujo al surgimiento de decenas de radios libres y/o comunitarias a lo largo del país. Se alcanzó un reconocimiento legal con la Ley de Comunicación Audiovisual de 2010, que contempla la existencia de los medios de comunicación comunitarios y la posibilidad de que estos accedan a licencias de emisión. Sin embargo, la ley no se ha desarrollado y no se puso en marcha ningún mecanismo que posibilitara dicho acceso, dejando los medios en una situación de inseguridad jurídica: ilegalidad por falta de licencias y riesgos de sanciones e inhabilitación por parte de las administraciones públicas. Por otro lado, las radios que se han afirmado como proyectos políticos libres han tenido que lidiar con posturas aparentemente encontradas: ocupar los márgenes como opción política y mantener un ideal combativo frente a los discursos de las instituciones y de los medios de comunicación generalistas, mientras se garantiza la supervivencia del proyecto y el cuidado a quienes lo forman.

En Brasil, pese a la aprobación de una ley para las radios comunitarias en el año de 1998 y la distribución de más de 4.500 licencias desde entonces, tampoco se ha facilitado la existencia de dichos medios: se instauró una burocracia de acceso a las licencias excesiva y cara; se establecieron parámetros restrictivos e insuficientes para que un medio fuera reconocido como comunitario, y se posibilitó el acceso indiscriminado a las licencias por

parte de radios vinculadas a empresas privadas, partidos políticos y a instituciones religiosas, sobre todo católicas y evangélicas. A la aprobación de la ley, siguió, sin embargo, la persecución y criminalización de diversas radios libres y comunitarias en el país. Asimismo, la asociación perniciosa entre las instituciones políticas, el sector privado de la comunicación, la existencia de decenas de diputados y senadores en posesión de licencias de emisión de televisión y radio y el fuerte poder político de algunos pocos grupos empresariales que dominan el panorama de la comunicación en Brasil, han hecho que gran parte de los movimientos sociales en el ámbito de la comunicación se haya concentrado en reivindicar una nueva ley que garantice una parte del espectro radioeléctrico para los medios comunitarios y que establezca mecanismos de restricción del acceso a licencias por personas que ostenten cargos políticos o por organizaciones con fines de proselitismo religioso o político.

La puesta en marcha de mecanismos institucionales de control de prácticas como las de la comunicación social a través de la radio nos sugiere que lo que se trata de regular y (des)legitimar es el derecho a la palabra. Un derecho ejercido –no exclusivamente– mediante la posibilidad del habla, de narrar y construir realidades y que, por lo tanto, produce subjetividades. Así, podemos afirmar que son mecanismos biopolíticos que actúan además micropolíticamente, condicionando nuestra capacidad para generar propuestas políticas críticas hacia relaciones de poder, instituciones y modelos de organización social.

Tanto en Brasil como en España, las leyes que han regulado la práctica de la comunicación y ocupación del espectro radioeléctrico han tratado de controlar el uso de ese bien que es –e inciden en esos aspectos– público, valioso y, según dichas leyes, también escaso –aunque hay quienes no están de acuerdo con esa supuesta escasez, tales como las personas que reivindican un «espectro libre» o «espectro abierto» (Belisário, 2015)–. Sin embargo, también han servido, por un lado, para dar una respuesta a las demandas sociales de sistemas políticos democráticos jóvenes que han buscado asegurar la libertad de expresión; por el otro, para controlar cuáles son las voces que serán escuchadas y cómo deberán estas sonar para que transmitan la idea de medios de comunicación democráticos, sin poner en riesgo la economía política que está en juego con las concesiones de licencias.

El discurso de defensa de la libertad de expresión también atiende a unas políticas del habla concretas. En los dos países que aquí tratamos, la libertad de expresión es un derecho garantizado por la Constitución. Sin embargo, nunca es un derecho absoluto y debe ser puesto en cuestión siempre que entre en conflicto con otros derechos fundamentales. Asimismo, hablar de libertad de expresión sin cuestionar que tal libertad también se limita, en el caso de los medios de comunicación, a quienes detienen los

recursos para producir información implica no tener en cuenta las condiciones reales del ejercicio de la comunicación social en la actualidad: la concentración de los recursos materiales, el no-acceso a licencias de emisión (en el caso de radio y televisión) o el discurso de la imparcialidad, son factores que nos llevan a considerar que la libertad de expresión no es tal; es, más bien, un derecho reclamado según la conveniencia del momento.

Por otra parte, si bien es tentador pensar que la ocupación del dial y la puesta en marcha de radios comunitarias y/o libres es un acto de resistencia y de políticas contra-discursivas del habla que basta por sí solo, consideramos que hay tecnologías sociales que se reproducen mucho más allá de los límites de las leyes. Las tecnologías de género, en este sentido, son extremadamente eficaces y complejas y se cruzan con otras tecnologías sociales, como las de raza y de clase. Una lucha social no surge aislada de un marco discursivo, de forma que una radio libre no es esencialmente libre. Nos movemos entre redes de poder y tecnologías que producen y hacen circular subjetividades, y nosotras las encarnamos, las experimentamos, las vivimos y las reproducimos. Por lo que dentro de las propias dinámicas de los medios libres veremos nociones liberales, racistas, sexistas, clasistas... Las consecuencias de esas nociones no se borran al aplicar la etiqueta «libre» o «comunitaria».

Así, en el quinto capítulo, nos hemos centrado en los trabajos de campo realizados junto a los programas *Enredadas* y *ZAFT*, en realizar un análisis crítico de ambas experiencias, de poner de relieve sus objetivos como prácticas micropolíticas, sus interrelaciones con otros espacios feministas y la apuesta crítica que han supuesto dentro del propio funcionamiento de las radios libres. Tanto en el capítulo cuatro como en el capítulo cinco, a lo largo de los relatos de prácticas de radio, nos hemos acercado a historias sobre cómo las mujeres que han adoptado discursos abiertamente feministas y críticos con las relaciones de género fueron criticadas en los propios medios de los que formaban (forman) parte, mediante argumentos que aluden a que el discurso feminista no «dialoga» con las mujeres que están escuchando, con las amas de casa, con las vecinas del barrio o las jóvenes que nunca han tenido contacto con los feminismos. Asimismo, los colectivos de radios libres y/o comunitarias, espacios que muchas veces se definen como politizados y liberados de violencias, están mediados por relaciones desiguales de género y roles que se reproducen, revelándose como espacios en los que también la palabra está en disputa, algo que se manifiesta en las divisiones de las responsabilidades o en el mayor valor que se le atribuye al habla de determinados miembros. De la misma manera, se le da más visibilidad y, consecuentemente, más importancia a determinados trabajos que a otros.

Dicha disputa también se revela en el protagonismo político que han asumido los varones de los colectivos, o en el mero rechazo hacia el reconocimiento de las relaciones de poder que circulan en el espacio. Al mismo tiempo, esos proyectos que se pretenden abiertos y críticos hacia los sistemas de desigualdades en las sociedades reproducen ausencias por su propia configuración espacial, como hemos visto en el caso de Radio Muda, que está ubicada dentro del campus universitario de la Universidad Estatal de Campinas, o en el caso de Radio Malva que, pese a estar en un barrio de gran diversidad étnica, apenas cuenta con representación de dicha pluralidad.

Tampoco las experiencias radiofónicas feministas son islas exentas de tensiones, de relaciones desiguales de poder y de producción de ausencias. A través de los casos analizados, hemos observado que el género, y las relaciones desiguales que lo toman como base, es *constitutivo de* y se *constituye a través de* tecnologías (discursos, instituciones, medios de comunicación o producciones culturales), al mismo tiempo que se articula con otras tecnologías sociales como la raza, la edad, la clase, o cierta identidad nacional. Por estos motivos, los discursos en las producciones radiofónicas de *Enredadas* y de la *Zona Feminista Temporalmente Autónoma – ZAFT* también han generado ausencias.

En *Enredadas*, pese a adoptar el transfeminismo como una apuesta política – transfeminismo en el sentido de un feminismo interseccional, que problematiza categorías identitarias fijas y dicotomías como teoría y activismo–, los micrófonos raras veces fueron tomados por personas transgénero, con excepción de *une*²⁹³ de las integrantes, que colaboró en diversas ocasiones con el programa y formó parte del grupo fijo durante un período. Tampoco las fronteras de la raza dejaron de estar presente y, pese a ser constantemente mencionadas, fueron pocas las veces que el habla fue protagonizada por mujeres que han vivido los efectos de dicha tecnología. Aunque se hiciera eco de las voces de feministas gitanas o de mujeres migrantes y sus luchas, ¿acaso esas mismas colaboradoras no tendrían mucho que aportar en debates sobre el amor romántico, humor o economía?

La experiencia de la *ZAFT*, por otro lado, se desarrolló en una estrecha relación con la experiencia del movimiento de la «Marcha das Vadias» de Campinas, un movimiento que surgió en el 2011 a raíz de distintos casos de violación sexual que ocurrieron en el distrito de Barão Geraldo –distrito de la ciudad de Campinas en el que está ubicado la Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP) y Radio Muda–. La «Marcha das Vadias» tuvo lugar en varias ciudades de Brasil y fue una apropiación brasileña de la «Slutwalk», una

293 Para la explicación del uso del «une» y del llamado «género gramatical neutro», ver la nota al pie 191, en la p. 236 de esta tesis (Capítulo 5, apartado «Redes de afectos, clases que se tuercen y plazas ocupadas: Enredadas surge»).

manifestación feminista surgida en Canadá, también en el 2011. Dicho movimiento tenía como pauta principal la reivindicación de las libertades sexual y reproductivas de las mujeres y el derecho a ocupar espacios libres de violencias.

Las dos programadoras de la *ZAFT*, como participantes activas de la «Marcha das Vadias», trasladaron las pautas de dicho movimiento a la práctica radiofónica. Por lo que la *ZAFT* no puede ser entendida separada de la «Marcha das Vadias». Dicha relación, así como las críticas que esta última recibió de distintos grupos de mujeres y colectivos feministas, puso en el debate las diferencias a tener en cuenta cuando se trata de producir acciones que son planteadas como una capacidad de agencia colectiva. En este caso, mediante la reapropiación y resignificación del significante «puta» o, en su defecto, «vadia» (zorra). Apropiarse del epíteto puede significar un desplazamiento de categorías como buenas o malas mujeres, o una afirmación violenta del estigma. En este sentido, el poder de agencia y desvictimización deben ser claves entendidas siempre de manera situada, en relación con su contexto y sus sujetos. No obstante, las mismas tensiones surgidas por las diferentes vivencias y percepciones de los feminismos en la *ZAFT* y en la «Marcha das Vadias» motivaron intercambios, aprendizajes y colaboraciones entre distintos colectivos feministas. Provocaron lo que aquí hemos llamado «interferencias solidarias», es decir, contagios políticos entre activistas y no-activistas feministas.

La experiencia de *Enredadas* surgió y también se alimentó durante sus años de actividad de ese tipo de interferencias. Esta clase de contagio es, al final, uno de los objetivos deseados por las radios libres y comunitarias que, sin pretensiones de actuar masivamente, apuestan por generar contradiscursos desde experiencias políticas colectivas situadas. En este caso, creemos que de eso se trata el producir «narraciones mutadas». La subjetividad se constituye en y a través del proceso semiótico que llamamos experiencia. Un proceso que es continuo y que se da en un marco de referencias colectivo, por lo que implica tensiones y articulaciones, y no puede ser visto como una representación general de las demás experiencias feministas y de radios. Las totalizaciones no son posibles ni son deseables.

A partir de esa perspectiva situada y parcial, en el sexto capítulo, hemos desarrollado un análisis crítico del discurso de las producciones radiofónicas, es decir, del material audio generado por dichas experiencias, y nos hemos preguntado si podemos entenderlas como narraciones mutadas y por qué. Se trata de un análisis, asimismo, que se ha hecho en constante diálogo con el trabajo de campo, pues entendemos que «texto» –en este caso, el texto radiofónico compuesto por los audios– y «contexto» no pueden ser concebidos por separado.

Si bien no ha sido nuestra intención llevar a cabo una comparación de ambos programas, puesto que entendemos que cada uno se dio en contextos muy dispares, hemos encontrado sintonías en las prácticas radiofónicas. Así, desde el análisis crítico del discurso, hemos identificado cuatro claves discursivas que se repiten en las producciones radiofónicas de *Enredadas* y de la *ZAFT*: la visibilización de temas y voces que no suelen formar parte de la agenda de los medios de comunicación generalistas; la práctica radiofónica situada y encarnada; la importancia concedida a la música como tecnología social, y la necesidad de hacerse eco de mensajes que transmiten capacidad de agencia y que buscan desplazar las mujeres y sujetos no-normativos de los lugares de víctimas y de que necesitan tutela. En este sentido, entendemos que las experiencias radiofónicas feministas producen espacios en los que aparecen voces y hablas plurales. Sin embargo, dicha pluralidad no puede ser vista como una totalización, sino que está siempre definida en el espacio y en el tiempo y, a la vez que incluye, también excluye voces y hablas.

Consideramos importante concebir dichas experiencias como una expansión de los espacios de aprendizaje más allá de los considerados como «normales». Así, proponemos aquí que las radios libres y comunitarias son lugares-herramientas que nos permiten pensar en términos de exceso, de desterritorialización de lo obvio y de lo «normal». Poder exceder lo obvio se trataba precisamente de activar el aprendizaje feminista en la radio, o del hecho de utilizar la radio como espacio de activismo. Esto lo entendemos como una potencialidad micropolítica, una potencialidad que, además, no está libre de las contradicciones y conflictos inherentes a los procesos de aprendizaje, y tampoco del riesgo de reterritorialización, lo que, en el caso de las radios libres y comunitarias, sería la posibilidad de volver a asumir parámetros de los discursos mediáticos generalistas o de generar ausencias de voces. Las interferencias solidarias nos sugieren, así, un proceso de creación de comunidades de colaboradoras y de aprendizajes fundamental para el diálogo permanente con nuestras diferencias y contradicciones.

Las radios libres y/o comunitarias surgieron como una propuesta de hacer una comunicación distinta a la comunicación unidireccional²⁹⁴ de los medios generalistas, una comunicación que pudiese promover la escucha activa pero también ejercerla el propio medio, es decir, que la radio pueda escuchar –en el sentido abordado por Lenkersdorf, y al que volveremos más adelante (vid. Lenkersdorf, 2008)– la comunidad de la cual forma parte y servir de herramienta para la misma, a la vez que, como medio libre y/o comunitario, se

294 Aquí entendemos que una comunicación no unidireccional va más allá de una cierta participación del público en las emisiones. Aunque los actuales soportes para la comunicación (teléfono móvil, correos electrónicos, servicios de mensajería) y las redes sociales digitales permitan una interacción a tiempo real entre los medios y sus públicos, y que estos también sean recursos utilizados por los medios libres y/o comunitarios, lo que transforma esa unidireccionalidad es la posibilidad e invitación a que el propio público entre a compartir e incidir en el espacio de construcción de la radio.

haga escuchar. Así, entendemos que tanto la autoreferencialidad como la infantilización –el proceso de restarle agencia a los sujetos– forman parte de políticas del habla que, así como las leyes y la bandera de libertad de expresión, sirven a un propósito de control y deslegitimación de voces y reivindicaciones que buscan aparecer políticamente.

Reivindicaciones del «derecho a aparecer» es como Judith Butler (2015) denomina las manifestaciones por condiciones y recursos para una vida más vivible y contra la precarización de la existencia que, en diversas ocasiones, se han dado en lugares ampliamente entendidos como «espacios públicos» (las nociones de público y privado sabemos que han sido problematizadas y la propia Butler vuelve a hacerlo): plazas o calles, por ejemplo. Esos reclamos se dan por el poder performativo de los actos del habla, pero también por algo que los excede, por el sentido de la ocupación, de reunirse en asambleas, de compartir un espacio en alianza con otros individuos. Por otro lado, el ejercicio de ocupar para aparecer y reclamar el derecho a tener derechos se constituye también como un acto de reivindicarse como sujetos que deben ser reconocidos y escuchados, por lo que es, en sí mismo, una práctica encarnada del derecho a aparecer. Aparecer, por lo tanto, es una condición para la acción política y la creación de espacios de aparición se da a través de la acción colectiva pública. No obstante, ni la ocupación de un espacio público se cierra en lo que se ha entendido tradicionalmente como público, es decir, en oposición a lo privado, ni la política se hace solo mediante los mecanismos legitimados por las instituciones y por el acto del habla. Esto es precisamente lo que Butler (2015) trata de analizar.

Para fundamentar su argumento, Butler (2015) vuelve a la teoría de la performatividad y del poder del lenguaje que construye normas sociales y que, a su vez, nos constituyen como sujetos mediante poderes institucionales y discursivos. Asimismo, la autora nos recuerda que, para que las normas sean constitutivas de nuestra subjetividad, debemos encarnarlas en un ejercicio performativo. Es precisamente en el espacio entre la encarnación y la repetición de las normas que existe la posibilidad de lo inesperado y de reconstruir la realidad por nuevos caminos.

Cuando un grupo social se ve privado de derechos porque está invisibilizado socialmente, esto es un reconocimiento por parte del mismo grupo de que las normas sociales imperantes entienden que para tener derechos hay que existir, y para existir hay que ser visto, hay que aparecer. Por supuesto, hay que aparecer en los discursos legales y políticos, pero también es importante aparecer en los discursos sociales que configuran la realidad y que no están solo en la esfera de lo institucional, es decir, en una percepción de lo político que es mucho más amplia que la política electoral y partidista. Por lo tanto, el grupo actúa para reivindicar sus derechos apareciendo en los espacios públicos, es decir, a

la vez reivindicando también su derecho de aparición. Es, así, una forma de desviar la norma de su efecto esperado mediante la encarnación de la misma.

Al volver a la noción de precarización de la vida, Butler (2015) explica también las condiciones para la acción política performativa. La precariedad es, pues, entendida por la autora como una condición políticamente inducida y una distribución diferencial de formas de precarización, es decir, determinados grupos sociales carecen de redes de apoyo social y económico más que otros y, por lo tanto, son expuestos de forma diferenciada a distintas formas de violencia (Butler, 2015, p. 33). En este sentido, Butler (2015) afirma la relación directa de las normas de género con la precarización de la vida y el derecho a aparecer, puesto que también los espacios de aparición y las formas de aparecer están altamente regulados y generizados. Las normas de género sirven a una política sexual que controla el cómo y el de qué manera podemos aparecer en los espacios considerados como públicos y políticos (Butler, 2015, p. 34).

¿Qué sujetos pueden ocupar esos espacios de aparición? Algunos no aparecen porque «no deberían» –como las feministas con discursos críticos hacia las instituciones–, mientras otros están legalmente «prohibidos» de hacerlo –mujeres encarceladas y privadas de libertad, por ejemplo–. Por lo que pareciera ser, tal como afirma Butler (2015, p. 35), que la reivindicación por aparecer de una forma o de otra se establece de antemano como requisito para aparecer. Así, ¿de qué forma podemos reconfigurar también esos espacios de aparición? ¿Cómo aparecen los que ni encarnan las normas dominantes ni se conforman con quedarse fuera del espacio de aparición? ¿Es posible existir completamente al margen de las normas? De hecho, Butler entiende que no y considera que vivir radicalmente privada de dicho reconocimiento amenaza la mera posibilidad de existencia y de seguir con ella, por lo que constituirse como sujeto requiere primero encontrar un camino a través de determinadas normas que regulan las posibilidades de reconocimiento y que no son definidas apriorísticamente por los sujetos (Butler, 2015, p. 40).

Aún así, el hecho de encarnar determinadas normas no garantiza el acceso a los espacios de aparición y reconocimiento. Recordemos que podemos pasar de ser sujetos «legales» de derechos a sujetos «ilegales», indocumentados y, por tanto, carentes de derechos según qué territorio habitemos, según las normas de «ciudadanía», las nociones de Estado y leyes de migración. De ahí que las luchas por ocupación de espacios públicos y reivindicación de derechos pasa por reconocerse a uno mismo como sujeto y esto implica que previamente has encarnado la norma, aunque sea para luego reconocer el proceso de precarización sufrido y de privación política y económica. Por otra parte, entrar en el espacio público y crear esferas de aparición se puede dar de diversas maneras, desde la ocupación

de una plaza o un edificio a la ocupación de un dial en el espectro radioeléctrico (Butler, 2015, p. 41).

En otras palabras, ocupar el espacio público por un objetivo, por una reivindicación, es afirmar asimismo el derecho a ocupar el espacio de aparición. Ese espacio de aparición, que parece emerger como algo que no forma parte de la esfera de lo privado, algo que es postulado por Hannah Arendt y que Butler trata de problematizar y refutar, se entiende como el espacio en el que la acción política se da. Es importante, por lo tanto, reflexionar sobre cuáles son las condiciones sociales y de existencia en las que se da la agencia política (Butler, 2015, p. 45). El acto del habla no agota todas las posibilidades de agencia política y el derecho «legal» a aparecer no es uno que sea universal y está altamente regulado. De tal forma, los espacios de aparición y la agencia política, como queremos aquí reivindicar, no pueden ser entendidos únicamente a través de la palabra –aunque en esta investigación el acto del habla sea protagonista– y en la esfera institucionalmente definida como «pública». Butler (2015) plantea esta cuestión haciendo hincapié en que lo universal del derecho a aparecer no es tal, no está dado y se constituye como norma y como ley. Recordemos cómo el espacio público se configuró en la ciencia mediante tecnologías sociales de exclusión, transformándolo en un espacio exclusivo para pocos, aunque pretendiendo representar un derecho de todos (Haraway, 2004). Esto quiere decir que no podemos hablar de aparecer políticamente sin tener en consideración la distribución desigual de poder y que los espacios de aparición son constituidos en relación con sus «afueras» (Butler, 2015, pp. 50-51).

En el capítulo cuatro de esta tesis, hemos visto cómo se han constituido los poderes y las políticas diferenciales que confieren legitimidad y «legalización» a los medios de comunicación y, más precisamente, a las radio libres y comunitarias; cómo actúan esas leyes, y cómo determinadas radios, por su propio proceso de precarización y marginalización de las comunidades en las que se encuentran, optan por encarnar las normas mediante la solicitud de licencias de emisión, aunque eso pueda implicar volver a afirmar la «ilegalidad» de los medios que no dispongan de dichas licencias. Queda, entonces, la pregunta de ¿cómo encontramos nuevas formas de aparición? ¿Es posible y, lo más importante, podemos exigirles eso a comunidades y medios que ocupan un lugar de elevada vulnerabilidad hacia la violencia (del Estado, de la policía, de las empresas privadas, de la población, etc.)? ¿Dónde queda la lucha por la democratización en la concesión de la «legalidad»?

Creo que esas preguntas, aunque nos conducen a reflexiones necesarias, también nos pueden llevar a un falso dilema. Como investigadora y como activista feminista y a favor de los medios libres y comunitarios, no considero que debamos, o que podamos siquiera,

existir completamente fuera de dichas normas. Luchamos por un derecho que consideramos que es fundamental: el derecho a la comunicación social. El ejercicio de ese derecho es, además, una vía para construir narrativas acerca de lo que llamamos realidad que sean distintas a las presentes en los medios de comunicación generalistas, los que funcionan, en gran medida, según lógicas (neoliberales, capitalistas, heteropatriarcales, racistas...) que otorgan credibilidad a algunas voces en detrimento de otras y respaldándose en una falsa noción de neutralidad, de testigos fieles de una «única» realidad. De esta forma, optar por una comunicación social libre y comunitaria es optar por incidir micropolíticamente, por abordar realidades cotidianas que no forman parte del discurso único y homogenizador de los medios generalistas.

No obstante, de la misma forma que «libre» o «comunitario» no es una etiqueta que nos exente de reproducir ciertas políticas del habla, tampoco borra las consecuencias materiales de los mecanismos de control del Estado. No es al «medio», en abstracto, que se aplican multas, penas de prisión y, en ocasiones, violencias paraestatales²⁹⁵, sino a personas, aunque el acto de silenciar la emisión de una radio –confiscando su estructura técnica o desplazándola del dial, con métodos como la emisión, a una elevada potencia, de ruidos o de otra programación– es también una acción violenta. Por esas razones, entiendo que, en el caso de las radios libres y comunitarias, buscar vías legales de aparición –como la solicitud de licencias de emisión, cuando se aplique a la situación– no es una forma de generar dependencias hacia los aparatos de la macropolítica estatal, siempre y cuando el enfoque micropolítico y de cuestionamiento de las subjetividades capitalísticas (Guattari & Rolnik, 2006) estén presentes. Es decir, es siempre un movimiento continuado de segmentaridad y discontinuidad.

Volver a los conocimientos situados aquí nos puede ser muy útil, pues solo así podemos entender que el espacio de aparición política, aunque siempre va a estar regulado, puede y será reivindicado de formas distintas según la situación social de cada grupo. Las relaciones socio-materiales son siempre determinantes en el momento de entender qué y cómo se constituyen los espacios de aparición y los reclamos por el derecho a aparecer. Eso, sin embargo, no quiere decir que no haya forma posible de reconfigurar lo que aquí se ha estado nombrando como el derecho a aparecer. Por la misma teoría de la performatividad y la noción butleriana de que no hay relación directa e inquebrantable entre la encarnación del discurso y sus consecuencias, podemos afirmar junto a la autora que la propia paradoja de reivindicar modelos de vida libres de precarización mediante los mismos

295 Ver, por ejemplo, el caso de Regeneración Radio, una radio libre de Ciudad de México que, desde 2015, viene sufriendo ataques violentos dirigidos a integrantes del colectivo y al espacio físico de la radio. Ver: <http://www.regeneracionradio.org/index.php/represion/despojo/item/4779-desmantelan-la-cabina-de-regeneracion-radio>. [Último acceso: 13/03/2017]

aparatos que producen la precarización provoca una transgresión en la regulación de los espacios de aparición. La cuestión es, como afirma Butler (2015), luchar por formas de existencia que pongan en evidencia y transformen la situación de precariedad a la que determinados grupos son políticamente expuestos, a veces eso se da al límite de lo reconocible y a veces bajo los focos de los medios generalistas, pero en cualquier caso, y en el espectro que hay entre uno y otro, hay una forma de actuar colectivamente sin el sujeto colectivo preestablecido (Butler, 2015, p. 59).

Cuando asumimos de antemano que el espacio público ya está dado, que lo público es público y así lo reconocemos, ignorando que el mismo carácter público de un espacio está en disputa, especialmente cuando movimientos sociales salen a las calles, toman plazas o edificios o ocupan el espectro radioeléctrico, hay algo que se pierde de esas demostraciones públicas (Butler, 2015, pp. 70-71). De la misma forma que perdemos rasgos de lo político cuando ignoramos que esa disputa es situada y, por ello, responde a condiciones específicas de cada lugar, así como tampoco se puede dar fuera de un marco discursivo.

En el caso que nos ocupa, esa percepción de lo público como algo regulado que, al ocuparse, lo estamos disputando, se ha hecho bastante evidente especialmente con la regulación del espectro radioeléctrico que, en la legislación, se define como un bien público administrado por el Estado y que, por otro lado, se concede a la explotación privada para fines comerciales. En los dos países considerados para esta tesis, Brasil y España, fue necesario una incesante actuación política y de ocupación del espectro con tal de que se reconociera el derecho del «público» a acceder a dicho espacio y eso se hizo mediante leyes que, una vez más, regulan y determinan qué parcelas –muy pequeñas– del espectro serán concedidas al uso «público» (léase comunitario, puesto que medios estatales los hay) pero que, para acceder a ello, ha de cumplirse determinados prerrequisitos. En este sentido, y reflexionando a partir de la cuestión planteada por Butler (2015), los medios libres y comunitarios han reconfigurado la materialidad del espacio público del espectro, y lo siguen haciendo. Aunque no deja de ser una configuración con base en exclusiones, y esto tampoco lo podemos obviar.

En el caso de las radios, por un lado ya sabemos (ver el Capítulo 4 de esta tesis) que no todos los medios que se dicen libres lo son en el sentido del compromiso político con una democratización de la comunicación, es decir, en términos de libertad para producir información y libertad en el acceso a los medios de producción. Por ello hemos insistido –sobre todo en el primer capítulo– que debemos tener presente las manifestaciones liberales de la libertad. Por otro lado, los medios que sí asumen dicho compromiso no solo son

medios que se hacen eco de demandas sociales sino que ellos mismos son por lo que se lucha, son parte de los derechos que se reclaman: son voces que aparecen a través de radios que quieren aparecer. Es por eso que cuando hablamos de libertad, de pluralidad y de aparecer políticamente, también debemos cuestionarnos quiénes son los sujetos y cuáles son los discursos que aparecen en tal pluralidad.

Propongo pensar en las radios libres y comunitarias como radios «traductoras»: como herramientas y a la vez sujetos colectivos de traducción entre la teoría y la acción activista y la práctica radiofónica. Traducimos para reclamar nuestro derecho a aparecer, traducimos como forma de demandar derechos, pero también como forma de reivindicar el espectro radioeléctrico como un bien colectivo. Es decir, traducimos para transformar la noción de lo qué es público y de las formas de aparecer y también para hacer en las ondas el activismo que hacemos en las calles, como han afirmado las integrantes de la *ZAFIT* (ver el Capítulo 5).

Por otra parte, pese a que la voz es el medio estrella de la radio y que aquí tratemos de pensar precisamente en torno a las micropolíticas del habla, no pretendo con ello afirmar que esos sean los únicos lenguajes posibles de la política. Nada más lejos. Ya en el segundo capítulo de esta tesis, cuando reflexionamos sobre la relación entre discurso y experiencia desde una perspectiva semiótica, afirmamos, junto a teóricas como Teresa de Lauretis (1992), Lúcia Santaella (1995, 1983), Michel Foucault (2002a, 2002b) y la misma Judith Butler (2004), que un enunciado –que podemos sustituir aquí por el acto político– no se agota en la lengua y en su relación con el acto del habla. Hablamos del discurso como una práctica de lenguajes plurales y que se constituyen y son constitutivas de la experiencia del cuerpo en el mundo. El discurso y, por lo tanto, la acción política puede estar presente incluso en el silencio. En otras palabras,

¿no es aparecer un momento necesariamente morfológico en el que un cuerpo se arriesga a aparecer no solamente para hablar o para actuar, sino también para sufrir y moverse, así como a enfrentarse otros cuerpos, a negociar por un entorno del cual se depende y a establecer una organización social para la satisfacción de necesidades? Ciertamente un cuerpo puede aparecer y significar de maneras que impugnan la forma en la que se habla o incluso pone en cuestión el habla como instancia paradigmática. ¿Podríamos todavía entender la acción, el gesto, la inmovilidad, el tacto y el movimiento juntos si los redujéramos a la vocalización del pensamiento a través del habla? (Butler, 2015, pp. 87-88)²⁹⁶

296 Traducción propia a partir del original en inglés. En el original: «is appearance not a necessarily morphological moment where the body risks appearance not only in order to speak and act, but to suffer and move, as well, to engage others bodies, to negotiate an environment on which one depends, to establish a social organization for the satisfaction of needs? Indeed, the body can appear and signify in ways that contest the way it speaks or even contest speaking as its paradigmatic instance. Could we still understand action, gesture, stillness, touch and moving together if they were all reducible to the vocalization of thought through speech?».

Los medios de comunicación –en este caso las radios libres y comunitarias– son un espacio y un formato *más* para llevar a cabo una acción política, así como son ellos mismos una acción más. Incluso en la radio, no solamente mediante el acto del habla se pone en práctica el discurso. La música, que no necesariamente debe tener letras, es una práctica del lenguaje; el ruido de fondo de la calle, de peatones, de personas varias que transitan por el mismo espacio en el que se sitúa el estudio de la radio, nos transmite información; el silencio también puede significar una manifestación crítica, una interpelación del tiempo propio frente al frenesí y saturación informacional de los tiempos que corren, o una muestra de solidaridad y de que es la escucha lo que se está ejerciendo ante el relato de otra persona.

Este ser y estar en la escena es una relación de la experiencia del cuerpo en el mundo con las tecnologías materiales –medios de comunicación digitales o analógicos– y estas son constitutivas de la acción política colectiva. Para el 8 de marzo de 2017, se convocó internacionalmente un paro de mujeres, al que se han sumado representaciones del movimiento feminista y de mujeres de más de 50 países, España y Brasil incluidos. Como una de las tantas acciones que se llevaron a cabo desde cada localidad, se articuló también un maratón de radios libres y comunitarias –una jornada de emisión a lo largo de todo el día– que pretendía conectar países de América Latina y Europa en una acción coordinada entre varias activistas feministas y de la comunicación. No fue una plataforma más de difusión, fue una acción constitutiva del paro internacional que trató de conectar la reivindicación del espacio público de los medios comunicación con las interferencias solidarias feministas a nivel internacional, mediante la acción de «acuerparse» (juntar los cuerpos) alrededor de los micrófonos²⁹⁷.

El control del espectro radioeléctrico es un control de la libertad de medios, un control que trata de regular el ejercicio de la comunicación social que, por otro lado, se ha determinado como derecho fundamental en países como España o Brasil. Es, por lo tanto, el control sobre el cuerpo y sobre el acto del habla como acción que genera un espacio político de aparición. El diputado brasileño conservador y ex-presidente de la cámara baja, Eduardo Cunha, expresó esa relación de una forma muy clara en una entrevista publicada el 9 de febrero del 2015²⁹⁸, al afirmar rotundamente, y en una misma frase, que el aborto y los proyectos de democratización de los medios de comunicación en Brasil solo serían votados por encima de su cadáver. En otras palabras, lo que se regula y se controla, en ambos casos, es el cuerpo.

297 Ver <http://www.rednosotrasenelmundo.org/Maratona-mundial-feminista-y> [Último acceso: 07/03/2017]

298 Ver <http://brasil.estadao.com.br/blogs/estadao-rio/aborto-so-vai-a-votacao-se-passar-pelo-meu-cadaver-diz-cunha/>. Eduardo Cunha es el mismo diputado que encabezó el proyecto de reforma de la ley del aborto en el país (ver nota al pie 92, en la p. 126).

Al final del sexto capítulo, a través de reflexiones tomadas de los trabajos de Adriana Cavarero (2005), de bell hooks (1990) y de Carlos Lenkersdorf (2008), hemos propuesto la recuperación de los vínculos entre el habla y la voz como forma de hacer aparecer el cuerpo y el sujeto en la acción política. Es decir, para desplazar la voz unísona del sujeto universal moderno, debemos reivindicar, una y otra vez, voces y hablas encarnadas y situadas. Recuperando además la noción de «voz rota» de hooks (1990) y del «espacio de aparición» con Butler (2015), encontramos que el hacer político se configura mediante la toma de la palabra, es decir, mediante el habla, pero no exclusivamente. El hacer político está también en lo que excede el habla y las funciones sintácticas y semánticas de lo que se habla, así como el *donde* se habla. Lo político, como lo hemos visto con Butler y con más de medio siglo de feminismos, no puede estar invariablemente condicionado por la esfera de lo público. Sobre todo porque lo público no es algo dado, sino que se constituye como tal en un horizonte de referencias históricas, culturales y políticas.

La dicotomía público/privado se basa en una división del espacio que está mediada por las tecnologías del género, del sexo, de la raza y de la clase, así como otras tecnologías sociales como la ciudadanía o la privación de libertad (como en el sistema de prisiones) amparada en cuestiones legales. Así, el ámbito de lo privado sería el espacio posible de habitar de las mujeres, sujetos racializados, disidentes sexuales o personas «sin papeles», mientras lo público y, por lo tanto, el espacio de la política, sería el ocupado por «el hombre», que además guarda la supuesta universalidad que borra la pluralidad. Es decir, sabemos que en el Occidente, el sujeto del espacio público por excelencia es el varón, heterosexual, blanco, burgués y legalmente habilitado para ello. Eso, a su vez, es una identificación política, lo que quiere decir que un individuo no tiene necesariamente que compartir esos rasgos físicos y situación económica, para apropiarse de ese discurso despersonalizado –el caso de representantes políticas mujeres que defienden y llevan a cabo políticas neoliberales es un buen ejemplo de eso–.

La ocupación del espectro radioeléctrico y la acción radiofónica feminista a través de medios libres y comunitarios se constituyen como actos políticos y crean espacios de aparición de voces y hablas, así como se hacen eco de acciones políticas o de afectos cotidianos que también guardan potencialidades políticas. Asimismo, la práctica radiofónica es ella misma un movimiento que reclama la comunicación social como un derecho, la democratización en el acceso al espacio para ejercerlo y la necesidad de una perspectiva feminista interseccional y crítica para problematizar los espacios de la micropolítica. Es en este sentido que deseamos que los otros sujetos –esos sujetos que no son contemplados por la categoría «sujeto universal»– escuchen distintas voces y narraciones acerca de la

realidad, así como deseamos que sean escuchados y que se reconozca que sus voces son la de cuerpos con historias, que debemos considerar la importancia de los feminismos en las prácticas y reflexiones acerca de la democratización de la comunicación desde las radios libres y comunitarias. Estas deben ser una apuesta micropolítica, situada, encarnada y políticamente crítica.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS, ARTÍCULOS E INVESTIGACIONES

- @joanaggrenzner, Setas Feministas, Grupo Clío, Assemlea Feministes Indignades, Feministas bastardas, #AcampadaObradoiro, Comisión Transfeminista 15-M, Comisión feminismos Sol (2012). *R-Evolucionando. Feminismos en el 15-M*. Barcelona: Icaria.
- Ahmed, Sara (2004). Feminist attachments. En S. Ahmed, *The cultural politics of emotion* (pp. 168-190). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- AIMC – Asociación para la Investigación de Emdios de Comunicación (2016). *Marco General de los Medios en España*. Madrid: AIMC. Recuperado de: <http://www.aimc.es/-Marco-General-.html> [Última consulta: 06/09/2016].
- Alcoff, Linda Martin (1999). Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia. *MORA - Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, n. 5, pp. 122-138.
- Almeda Samaranch, Elisabet (2007). Ejecución penal y mujer en España: olvido, castigo y domesticidad. En E. Almeda Samaranch & E. Bodelón González, *Mujeres y castigo: un enfoque socio-jurídico y de género* (pp. 27-65). Madrid: Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, Dykinson.
- Almeida Teles, Maria Amélia de (1993). *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- Althusser, Louis (1974). Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación). En L. Althusser, *Escritos* (pp. 105-170). Barcelona: Laia.
- Amarante, Maria Inês (2011). Vidas, vozes e palavras de mulheres no rádio: sim, elas podem... *Revista Alterjor*, vol. 3, n.º 1, pp. 1-14.
- Amarc Brasil (2014). *11 vezes rádio comunitária. Diferentes pontos de vista sobre déficits democráticos do meio de comunicação mais popular do mundo*. Recuperado de: <http://amarcbrasil.org/> [Última consulta: 11/11/2015].
- Amigo Cerisola, Roberto, et. al. (2012). *Perder la forma humana: una imagen sísmica de los años ochenta en América latina*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Andersen Sarti, Cynthia (2004). O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Revista Estudos Feministas*, vol. 12, n.º 2, pp. 35-50.
- Andriotti, Cristiane Dias (2004). *O movimento das rádios livres e comunitárias e a democratização dos meios de comunicação no Brasil*. (Trabajo de Fin de Máster).

- Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil. Recuperado de <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000316343> [Última consulta: 24/10/2014].
- Anzaldúa, Gloria (2004). Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En bell hooks et al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 71-80). Madrid: Traficantes de Sueños.
- _____ (1999). *Borderlands: the new mestiza = La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2ª ed.
- Araújo Mendes, Júlia (2015a). Ondas diferenciales para otras inadecuadas. Feminismos, radios libres y discursos alternativos en la sociedad red: el caso del programa de radio Enredadas Mujeres. *Revista Redes.Com*, nº 11, pp. 72-102.
- _____ (2015b). Hacia una crítica feminista de la sociedad red: más allá de la revolución de la audiencia creativa. *Dígitos. Revista de Comunicación Digital*, nº 1, pp. 37-57.
- _____ (2014). Feminismos y reapropiación del discurso en el hacer radio. En J. C. Suárez Villegas, R. Lacalle Zalduendo y J. M. Pérez Tornero (eds.), *II International Conference Gender and Communication. Libro de actas* (pp. 931-941). Sevilla: Dykinson S.L.
- _____ (2012). *Discursos alternativos en la sociedad-red: Enredad@s, la experiencia de un programa de radio feminista*. (Trabajo de fin de máster inédito). Universitat de València, Institut Universitari d'Estudis de la Dona, España. Disponible en: <http://roderic.uv.es/handle/10550/34822> [Última consulta: 12/02/2015].
- Araújo Mendes, Júlia; Rizzatti, Helena; Zanolli, Bruna (en prensa). Pensando prácticas de rádio livre feministas: Zona Autônoma Feminista Temporária (a ZAFT). En M. Martínez y C. Mayugo (coord.), *Comunidad y comunicación: prácticas comunicativas y comunitarias en Europa y América Latina*. Madrid: Editorial Fragua.
- Armstrong, Ann Elizabeth (2006). Negotiating feminist identities and Theatre of the Oppressed. En Jan Cohen-Cruz & Mady Schutzman (eds.), *A Boal Companion. Dialogues on theatre and cultural politics* (pp. 173-184). New York, London: Routledge.
- Arribas Lozano, Alberto, García-González, Nayra, Álvarez Veinguer, Aurora & Ortega Santos, Antonio (eds.) (2012). *Tentativas, contagios, desbordes. Territorios del pensamiento*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Asensi Pérez, Manuel (2009). La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos. En Gayatri C. Spivak, *¿Pueden hablar los subalternos?* (pp. 9-39).

Barcelona: MACBA.

Ávalos Company, Laura; Pérez Pérez, Cristina (2015). ¿Y ahora soy feminazi? Dinámicas discursivas del desprestigio. En Col·lectiu Transformació (ed.). *I Congreso de Investigaciones Feministas en Transformación. Valencia, 24, 25 y 26 de marzo de 2014. Textos y reflexiones en(tre) campus y calles* (pp. 275-282). Valencia: Col·lectiu Transformació. Recuperado de:

<http://congresinvestigacionsfeministes.blogspot.com.es/p/textos-i-reflexions-entre-campus-i.html> [Última consulta: 03/04/2016]

Azpiazu Carballo, Jokin (2014). Análisis crítico del discurso con perspectiva feminista. En Irantzu Mendia Azkue et al. (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 111-123). Bilbao, Vitoria-Gasteiz, Donostia-San Sebastián: Universidad del País Vasco, Hegoa, Simref.

Bacelar, Tânia (2015). Desigualdades regionais ainda resistem às mudanças. *Em Discussão*, ano 6, nº 26. Recuperado:

<http://www12.senado.gov.br/emdiscussao/edicoes/pacto-federativo/partilha-dos-tributos/desigualdades-ainda-resistem-as-mudancas> [Última consulta: 02/04/2016]

_____ (01 de mayo 2008). Nordeste: heranças, oportunidades e desafios. *Teoria e Debate*. Recuperado de: <http://www.teoriaedebate.org.br/index.php?q=materias/nacional/nordeste-herancas-opportunidades-e-desafios&page=0.0> [Última consulta: 02/04/2016]

Bach, Ana María (2010). *Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos.

Ballesteros Pena, Ana & Almeda Samaranch, Elisabet (2015). Políticas de igualdad en las cárceles del siglo XXI. Avances, retrocesos y retos en la práctica del encarcelamiento femenino. *Praxis Sociológica*, nº 19, pp. 161-186.

Bassets, Lluís (ed.) (1981). *De las ondas rojas a las radios libres. Textos para la historia de la radio*. Barcelona: Gustavo Gili.

Balsebre, Armand (2002). *Historia de la radio en España. Vol. II (1939-1985)*. Madrid: Cátedra.

_____ (2001). *Historia de la radio en España. Vol. I (1874-1939)*. Madrid: Cátedra.

Belausteguigoitia, Marisa (s.f.). Tomando cuerpo/Tomando palabra: Pedagogía y performance en la transformación del salón de clase. [Dossier de seminario]. Des/posesión y Des/aparición: estrategias pedagógicas y artístico/culturales de generación de resistencia desde una perspectiva decolonizadora y de género,

- UNAM, México D.F., 2015-2.
- Belausteguigoitia, Marisa & Lozano de la Pola, Rían (2012a). Girar y contorsionar el mundo. Ponerlo al revés. En M. Belausteguigoitia & R. Lozano (coord.), *Pedagogías en espiral. Experiencias y prácticas* (pp. 9-18). México D.F.: UNAM.
- _____ (2012b). Citar en el espacio público. *Revista Debate Feminista*, año 23, vol. 46, pp. 3-10.
- Beleli, Iara (2015). O imperativo das imagens: construção de afinidades nas mídias digitais. *Cadernos Pagu*, nº 44, pp. 91-114.
- Belisário, Adriano (2015). Espectro Livre como alternativa tecnopolítica à vigilância. En R. Firmino, F. Bruno, M. Kanashiro (Org.), *Anais do III Simpósio Internacional LAVITS: Vigilância, Tecnopolíticas, Territórios, 13 à 15 de Maio, 2015* (pp. 245-261). Rio de Janeiro. Recuperado de: <http://medialabufri.net/download/lavits2015-anais/4/3.Resumo69.pdf> [Última consulta: 01/10/2016].
- Benjamin, Walter (1996). La tarea del traductor. En D. López García (ed.), *Teorías de la traducción: Antología de textos* (pp. 335-347). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Bento, Berenice (2015). Apresentação. En L. Colling, *Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer* (pp. 13-19). Salvador: EDUFBA.
- Brah, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Barcelona, Buenos Aires y México: Paidós.
- Brasil. Presidência da República. Secretaria de Comunicação Social da Presidência da República (2014). *Pesquisa brasileira de mídia 2015: hábitos de consumo de mídia pela população brasileira*. Brasília: Secom. Recuperado de: <http://www.secom.gov.br/atuacao/pesquisa> [Último acceso: 02/10/2016].
- Brecht, Bertolt (1981). Teoría de la Radio (1927-1932). En L. Bassets (ed.), *De las ondas rojas a las radios libres. Textos para la historia de la radio* (pp. 48-61). Barcelona: Gustavo Gili.
- Brock, Nils (2013). PLIP-PLIP em vez de BLING-BLING? Um olhar crítico sobre o Projeto de Lei de Iniciativa Popular da Comunicação Social Eletrônica (PLIP) face ao Direito à Comunicação em tempos da digitalização do rádio. Comunicación presentada en la *Conferência Internacional ESC2 – Espectro, Sociedade e Comunicação, 26 a 28 de novembro, Universidad PUC – Rio, Rio de Janeiro*. Recuperado de: <http://www.telemidia.puc->

rio.br/~rafaeldiniz/esc2013/artigos/NILS_BROCK_ESC2_Critica_PLIP_2013.pdf

[Última consulta: 30/09/2016].

Bustamante, Enrique (2013). *Historia de la radio y la televisión en España. Una asignatura pendiente de la democracia*. Barcelona: Gedisa.

Butler, Judith (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

_____ (2012). La alianza de los cuerpos y la política de las calles. *Revista Debate Feminista*, año 23, vol. 46, pp. 91-113.

_____ (2011a). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (3ª ed.). Madrid: Cátedra.

_____ (2011b). Sometimiento, resistencia, resignificación. Entre Freud y Foucault. En J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (3ª ed.) (pp. 95-118). Madrid: Cátedra.

_____ (2011c). «La conciencia nos hace a todos sujetos». La sujeción en Althusser. En J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (3ª ed.) (pp. 119-145). Madrid: Cátedra.

_____ (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

_____ (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.

_____ (2001). La cuestión de la transformación social. En E. Beck-Gernsheim, J. Butle & L. Puigvert, *Mujeres y transformaciones sociales* (pp. 7-30). Barcelona: El Roure.

Caldas, Graça (2011). *O latifúndio do ar: mídia e poder na Nova República (1985-1989)*. São Paulo: Cátedra Unesco de Comunicação para o Desenvolvimento Regional, Universidade Metodista de São Paulo. [E-book]. Recuperado de: <http://compolitica.org/diretorio/index.php/diretorio/catalog/book/632> [Última consulta: 10/09/2016].

Carby, Hazel V. (2012). Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina. En M. Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 209-243). Madrid: Traficantes de Sueños.

Carter, Susan (2004). A mic of her own: stations, collectives, and women's access to radio. *Journal of Radio Studies*, vol. 11, n.º 2, pp. 169-183.

Castañeda Salgado, Martha Patricia (2008). *Metodología de la investigación feminista*. México, D.F.: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIIHC) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Castells, Manuel (2012). *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de Internet*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2009). *Comunicación y Poder*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2000). *La era de la información: Economía, Sociedad y Cultura. Volumen 1: La sociedad red*. 2ª ed. Madrid: Alianza Editorial.

Castro-Gómez, Santiago (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y la colonialidad de saberes. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del colonialismo global* (pp. 79-92). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

_____ (2000). Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología. *Revista Iberoamericana*, vol. LXVI, nº 193, pp. 737-751.

Cavarero, Adriana (2005). *For more than one voice. Toward a philosophy of vocal expression*. Stanford: Stanford University Press.

Code, Lorraine (ed.) (2000). *Encyclopedia of Feminist Theories*. London: Routledge.

Colaizzi, Giulia (2007). *La pasión del significante. Teoría de género y cultura visual*. Madrid: Biblioteca Nueva.

_____ (1990). Feminismo y teoría del discurso: razones para un debate. En G. Colaizzi (ed.), *Feminismo y teoría del discurso* (pp. 13-28). Madrid: Cátedra.

Colectivo Situaciones (2004). Algo más sobre la militancia de investigación. Notas al pie sobre procedimientos e (in)decisiones. En Revista Derive Approdi et al., *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia* (pp. 93-110). Madrid: Traficantes de Sueños.

_____ (2003). Sobre el Militante Investigador. *eipcp - European Institute for Progressive Cultural Policies*. Recuperado de: <http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es> [Última consulta: 07/04/2016].

Col·lectiu Transformacció (ed.) (2015). *I Congreso de Investigaciones Feministas en Transformación. Valencia, 24, 25 y 26 de marzo de 2014. Textos y reflexiones en(tre) campus y calles*. Valencia: Col·lectiu Transformacció. Recuperado de: <http://congresinvestigacionsfeministes.blogspot.com.es/p/textos-i-reflexions-entre-campus-i.html> [Última consulta: 03/04/2016]

Colling, Leandro (2015). *Que os outros sejam o normal: tensões entre movimento LGBT e ativismo queer*. Salvador: EDUFBA.

- Cruz, Adriano Charles y Guimarães Fonseca, Aidil Brites (2009). O rádio e a memória afetiva dos participantes do MEB no Rio Grande do Norte. En L. Klöckner y N. Prata (orgs.), *História da mídia sonora: experiências, memórias e afetos de norte a sul do Brasil* (pp. 217-226). Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Cucò i Giner, Josepa (2016). Un barrio marginado no es un barrio marginal. A propósito de Nazaret (Valencia). *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXXI, nº 1, pp. 151-171.
- _____ (2014). En aras de la globalización neoliberal: los barrios del *waterfront* de Valencia. *Sociologia urbana e rurale*, anno XXXVI, nº 104, pp. 12-28.
- Davis, Angela Y. (2005). *Mujeres, raza y clase* (2ª ed.). Madrid: Akal.
- De Lauretis, Teresa (2000a). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: horas y HORAS.
- _____ (2000b). La tecnología del género. En *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo* (pp. 33-69). Madrid: horas y HORAS.
- _____ (2000c). El feminismo y sus diferencias. En *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo* (pp. 71-78). Madrid: horas y HORAS.
- _____ (2000d). Sujetos excéntricos. En *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo* (pp. 111-152). Madrid: horas y HORAS.
- _____ (1992). Semiótica y experiencia. En *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica, Cine* (pp. 251-294). Madrid: Cátedras.
- _____ (1990). Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness. *Feminist Studies*, Vol. 16, No. 1, pp. 115-150. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/3177959?origin=JSTOR-pdf>
- _____ (1987). The technology of gender. En *Technologies of gender. Essays on Theory, Film and Fiction* (pp. 1-30). Bloomington: Indiana University Press.
- Deleuze, Gilles (1996). *Conversaciones: 1972 – 1990* (2ª ed.). Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2002). Introducción: Rizoma. En *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (pp. 09-32). Valencia: Pre-Textos, 5ª. ed.
- _____ (1994). 1933 – Micropolítica y Segmentaridad. En *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (pp. 214-237). Valencia: Pre-Textos, 2ª. ed.
- _____ (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. México D.F.: Ediciones Era.
- Deleuze, Gilles & Parnet, Claire (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- De Lima Costa, Claudia J. (2014a). Equivocação, tradução e interseccionalidade performativa: observações sobre ética e prática feministas descoloniais. En K. Bidaseca, A. de Oto, J. Obarrio y M. Sierra (comps.), *Legados, Genealogías y*

- Memorias Poscoloniales: Escrituras Fronterizas desde el Sur* (pp. 260-292). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- _____ (2014b). Feminismos descoloniais para além do humano. *Revista Estudos Feministas*, vol. 22, nº. 3, pp. 929-934.
- _____ (2013). Feminismos e pós-colonialismos. *Revista Estudos Feministas*, vol. 21, nº. 2, pp. 655-658.
- De Oliveira Carvalho, Cícero Pérciles (2014). Manuel Correia de Andrade e a economia política do nordeste. *Revista Econômica do Nordeste*, vol. 45, nº 2, pp. 6-16. Recuperado de: http://www.bnb.gov.br/projwebren/Exec/artigoRenPDF.aspx?cd_artigo_ren=1429 [Última consulta: 24/06/2016].
- De Poli Teixeira, Moema; Iwakami Beltrão, Kaizô & Sugahara, Sonoê (2013). Além do preconceito de marca e de origem: a motivação política como critério emergente para classificação racial. En J. L. Petrucelli & A. L. Saboia (org.), *Características étnico-raciais da população. Classificações e identidades* (pp. 101-123). Rio de Janeiro: IBGE.
- De Sousa Santos, Boaventura (2011). A encruzilhada da universidade europeia. *Revista SNESup*, 41, pp. 1-8. Recuperado de: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/pages/pt/artigos-em-revistas-cientificas.php> [Última consulta: 01/04/2016].
- _____ (2010). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal* (pp. 11-44). Buenos Aires: CLACSO, Prometeo Libros.
- _____ (2008). *Um discurso sobre as ciências* (5ª ed.). São Paulo: Cortez.
- _____ (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – UNMSM; Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
- _____ (1995). *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*. New York, London: Routledge.
- De Sousa Santos, Boaventura & Meneses, Maria Paula (eds.) (2014). *Epistemologías del sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal.
- D'Souza, Radha (2014). Las cárceles del conocimiento: investigación activista y revolución en la era de la «globalización». En B. de Sousa Santos & Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)* (pp. 121-143). Madrid: Akal.
- Dunbar-Hester, Christina (2014). *Low power to the people: pirates, protest, and politics in FM radio activism*. Cambridge (Massachusetts), London: The MIT Press.

- Engstrom, Erika (2010). Alternative feminist media on the airwaves: radio and women's music. *Journal of Radio & Audio Media*, n.º 17, vol. 1, pp. 18-32.
- Escobar, Arturo (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, n.º 1, pp. 51-86.
- Esteban, Mari Luz (2011). *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Estermann, Josef (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad . Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis*, nº 38. Recuperado de: <http://polis.revues.org/10164> [Última consulta: 17/04/2016].
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fernández Polanco, Aurora & Pradel, Antonio (2016). La nueva estrategia de poder del capitalismo mundial. *Laboratorio de sensibilidades*. Recuperado de: <https://laboratoriodesensibilidades.wordpress.com/2016/03/06/el-capitalismo-mundial-integrado-y-su-estrategia-micropolitica-de-poder-por-suely-rolnik/> [Última consulta: 13/05/2016]
- _____ (2015). Una conversación con Suely Rolnik. *Revista Re-visiones*, nº 5. Recuperado de: <http://www.re-visiones.net/spip.php%3Farticle128.html> [Última consulta: 13/05/2016].
- Foucault, Michel (2005). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* (10ª ed.) Madrid: Siglo XXI.
- _____ (2004). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Fabula Tusquets.
- _____ (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (1991). *Las redes de poder*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.
- _____ (1983). Afterword: The Subject and the Power. En H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (2ª ed.) (pp. 208-226) . Brighton (Sussex): The Harvest Press Ltd.
- _____ (1979). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- _____ (1978). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Freeman, Jo (1972). The Tyranny of Structurelessness. Recuperado de: <http://www.jofreeman.com/joreen/tyranny.htm> [Última consulta: 03/11/2016]
- Freire, Paulo (1987). *Pedagogía do oprimido* (17ª ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____ (1983). *Extensão ou comunicação?* (7ª ed.). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Galeano, Eduardo (2009). *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés*. Patagonia: Sombrayés Editores.

- Garcés, Marina (2014). *Común (sin ismo)*. Ed. Pensaré Cartoneras.
- García Fernández, Nagore (2012). *Des/armando la escena: narrativas de género y punk*. (Trabajo de Fin de Máster). Universitat de Barcelona, Institut Interuniversitari d'Estudis de Dones i Gènere, Barcelona. Recuperado de: http://generatech.org/sites/default/files/desarmando_la_escena.pdf [Última consulta: 20/02/2017]
- García García, Javier (2013). Transformaciones en el Tercer Sector: el caso de las radios comunitarias en España. *adComunica. Revista Científica de Estrategias, Tendencias e Innovación en Comunicación*, nº 5, pp. 111-131.
- García-González, Nayra (2011). Reinventando Espai en Blanc. Entrevista con Marina Garcés y Santiago López Petit. En A. Arribas Lozano, N. García-González, A. Álvarez Veinguer & A. Ortega Santos (eds.) (2012), *Tentativas, contagios, desbordes. Territorios del pensamiento* (pp. 133-152). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- García-González, Nayra & Arribas Lozano, Alberto (2010). Reinterpretar el mundo entero. Entrevista con Mario A. Santucho (Colectivo Situaciones). En A. Arribas Lozano; N. García-González; A. Álvarez Veinguer & A. Ortega Santos (eds.) (2012), *Tentativas, contagios, desbordes. Territorios del pensamiento* (pp. 107-131). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Gatica Cote, Paulo Antonio (2014). Reseña: Prácticas artísticas e Internet en la época de las redes sociales, de Juan Martín Prada. *Caracteres. Estudios culturales y críticos de la esfera digital*, vol. 3, nº 2, pp. 118-129.
- Gil, Silvia L. (2014). Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común. *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº 34, pp. 287-302.
- _____ (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Green, Lucy (2001). *Música, género y educación*. Madrid: Morata.
- Grupo CRIT (2003). *Claves para la Comunicación Intercultural*. Castellón: Universitat Jaume I.
- Grosfoguel, Ramón (2014). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global. En B. S. Santos y M. P. Meneses (org.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)* (pp. 373-405). Madrid: Akal.
- Guarinos Galán, Virginia (2008). Mujer, radio y canción de consumo. En Instituto Andaluz de la Mujer (ed.), *Los medios de comunicación con mirada de género* (pp. 221-240).

- Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.
- Guattari, Félix (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- _____ (1986). As rádios livres em direção a uma era pos-mídia. En A. Machado, C. Magri, M. Masagão, *Rádios livres. A reforma agrária no ar* (pp. 9-13). 2ª ed., São Paulo: Editora Brasiliense.
- _____ (1981). *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. 3ª ed., São Paulo: Editora Brasiliense.
- Guattari, Félix & Rolnik, Suely (2006). *Micropolítica. Cartografía del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Halberstam, Judith (2008). *Masculinidad femenina*. Barcelona, Madrid: Egales.
- Hall, Stuart (2008). ¿Cuándo fue lo postcolonial?. En S. Mezzadra et al., *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 121-144). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Haraway, Donna (2004). Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. *Lectora Revista de Dones i Textualitat*, 10, (pp. 13-36). Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Lectora/issue/view/15486/showToc>
- _____ (1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, 30, pp. 121-163.
- _____ (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- _____ (1995a). Leyendo a Buchi Emecheta: pugnas por la «experiencia de las mujeres» en los estudios sobre la mujer. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 183-209). Madrid: Cátedra.
- _____ (1995b). «Género» para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 213-250). Madrid: Cátedra.
- _____ (1995c). Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 251-311). Madrid: Cátedra.
- _____ (1995d). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Madrid: Cátedra.
- Harding, Sandra (1998). ¿Existe un método feminista?. En E. Bartra (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 9-34). México D.F.: UAM-X, CSH.

- Hardt, Michael & Negri, Antonio (2014). *Declaração – Isto não é um manifesto*. São Paulo: n-1 edições.
- _____ (2012). *Declaration*. Argo-Navis. Recuperado de: <https://antonionegriinenglish.wordpress.com/2012/05/16/declaration-by-hardt-and-negri/> [Última consulta: 09/08/2016].
- Helene, Diana; Andreotti, Maria Beatriz; Marino, Filipe (2013). A Segregação Espacial Planejada: Uma análise da urbanização da cidade de Campinas-SP. Trabajo presentado en la *XIX Semana de Planejamento Urbano e Regional - Planejamento, Desigualdade e Justiça Espacial: desafios para as cidades e regiões*, IPPUR/UFRJ, Rio de Janeiro. Recuperado de: https://www.academia.edu/4186428/A_SEGREGA%C3%87%C3%83O_ESPACIAL_PLANEJADA_Uma_an%C3%A1lise_da_urbaniza%C3%A7%C3%A3o_da_cidade_de_Campinas-SP [Última consulta: 28/09/2016].
- Herrera Gómez, Coral (2009). *La construcción sociocultural de la realidad, del género y del amor romántico*. (Tesis de Doctorado). Universidad Carlos III de Madrid, Departamento de Humanidades: Filosofía, Lenguaje y Literatura, España.
- Hervieu, Benoît (2013). *O país dos trinta Berlusconi*. Repórteres sem Fronteiras. Recuperado de: <https://rsf.org/es/noticias/o-pais-dos-trinta-berlusconis-os-desequilibrios-mediaticos-do-gigante-sul-americano> [Última consulta: 30/09/2016].
- Hewitt, Nancy A. (2012). Feminist frequencies: regenerating the wave metaphor. *Feminist Studies*, vol. 38, n.º 3, pp. 658-680.
- Hierro, Graciela (2001). *La ética del placer*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hilmes, Michele & Loviglio, Jason (2002). *Radio Reader. Essays in the cultural history of radio*. New York, London: Routledge.
- hooks, bell (2000). Consciousness-raising. A constant change of heart. En *Feminism is for everybody. Passionate politics* (pp. 7-12). Cambridge: South End Press.
- _____ (1996). Devorar al otro. *Revista Debate Feminista*, año 7, vol. 13, pp. 17-38.
- _____ (1994). *Teaching to transgress. Education as the practice of freedom*. New York, London: Routledge.
- _____ (1990). Choosing the margin as a space of radical openness. En b. hooks, *Yearning: race, gender, and cultural politics* (pp. 145-153). Boston: South End Press.
- hooks, bell et al. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística (2015). *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. Síntese de indicadores 2014*. Rio de Janeiro: IBGE.

- Recuperado de: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv94935.pdf>
- Imbert, Gérard (1982). *Elena Francis, un consultorio para la transición. Contribución al estudio de los simulacros de masas*. Barcelona: Ediciones Península.
- Jabardo, Mercedes (ed.) (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Juliano, Dolores (2011). *Presunción de inocencia. Riesgo, delito y pecado en femenino*. Donostia-San Sebastián: Gakoa.
- _____ (2010). *Excluidas y marginales: una aproximación antropológica* (3ª ed.). Madrid: Cátedra.
- Karpf, Anne (1980). Women and Radio. *Women's Studies International Quarterly*, vol. 3, pp. 41-54.
- Kilomba, Grada (2010). *Plantation memories. Episodes of everyday racism*. Münster: Unrast.
- Koyama, Emi (2003). The Transfeminist Manifesto. En R. Dicker & A. Piepmeier (ed.), *Catching a wave: reclaiming feminism for the 21st century* (pp. 244-259). Boston: Northeastern University Press.
- Krohling Peruzzo, Cicília M. (2015). Ideias de Paulo Freire aplicadas à Comunicação popular e comunitária. Comunicação e o conhecimento em experiências comunitárias. Trabajo presentado en el *Encontro Anual da Associação Brasileira dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação: XXIV Compós, 2015, 9-12 de junio*. Recuperado de: http://www.compos.org.br/biblioteca/ideias_de_paulo_freire...com_identific.autoria...c omp%C3%B3s2015_2753.pdf [23/05/2016].
- _____ (2013a). Comunicação nos movimentos sociais: o exercício de uma nova perspectiva de direitos humanos. *Contemporanea – Revista de Comunicação e Cultura*, vol. 11, n. 1, pp. 161-181. Recuperado de: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/contemporaneaposcom/article/view/6980> [Última consulta: 12/03/2016]
- _____ (2013b). Movimentos sociais, redes virtuais e mídia alternativa no junho em que “o gigante acordou”(?). *MATRIZES*, año 7, nº. 2, pp. 73-93. Recuperado de: <http://www.matrizes.usp.br/index.php/matrizes/article/view/487> [Última consulta: 19/03/2016]
- _____ (2011a). Desafios da Comunicação Popular e Comunitária na Cibercultur@: Aproximação à proposta de Comunidade Emergente de Conhecimento Local. *Revista Ofícios Terrestres*, vol. 1, n. 27, pp. 1-24. Recuperado de:

- <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/oficiosterrestres/article/view/1250/1142> [Última consulta: 19/03/2016]
- _____ (2011b). O rádio educativo e a cibercultur@ nos processos de mobilização comunitária. *Revista FAMECOS*, v. 18, n. 3, pp. 933-958. Recuperado de: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/10390> [Última consulta: 20/03/2016]
- _____ (2009). Rádios Livres e Comunitárias, Legislação e Educomunicação. *Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación*. Vol. XI, n. 3, pp. 1-11. Recuperado de: <http://www.seer.ufs.br/index.php/eptic/article/view/98> [Última consulta: 18/03/2016]
- _____ (2008). Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaborações no setor. *Palabra Clave*, vol. 11, n.2, pp. 367-379. Recuperado de: <http://palabraclave.unisabana.edu.co/index.php/palabraclave/article/view/1503/1690> [Última consulta: 18/03/2016]
- _____ (2004). *Comunicação nos movimentos populares. A participação na construção da cidadania* (3ª ed.). Petrópolis: Editora Vozes.
- Lagarde, Marcela (2000). *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*. Madrid: Horas y Horas.
- Lenkersdorf, Carlos (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- Lewis, Peter M. & Booth, Jerry (1992). *El medio invisible. Radio pública, privada, comercial y comunitaria*. Barcelona: Paidós.
- Lino Gomes, Nilma (2010). Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. En B. S. Santos y M. P. Meneses (org.), *Epistemologías do Sul* (pp. 492-516). São Paulo: Cortez.
- Listengarten, Julia (2016). Pussy Riot and performance as social practice: collectivity, collaboration, and communal bond. En K. Mederos Syssoyeva & S. Proudfit (eds.), *Women, collective creation, and devised performance: the rise of women theatre artists in the twentieth and twenty-first centuries* (pp. 317-330). New York: Palgrave Macmillan.
- Lorde, Audre (2003). *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas.
- _____ (2003a). La transformación del silencio en lenguaje y acción. En A. Lorde, *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias* (pp. 19-24). Madrid: Horas y Horas.

- _____ (2003b). Usos de lo erótico: lo erótico como poder. En A. Lorde, *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias* (pp. 37-46). Madrid: Horas y Horas.
- _____ (2003c). Edad, raza, clase y sexo: las mujeres redefinen la diferencia. En A. Lorde, *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias* (pp. 121-136). Madrid: Horas y Horas.
- _____ (1993). *Zami/Sister Outsider/Undersong*. New York: Quality Paperback Book Club.
- _____ (1988). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. En C. Moraga & A. Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 88-93). San Francisco: ISM Press.
- Lotman, Iuri M. (1996). *La semiosfera. Vol. 1. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra.
- _____ (1978). *Estructura del texto artístico*. Madrid: Ediciones Istmo.
- López Vigil, José Ignacio (2005). *Manual urgente para radialistas apasionados*. Quito: autoedición.
- Lozano, Rían (2010). *Prácticas culturales a-normales. Un ensayo alter-mundializador*. México D.F.: UNAM, PUEG.
- Lozano, Rían & Belausteguigoitia, Marisa (2013). Aulas y extravíos. El uso de prácticas culturales en el salón de clase. Comunicación presentada en el V Encuentro de Investigación y Documentación de Artes Visuales. "Inventar el futuro. Construcción política y acción cultural", México D.F.
- Lozano de la Pola, Rían (2012). Indignación y vueltas pedagógicas. Escenarios del Programa Universitario de Estudios de Género. En M. Belausteguigoitia & R. Lozano (coord.), *Pedagogías en espiral. Experiencias y prácticas* (pp. 41-50). México D.F.: UNAM.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, nº 9, pp. 73-101.
- Machado, Arlindo, Magri, Caio & Masagão, Marcelo (1986). *Rádios livres. A reforma agrária no ar*. 2ª ed., São Paulo: Editora Brasiliense.
- Maillard, Chantal (2015). *La herida en la lengua*. Barcelona: Tusquets.
- _____ (2012). *Matar a Platón* (4ª ed.). Barcelona: Tusquets.
- Malo, Marta (2004). Prólogo. En Revista Derive Approdi et al., *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia* (pp. 13-40). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Maluf, Sônia Weidner & De Lima Costa, Claudia (2001). Feminismo Fora Fora do Centro: Centro: Entrevista com Ella Shohat. *Revista Estudos Feministas*, vol. 9, nº 1, pp.

147-163.

- Marcus, Sara (2010). *Girls to the Front: The True Story of the Riot Grrrl Revolution*. London: Harper Perennial.
- Martín Prada, Juan (2015). *Prácticas artísticas e Internet en la época de las redes sociales* (2ª ed.). Madrid: Akal.
- Martínez de la Escalera, Ana María (2009). Vocabularios en resistencia. *Revista Debates Feministas*, año 20, vol. 40, pp. 221-226.
- Mattelart, Armand y Neveu, Érik (2004). *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Paidós.
- McClintock, Anne (2010). *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editorial da Unicamp.
- _____ (1995). *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest*. London, New York: Routledge.
- Meliani Nunes, Marisa Aparecida (1995). *Rádios Livres. O Outro Lado da Voz do Brasil*. (Trabajo de Fin de Máster). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil. Recuperado de <http://www.midiaindependente.org/pt/red/2003/03/249585.shtml> [Última consulta: 26/11/2013].
- Mendia Azkue, Irantzu et al. (eds.) (2014). *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao, Vitoria-Gasteiz, Donostia-San Sebastián: Universidad del País Vasco, Hegoa, Simref.
- Mendoza, Breny (2014). La cuestión de la colonialidad del género. En B. Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestras América* (pp. 45-71). México, D.F: Herder.
- _____ (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 19-36). Buenos aires: En la Frontera.
- Merriam, Alan P. (2001). Usos y funciones. En F. Cruces et al. (ed.), *Las culturas musicales: lecturas de etnomusicología* (pp. 275-296). Madrid: Trotta.
- Mignolo, Walter D. (2008). Introducción. ¿Cuáles son los temas de género y (des)colonialidad?. En W. D. Mignolo (comp.), *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- _____ (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2005). La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas. *AdVersus. Revista de Semiótica*, Año II, nº 3.

Recuperado de: <http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomignolo.htm>
[Última consulta: 27/07/2015].

Ministerio del Interior. Secretaría General Técnica (ed.) (2010). Programa de prevención de violencia de género para las mujeres en Centros Penitenciarios. Ser mujer.eS. Programa de intervención con mujeres privadas de libertad. Guía para profesionales. Recuperado de: http://www.institucionpenitenciaria.es/web/export/sites/default/datos/descargables/publicaciones/Documento_Penitenciario_9_Ser_Mujer_profesionales.pdf [Última consulta: 03/12/2016]

Mirzoeff, Nicholas (2011). Introduction. The right to look, or, how to think with and against visuality. En N. Mirzoeff, *The right to look: a counterhistory of visuality* (pp. 1-47). Durham: Duke University Press.

Mitchell, Caroline (1998). Women's (community) radio as a feminist public sphere. *Javnost – The Public: Journal of the European Institute for Communication and Culture*, vol. 5, n.º 2, pp. 73-85.

Mohanty, Chandra Talpade (2011a). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En L. Suárez Navaz & R. A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 117-163). 2ª ed., Madrid: Cátedra.

_____ (2011b). De vuelta a <<Bajo los ojos de Occidente>>: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En L. Suárez Navaz & R. A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 407-464). 2ª ed., Madrid: Cátedra.

_____ (2002). Encuentros feministas: situar la política de la experiencia. En M. Barrett & A. Phillips (eds.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos* (pp. 89-106). México: PUEG/UNAM.

Moraes, Dênis (2013). Sistema midiático, mercantilização cultural e poder mundial. En D. Moraes, I. Ramonet & P. Serrano, *Mídia, poder e contrapoder: da concentração monopólica à democratização da informação* (pp. 19-52). São Paulo, Rio de Janeiro: Boitempo, FAPERJ.

Moraes, Dênis, Ramonet, Ignacio & Serrano, Pascual (2013). *Mídia, poder e contrapoder: da concentração monopólica à democratização da informação*. São Paulo, Rio de Janeiro: Boitempo, FAPERJ.

Moraes Luz, Maria (2009). As rádios comunitárias como espaços contra-hegemônicos: entrevista com Raquel Paiva. *Revista de Economía Política de las Tecnologías de la*

- Información y Comunicación*. Vol. XI, n. 3, pp. 1-7. Recuperado de: <http://www.seer.ufs.br/index.php/eptic/article/view/96/68> [Última consulta: 07/04/2016]
- Moraga, Cherríe (1988). Introducción: En el sueño, siempre se me recibe en el río. En C. Moraga & A. Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 1-6). San Francisco: ISM Press.
- Moraga, Cherríe & Anzaldúa, Gloria (1983). *This bridge called my back* (2ª ed.). New York: Kitchen Table, Women of Color Press.
- Moraga, Cherríe & Castillo, Ana (eds.) (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: ISM Press.
- Muniz de Albuquerque Jr., Durval (2011). *A invenção do nordeste e outras artes* (5ª ed.). São Paulo: Cortez.
- Naciones Unidas (1966). International Covenant on Civil and Political Rights. Recuperado de: <http://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/ccpr.aspx> [Última consulta: 01/10/2016].
- Núcleo de Pesquisa em Participação, Movimentos Sociais e Ação Coletiva – Nepac/Unicamp (2014). *Luta e resistência pelo direito à moradia: a história da Vila União*. Campinas: Nepac, Unicamp.
- Nunes, Benedito (1978). Antropofagia ao alcance de todos. En O. de Andrade, *Obras completas VI. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias. Manifestos, teses de concursos e ensaios* (2ª ed.) (pp. xiii-líiii). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Palermo, Zulma (2010). La Universidad Latinoamericana en la encrucijada decolonial. *Otros Logos – Revista de Estudios Críticos*, año 1, nº 1, pp. 43-69.
- Pazito Brandão, Elizabeth (2009). Código Brasileiro de Telecomunicações: uma história de negociação política. Documento del grupo temático História da Midialogia, Universidade de Brasília. Recuperado de: <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/encontros-nacionais/7o-encontro-2009-1/Codigo%20Brasileiro%20de%20Telecomunicacoes.pdf> [Última consulta: 15/11/2015].
- Penna Pieranti, Octavio & Matos Martins, Paulo Emílio (2007). A Radiodifusão como um Negócio: um olhar sobre a gestação do Código Brasileiro de Telecomunicações. *Revista de Economía Política de las Tecnologías de la Información y Comunicación*, vol. IX, n. 1. Recuperado de <http://donosdamidia.com.br/media/documentos/CBTeJango.pdf> [Última consulta: 21/03/2016].
- Peirce, Charles S. (1893-1903). El icono, el índice y el símbolo. Grupo de Estudios

- Peirceanos (GEP), Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra. Recuperado de: <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html> [Última consulta: 26/04/2016].
- _____ (1897). Fundamento, objeto e interpretante. Grupo de Estudios Peirceanos (GEP), Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra. Recuperado de: <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html> [Última consulta: 26/04/2016].
- _____ (1894). ¿Qué es un signo? Grupo de Estudios Peirceanos (GEP), Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra. Recuperado de: <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html> [Última consulta: 26/04/2016].
- _____ (1868). Algunas consecuencias de cuatro incapacidades. Grupo de Estudios Peirceanos (GEP), Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra. Recuperado de: <http://www.unav.es/gep/AlgunasConsecuencias.html> [Última consulta: 26/04/2016].
- Pérez, Natalia (2003). Spivak e Irigaray: la traducción como acto erótico. *Poligrafías. Revista de Literatura Comparada*, IV, pp. 225-229.
- Pérez Martínez, José Emílio (2012). Libertad en las ondas: la radio libre madrileña (1976 – 1986). En C. Navajas Zubeldia & D. Iturriaga Barco (eds.). *Coetánea. Actas del III Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo* (pp. 333-342). Logroño: Universidad de La Rioja. Recuperado de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4052252> [Última consulta: 02/09/2014].
- Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Perlongher, Néstor (1999). *El negocio del deseo. La prostitución masculina en San Pablo*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1996). Los devenires minoritarios. En *Prosa Plebeya: Ensayos 1980-1992* (pp. 65-75). Buenos Aires: Colihue.
- Piscitelli, Adriana (2008). Interseccionalidades, categorías de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, vol. 11, n.º 2, pp. 263-274.
- Prado Júnior, Caio (1981). *História econômica do Brasil* (26ª ed.). São Paulo: Brasiliense.
- Prado, Emilio (1981). El movimiento por la libertad de emisión en España. En L. Bassets (ed.), *De las ondas rojas a las radios libres. Textos para la historia de la radio* (pp. 237-255). Barcelona: Gustavo Gili.
- Precarias a la Deriva, 2004. De preguntas, ilusiones, enjambres y desiertos. Apuntes sobre investigación y militancia desde Precarias a la deriva. En Revista Derive Approdi et al., *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia* (pp. 81-92). Madrid: Traficantes de Sueños.

- Quartim de Moraes, Maria Lygia (2012). Feminismo e política: dos anos 60 aos nossos dias. *Revista Estudos de Sociologia*, vol. 17, n.º 32, pp. 107-121.
- _____ (1996). *Vinte anos de feminismo*. (Tesis de libre-docencia). Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Departamento de Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH). Recuperado de: <https://jpsolce.files.wordpress.com/2012/11/tese-vinte-anos-de-feminismo-maria-lygia-quartim-de-moraes.pdf> [Última consulta: 24 de marzo 2017]
- Quijano, Aníbal (2010). Colonialidade do poder e classificação social. En B. S. Santos y M. P. Meneses (org.), *Epistemologias do Sul* (pp. 84-130). São Paulo: Cortez.
- Rago, Margareth (2006). Feminismos a la brasileña. En I. Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. IV. Del siglo XX a los umbrales del XXI* (pp. 863-880). Madrid: Cátedra.
- _____ (1996). Sonhos de Brasil (Prefácio). En D. M. de Albuquerque Júnior (2011), *A invenção do nordeste e outras artes* (5ª ed.) (pp. 13-19). São Paulo: Cortez.
- Rebouças, Edgard (2006). Estratégia retórica dos “donos” da mídia como escudo ao controle social. *LÍBERO - Revista do Programa de Pós-Graduação da Faculdade Cásper Líbero*, vol. 9, Nº 17, pp. 41-50.
- Rich, Adrienne (2001). Apuntes para una política de la posición (1984). En *Sangre, Pan y Poesía. Prosa escogida: 1979-1985* (pp. 205-222). Barcelona: Icaria.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez Borges, Rodrigo Fidel (2006). *Radio e información. Elementos para el análisis de los mensajes radiofónicos*. La Laguna: Servicio de publicaciones, Universidad de La Laguna.
- Rogoff, Irit (2011). El giro. *Arte y políticas de identidad*, vol. 4, pp. 253-266.
- _____ (2006). 'Smuggling' – An Embodied Criticality. TRANSFORM, eipcp - European Institute for Progressive Cultural Policies. Disponible en: <http://transform.eipcp.net/transversal/0806/rogoff1/en>
- Rolnik, Suely (2014). *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo* (2ª ed.). Porto Alegre: Sulina, Editora da UFRGS.
- _____ (1995). Ninguém é deleuziano. *Núcleo de Estudos da Subjetividade*. Recuperado de: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/ninguem.pdf> [Última consulta: 01/12/2014].
- Ruiz Trejo, Marisa G. (2015). <<Amor al aire>> *Antropología situada de las radios latinas en*

- Madrid. (Tesis de Doctorado). Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Historia Moderna, España.
- Sandoval, Chela (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. En b. hooks et al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 81-106). Madrid: Traficantes de Sueños.
- _____ (2000). *Methodology of the oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Santaella, Lúcia (2014). Gêneros discursivos híbridos na era da hipermídia. *Bakhtiniana*, 9 (2), São Paulo, pp. 206-216.
- _____ (2003). Da cultura das mídias à cibercultura: o advento do pós- humano. Revista FAMECOS, nº 22, Porto Alegre, pp. 23-32.
- _____ (1995). *A teoria geral dos signos. Semiose e autogeração*. São Paulo: Ática.
- _____ (1983). *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense.
- Santos, Emanuelle & Schor, Patricia (2013). Brasil, estudos pós-coloniais e contracorrentes análogas: entrevista com Ella Shohat e Robert Stam. *Revista Estudos Feministas*, vol. 21, nº 2, pp. 701-726.
- Santos, Milton & Silveira, María Laura (2006). *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI* (9ª ed.). Rio de Janeiro: Record.
- Santos Nascimento, Alessandra & Fonseca, Dagoberto José (2013). Classificações e identidades: mudanças e continuidades nas identificações de cor ou raça. En J. L. Petruccelli & A. L. Saboia (org.), *Características étnico-raciais da população. Classificações e identidades* (pp. 51-82). Rio de Janeiro: IBGE.
- Sassen, Saskia (2003). Reubicar la ciudadanía. Posibilidades emergentes en la nueva geografía política. En S. Sassen, *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos* (pp. 87-114). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Scott, Joan W. (1999). La experiencia como prueba. En N. Carbonell y M. Torras (comp.), *Feminismos literarios* (pp. 77-112). Madrid: Arco/Libros, S.L.
- _____ (1992). Experience. En J. Butler & J. W. Scott (eds.), *Feminists theorize the political* (pp. 22-40). New York, London: Routledge.
- Schiebinger, Londa (2004). *¿Tiene sexo la mente? Las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna*. Madrid: Cátedra.
- Segarra, Marta (ed.) (2012). *Repensar la comunidad desde la literatura y el género*. Barcelona: Icaria.
- Shohat, Ella (2008). Notas sobre lo «postcolonial». En S. Mezzadra et al., *Estudios*

- postcoloniales. *Ensayos fundamentales* (pp. 103-120). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Silva, Teresinha (2008). *Gestão e mediações nas rádios comunitárias. Um panorama do estado de Santa Catarina*. Chapecó: Argos.
- Solá, Miriam & Urko, Elena (comp.) (2013). *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.
- Solano, Concha (2011). *Industria del sexo y migraciones transnacionales: la relación entre género, discurso, norma y subjetividades*. (Trabajo de Fin de Máster). Universitat de València, Institut Universitari d'Estudis de la Dona, Valencia.
- Spivak, Gayatri (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?*. Barcelona: MACBA.
- _____ (2002). La política de traducción. En M. Barrett y A. Phillips (comps.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos* (pp. 189-211). México: Paidós, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (1999). Los estudios subalternos: la deconstrucción de la historiografía. En N. Carbonell y M. Torras (comp.), *Feminismos literarios* (pp. 265-290). Madrid: Arco/Libros, S.L.
- Stone-Mediatore, Shari (1999). Chandra Mohanty y la revalorización de la "experiencia". *Hiparquía*, vol. X. Recuperado de: <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volx/chandra-mohanty-y-la-revalorizacion-de-la-experiencia> [Última consulta: 01/03/2016].
- _____ (1998). Chandra Mohanty and the Revaluing of "Experience". *Hypatia*, vol. 13, n. 2, pp. 116-133.
- Tatagiba, Juliana; Teixeira, Ana Claudia; Zagatto Paterniani, Stella; Cattai Pismel, Adriana; Freire Coutinho, Flavio; Gimenes Salas, Alexandra (2014). *Luta e resistência pelo direito à moradia: a história da Vila União*. Campinas: Núcleo de Pesquisa em Participação, Movimentos Sociais e Ação Coletiva, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).
- Thompson, Stacy (2004). *Punk productions: unfinished business*. Albany: State University of New York Press.
- Valencia, Sayak (2014). Interferencias transfeministas y pospornográficas a la colonialidad del ver. *Emisférica*, vol 11, nº. 1. Recuperado de: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/emisferica-111-decolonial-gesture> [Última consulta: 11/05/2015].
- _____ (2013). Transfeminismo(s) y capitalismo gore. En M. Solá & E. Urko (comp.),

- Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos* (pp. 109-117). Tafalla: Txalaparta.
- _____ (2010). *Capitalismo gore*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Valles, Miguel S. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis Editorial.
- Van Dijk, Teun A. (2010). Discurso, conocimiento, poder y política. Hacia un análisis crítico epistémico del discurso. *Revista de Investigación Lingüística*, nº 13, pp. 167-215. Recuperado de: <http://revistas.um.es/ril/article/view/114181> [Última consulta: 31/10/2014].
- _____ (2009). *Discurso y Poder*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- _____ (2002). El análisis crítico del discurso y el pensamiento social. *Athenea Digital*, nº 1, pp. 18-24. Recuperado de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1226841> [Última consulta: 31/10/2014].
- Veerkamp, Honna (2014). Feminist frequencies: why radio needs feminism. *Journal of Radio & Audio Media*, n.º 21, vol. 2, pp. 307-315.
- Veloso, Ana Maria da Conceição (2005). *O fenômeno Rádio Mulher: comunicação e gênero nas ondas do rádio*. (Trabajo de Fin de Máster). Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação.
- Violi, Patrizia (1990). Sujeto lingüístico y sujeto femenino. En G. Colaizzi (ed.), *Feminismo y teoría del discurso* (pp. 127-140). Madrid: Cátedra.
- VV.AA. (1981). *Alicia es el diablo. Radio libre*. Barcelona: Ed. Ricou (Hacer).
- EZLN (s.f.). *Participación de las mujeres en el Gobierno Autónomo. Cuaderno de texto de primer grado del curso "La libertad según I@s Zapatistas"*. Recuperado de: <https://mujeresylasextaorg.wordpress.com/2014/03/22/participacion-de-las-mujeres-en-el-gobierno-autonomo/> [Última consulta: 04/04/2016]
- Wajcman, Judy (2015). *Pressed for time: the acceleration of life in digital capitalism*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- _____ (2006). *El tecnofeminismo*. Madrid: Cátedra.
- Walker, Jesse (2001). *Rebels on the air. An alternative history of radio in America*. New York, London: New York University Press.
- Weidman, Amanda J. (2006). *Singing the classical, voicing the modern: the postcolonial politics of music in South India*. Durham, London: Duke University Press.
- Woolf, Virginia (2008). *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral.
- Zafra, Remedios (2010). *Un cuarto propio conectado. (Ciber)espacio y (auto)gestión del yo*. Madrid: Fórcola.
- Zanolli, Bruna (2017). Espectros feministas no panorama de rádios comunitárias e livres. En

N. Brock & J. P. Malerba (org.), *Rádios comunitárias em tempos digitais! Reflexões sobre as transformações, inovações e desafios da mídia participativa* (pp. 124-130). Rio de Janeiro: Amarc-Brasil.

Ziga, Itziar (2014). *Malditas: una estirpe transfeminista*. Tafalla: Txalaparta.

PRENSA DIGITAL

Barbosa, Bia (24 de noviembre 2015). Novo alvo do MPF: os políticos donos da mídia. *Carta Capital*. Recuperado de: <http://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/novo-alvo-do-mpf-os-politicos-donos-da-midia-3650.html> [Última consulta: 10/09/2016].

Colera Intxausti, Maria (9 de septiembre 2016). Angela Davis: “Raza, género y clase son elementos entrelazados”. *Periódico Diagonal*. Recuperado de: <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/31326-raza-genero-y-clase-son-elementos-entrelazados.html> [Última consulta: 09/09/2016].

Costa, Vivian (8 de abril 2016). Aborto é um problema de saúde pública, ressaltam especialistas. *Jornal da Ciência*. Recuperado de: <http://www.jornaldaciencia.org.br/edicoes/?url=http://jcnoticias.jornaldaciencia.org.br/2-aborto-e-um-problema-de-saude-publica-ressaltam-especialistas/> [Última consulta: 19/05/2016].

De Oliveira, Cida & Fernandes, Sarah (27 de enero 2014). Fim das desigualdades educacionais depende da redistribuição de recursos. *Rede Brasil Atual*. Recuperado de: <http://www.redebrasilatual.com.br/educacao/2014/01/superar-desigualdade-no-ensino-exige-redistribuicao-de-verba-e-politica-para-os-mais-pobres-9893.html> [Última consulta: 02/04/2016].

Fernandes, Ivy (16 de agosto de 1985). Na Itália, uma vida curta. *Folha de São Paulo*, p. 46. Recuperado de: <http://acervo.folha.uol.com.br/> [Última consulta: 24/06/2016].

Fernández-Savater, Amador & Colectivo Indocentia (19 de febrero 2016). Disciplinar la investigación, devaluar la docencia: cuando la Universidad se vuelve empresa. Entrevista al Colectivo Indocentia. *ElDiario.es*. Recuperado de: http://www.eldiario.es/interferencias/Disciplinar-investigacion-devaluar-docencia-Universidad_6_486161402.html

Folha de São Paulo (16 de agosto de 1985). Xilik defende a pirataria. *Folha de São Paulo*, p. 46. Recuperado de: <http://acervo.folha.uol.com.br/> [Última consulta: 24/06/2016].

_____ (16 de agosto de 1985). Dentel age; TV Livre não vai ao ar. *Folha de São Paulo*, p. 46. Recuperado de: <http://acervo.folha.uol.com.br/> [Última consulta: 24/06/2016].

- _____ (16 de agosto de 1985). Ministro promete dura vigilância. *Folha de São Paulo*, p. 46. Recuperado de: <http://acervo.folha.uol.com.br/> [Última consulta: 24/06/2016].
- _____ (16 de agosto de 1985). O conceito de 'livre' na França. *Folha de São Paulo*, p. 46. Recuperado de: <http://acervo.folha.uol.com.br/> [Última consulta: 24/06/2016].
- _____ (6 de agosto de 1985). Mais Xilik. *Folha de São Paulo*, p. 30. Recuperado de: <http://acervo.folha.uol.com.br/> [Última consulta: 24/06/2016].
- _____ (20 de julho de 1985). Piratas no ar. *Folha de São Paulo*, p. 4. Recuperado de: <http://acervo.folha.uol.com.br/> [Última consulta: 24/06/2016].
- Medeiros, Marcelo (27 de julho de 2007). CEMINA: 20 anos de atividades. *Observatório do Direito à Comunicação*. Recuperado de: <http://www.intervozes.org.br/direitoacomunicacao/?p=18843> [Última consulta: 27/03/2017].
- Melo, Itamar (25 de outubro 2015). Enem revela desigualdade educacional no Brasil. *Zero Hora*. Recuperado de: <http://zh.clicrbs.com.br/rs/vida-e-estilo/educacao/noticia/2015/10/enem-revela-desigualdade-educacional-no-brasil-4885886.html#> [Última consulta: 02/04/2016].
- Mídia Ninja (2 de fevereiro 2015). 'Dilma foi derrotada por Cunha, as mulheres brasileiras também'. *Mídia Ninja*. Recuperado de: <https://ninja.oximity.com/article/Dilma-foi-derrotada-por-Cunha-as-mulh-1>. [Última consulta: 05/01/2016].
- Moura, Iara (29 de setembro 2016). Raio X da ilegalidade: políticos donos da mídia no Brasil. *FNDC – Fórum Nacional pela Democratização da Comunicação*. Recuperado de: <http://fndc.org.br/noticias/raio-x-da-ilegalidade-politicos-donos-da-midia-no-brasil-924753/> [Última consulta: 30/09/2016].
- Osório, Pedro Luiz S. (09 de outubro de 2008). “Donos da Mídia”: uma ferramenta poderosa para democratizar a comunicação. *Fórum Nacional pela Democratização da Comunicação – FNDC*. Recuperado de: <http://www.fndc.org.br/noticias/donos-da-midia-uma-ferramenta-poderosa-para-democratizar-a-comunicacao-290030/> [Última consulta: 28/03/2017].
- Pereira, Renato César (29 de agosto 2014). Visitantes dobram população de distrito de Barão Geraldo. *R.C.P.* Recuperado de: <http://renatocesarpereira.com.br/index.php/visitantes-dobram-populacao-de-distrito-de-barao-geraldo/> [Última consulta: 24/09/2016].
- Pragmatismo Político (25 de setembro de 2015). Conheça os donos da mídia. *Pragmatismo Político*. Recuperado de: <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/09/conheca-os-donos-da-midia-no->

[brasil.html](#) [Última consulta: 28/03/2017].

Requena Aguilar, Ana (13 de enero 2014). Once prostitutas consiguen registrar la primera cooperativa de servicios sexuales. *EIDiario.Es*. Recuperado de: http://www.eldiario.es/economia/Once-prostitutas-registrar-cooperativa-servicios_0_217678788.html [Última consulta: 18/05/2016].

Ribeiro, Djamila (30 de marzo 2016). “O racismo é uma problemática branca”, diz Grada Kilomba. Entrevista a Grada Kilomba. *Carta Capital*. Recuperado de: <http://www.cartacapital.com.br/politica/201co-racismo-e-uma-problematica-branca201d-uma-conversa-com-grada-kilomba> [Última consulta: 8/04/2016].

Rossi, Marina (13 de noviembre 2015). Mulheres protestam contra Cunha pela terceira vez em duas semanas. *El País. Edição Brasil*. Recuperado de: http://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/12/politica/1447346906_965515.html?rel=mas [Última consulta: 05/01/2016].

_____ 4 de noviembre 2015. As mulheres brasileiras dizem basta. *El País. Edição Brasil*. Recuperado de: http://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/03/politica/1446573312_949111.html?rel=mas [Última consulta: 05/01/2016].

Simón, Patricia (03 de julio 2015). Sobre radios libres acosadas, radios comerciales ilegales y gobiernos opacos. *Periodismo Humano*. Recuperado de: <http://periodismohumano.com/sociedad/comunicacion/sobre-radios-comunitarias-acosadas-radios-comerciales-sin-licencia-conocida-y-gobiernos-opacos.html> [Última consulta: 05/09/2016].

ENTRADAS EN PÁGINAS WEBS Y BLOGS

AMARC (s.f.). About AMARC. Recuperado de: <http://www.amarc.org/?q=node/5> [Última consulta: 08/05/2016].

Amarc Brasil (23 de septiembre 2015). Novas regras facilitam pedidos de outorga para rádios comunitárias e educativas. *Amarcbrasil.org*. Recuperado de: <http://amarcbrasil.org/novas-regras-facilitam-pedidos-de-outorga-para-radios-comunitarias-e-educativas/>.

_____ (11 de noviembre 2013). *Mapa da Mídia nas Comunidades Tradicionais e Rurais*. *Amarcbrasil.org*. Recuperado de: <http://amarcbrasil.org/mapa-da-midia-nas-comunidades-tradicionais-e-rurais/> [Última consulta: 09/05/2016].

Amics de la Malva (11 de junio, 2016). *Les dues Associacions de veïns de la Malva-rosa ens unifiquem per a impulsar el moviment veïnal del barri*. Recuperado de:

<http://amicsdelamalva.blogspot.com.es/2016/06/les-dues-associacions-de-veins-de-la.html> [Última consulta: 07/09/2016].

Autistici/Inventati (s.f.). *Política de la Red A/I*. Recuperado de: <http://www.autistici.org/es/who/policy.html> [Última consulta: 08/05/2017].

Câmara dos Deputados (2013). Projeto de Lei 5069/2013. *Câmara dos Deputados*. Recuperado de: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=565882> [Última consulta: 19/05/2016].

Coordinadora de Radios Libres (21-22 de mayo, 1983). Manifiesto de Villaverde. Actas y conclusiones del Encuentro de Radios Libres de Villaverde. Recuperado de: <http://radiotopo.noblezabaturra.org/archivo-historico/> [Última consulta: 14/03/2016].

Herstory (s.f.). Casa della donna. *Herstory: mappa on line del Lazio*. Recuperado de: <http://www.herstory.it/casa-della-donna> [Última consulta: 24/11/2015].

Herz, Daniel (s.f.). Fórum pela Democratização da Comunicação quer sacudir sociedade civil. *Daniel Herz: vida e obra*. Recuperado de: <http://www.danielherz.com.br/system/files/acervo/DANIEL/Forum+pela+Democratizacao+da+Comunicacao+quer+sacudir+a+Sociedade+Civil.pdf> [Última consulta: 23/09/2016].

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística (2016). *Divisão regional*. Recuperado de: http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/geografia/default_div_int.shtm?c=1.

Instituto Palavra Aberta (s.f.). *Associados*. Recuperado de: <http://www.palavraaberta.org.br/sobre/associados> [Última consulta: 10/09/2016].

Intervozes (15 de julio 2015). Conselho de Comunicação Social: novo golpe do Congresso contra a sociedade civil. Recuperado de: <http://intervozes.org.br/conselho-de-comunicacao-social-novo-golpe-do-congresso-contra-a-sociedade-civil/> [Última consulta: 10/10/2015].

Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações (29 de septiembre de 2014). Planilha com dados numéricos de emissoras em todo o país. República Federativa do Brasil. Recuperado de: <http://www2.mcti.gov.br/index.php/dados-do-setora> [Última consulta: 06/05/2017].

_____ (01 de octubre de 2013). Número de emissoras comunitárias no País. Recuperado de: <http://www2.mcti.gov.br/index.php/espaco-do-radiodifusor/radio-comunitaria/numero-de-emissoras-comunitarias-no-pais> [Última consulta: 06/05/2017].

Projeto de Lei de Iniciativa Popular da Comunicação Social Eletrônica (Eli da Mídia Democrática). Recuperado de: <http://www.paraexpressaraliberdade.org.br/> [Última

Consulta: 30/09/2016].

Radiolivre.org. (15 de julio 2015). *Movimento Espectro Livre*. Recuperado de: <http://www.radiolivre.org/?q=node/5123> [Última consulta: 01/10/2016].

_____ (13 de junio de 2005). *Perguntas e respostas sobre o radiolivre.org e as rádios livres*. Recuperado de: <http://www.radiolivre.org/?q=sobre>

Radio Klara (s.f.). *¿Quiénes somos? Parte IV – Radio Klara libre y libertaria*. Recuperado de: <http://www.radioklara.org/quienes4.html> [Última consulta: 04/09/2016].

Radio Malva (15 de junio 2011). *Valencia ::: Radio Acampadas ::: 15M*. Recuperado de: <https://radiomalva.org/2011/06/15/radio-acampada-valencia/> [Última consulta: 19/05/2016].

_____ (s.f.). *Qué es Radio Malva*. Recuperado de: <https://radiomalva.org/el-colectivo/> [Última consulta: 07/09/2016].

Rádio Muda (24 de febrero 2014). *primeira nota: ATENTADO À RÁDIO MUDA: Os piratas da Anatel e da reitoria atacaram novamente!*. Recuperado de: <http://muda.radiolivre.org/node/236> [Última consulta: 29/09/2016].

_____ (s.f.). *Radio Muda*. Recuperado de: <http://muda.radiolivre.org/>.

ReMC – Red de Medios Comunitarios (9 de diciembre 2015). *La ReMC presenta sus principales demandas a los partidos para el 20D*. Recuperado de: <http://medioscomunitarios.net/2015/12/nota-de-prensa-de-la-remc/> [Última consulta: 05/09/2016].

_____ (29 de septiembre 2013). *Nueva Ley Telecomunicaciones: aumento multas y protección activa del espectro*. Recuperado de: <http://medioscomunitarios.net/2013/09/nueva-ley-telecomunicaciones-aumento-multas-y-proteccion-activa-del-espectro-2/> [Última consulta: 05/09/2016].

UNESCO – Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (s.f.). *Medios de comunicación comunitarios*. Recuperado de: <http://www.unesco.org/new/es/communication-and-information/media-development/community-media/> [último acceso: 01/10/2016].

LEYES Y CONVENIOS INTERNACIONALES

Constitución Española. Boletín Oficial del Estado, Madrid, España, 29 de diciembre de 1978.

Constituição da República Federativa do Brasil. Diário Oficial da União, Brasília, Brasil, 5 de octubre de 1988.

Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José). Organización de los

Estados Americanos, San José, Costa Rica, 7 al 22 de noviembre de 1969.

Declaración Universal de los Derechos Humanos. Resolución 217 A (III) de la Organización de las Naciones Unidas, París, Francia, 10 de diciembre de 1948.

Lei nº 9.612. Diário Oficial da União, Brasília, Brasil, 19 de fevereiro de 1998.

Lei nº 9.472. Diário Oficial da União, Brasília, Brasil, 16 de julho de 1997.

Lei nº 8.389. Diário Oficial da União, Brasília, Brasil, 30 de dezembro de 1991.

Lei nº 4.117. Diário Oficial da União, Brasília, Brasil, 27 de agosto de 1962.

Ley 7/2010 General de la Comunicación Audiovisual. Boletín Oficial del Estado n.º 79, España, 01 de abril de 2010.

Ley 31/1987 de Ordenación de las Telecomunicaciones. Boletín Oficial del Estado n.º 303, España, 19 de diciembre de 1987.

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Resolución 2200 A (XXI) de la Organización de las Naciones Unidas, Nueva York, Estados Unidos, 16 de diciembre de 1966.

AUDIOVISUAL

Buika, Concha (2005). Soleá de la libertad. En *Buika*. [CD]. Madrid: DRO Atlantic.

Boutang, Pierre-André (director) (1996). *L'abecedaire de Gilles Deleuze, avec Claire Parnet*. Paris: Editions Montparnasse. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=KxlykOiHnSE> [Última consulta: 18/11/2015].

Felipe, Liliana (2002). Las Históricas. En *Trucho*. [CD]. Buenos Aires: Los Años Luz Discos.

_____ (2008). Si Diosito. En *Mil Veces Mil*. [CD]. Buenos Aires: Los Años Luz Discos.

Freedom Requires Wings (2012). Pussy Riot - Punk Prayer "Virgin Mary, Put Putin Away" (English Subtitles). [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=IPDkJbTQRCY> [Última consulta: 08/05/2017].

MACBA (2014). Suely Rolnik: "Micropolíticas del pensamiento. Sugerencias a quienes intentan burlar el inconsciente colonial". [Archivo de vídeo]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=V73MNOob_BU [Última consulta: 16/05/2016].

MAEID – Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo (2014). De la crítica poscolonial a la crítica descolonial: similitudes y diferencias entre las dos perspectivas. [Archivo de vídeo]. Conferencia de Ramón Grosfoguel, Seminario Internacional de Pensamiento Contemporáneo, Universidad del Cauca, Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=IplfyoLE_ek [Última consulta: 27/07/2016].


Maui y los Sirénidos (2008). La princesa. En *Un ratito más*. [CD]. Granada: Nuevos Medios.

FANZINES

Colectivo Ona Lliure (8 de mayo, 1979). Fanzine auto-editado. Recuperado de: <http://en.calameo.com/read/002220950fda747703cc1?authid=GqqflzeO4qVI> [Última consulta: 25/08/2016].

ANEXOS

ANEXO I: LISTA DE PROGRAMAS DE ENREDADAS

Programa Enredadas		
<p>Todos los audios disponibles en un repositorio en línea. [Enlace directo para la ubicación de los audios de <i>Enredadas</i>: https://drive.google.com/open?id=0B7Ma_6daXzuleHFmNm9mZVIJZDA o mediante el código QR adyacente]</p>		
Fecha	Título	Descripción
05/10/2016	Mujeres y Maternidad en reclusión en Mexico	Programa sobre la maternidad en prisión desarrollado por un grupo de mujeres internas del Centro Femenil de Readaptación Social Santa Martha Acatitla, de la Ciudad de México.
01/06/2016	SerMujer Picassent 2016	Programa-taller sobre historias de vida llevado a cabo por mujeres privadas de libertad del Centro Penitenciario de Picassent (Valencia).
27/04/2016	Feminismos gitanos	Programa sobre la organización comunitaria de mujeres gitanas y feminismo gitano, con la participación de Sulamita, activista gitana del barrio del Cabanyal (Valencia), y de Carmen Fernández, vicepresidente de la Asociación Feministas Gitanas por la Diversidad.
13/04/2016	Humor con A o Qué monstruas esas payasas	Programa de difusión de la 4ª <i>Trobada Solidaria de Dones Pallasses</i> , sobre el humor y la payasaría desde un punto de vista de los feminismos, con la participación de Elba y Zahira, de Kankaneo Teatro y con la payasa Mage Arnal.
09/03/2016	Feministómetros	Programa sobre las diferencias y alianzas dentro de los activismos feministas, con la participación de Hari Pérez, activista lesbiana feminista e integrante del espacio feminista La Tetera (Valencia).
24/02/2016	Unides, Presas del producto, Mad Grrrl Fest y algo más	Programa sin temática específica, con la participación de integrantes de Unides-Asamblea Feminista Estudiantil, del grupo musical Presas del Producto y de Marta, una de las organizadoras del Mad Grrrl Fest, que tuvo lugar en Madrid, durante los días 4, 5 y 6 de marzo de 2016. Se debate sobre la libertad de expresión y casos candentes de juicio contra ese derecho.
10/02/2016	Mujeres en la música	Programa dedicado a artistas mujeres de la música, con la participación de dos artistas valencianas: Suca, profesora de música y ex-integrante del grupo Ki-Sap, y Carmen, del grupo La Peluquera.
27/01/2016	Salud mental	Programa dedicado a la construcción social de condiciones como la «locura», con la participación de Antonia, mujer diganosticada con trastorno de personalidad, Manola, enfermera que ha trabajado en el psiquiátrico de la ciudad de Bétera y de Marian García, de la Asociación Levantina de Ayuda e Investigación de los Trastornos de Personalidad (ALAI-TP).
30/12/2015	Yo también soy puta	Programa dedicado a las alianzas entre feminismos y trabajadoras del sexo a partir de fragmentos de charlas que tuvieron lugar en las Jornadas Feministas Alianzas y Trabajo Sexual, el 16 y 17 de diciembre de 2015 en Barcelona, y de entrevistas a dos trabajadorxs sexuales: Linda Porn y Marikarmen Free, quienes hablan sobre su profesión desde la perspectiva feminista y anticapitalista.
14/10/2015	Violencias patriarcales y 7N	Programa dedicado a la violencias contra las mujeres en las prisiones y a la convocatoria de la Marcha Estatal contra las violencias machistas del 7 de noviembre de 2015 en Madrid.
30/09/2015	Urbanismo feminista	Programa dedicado a debatir la planificación urbana desde una perspectiva feminista, con la participación de Viktor Navarro, investigador social que ha trabajado sobre la construcción del espacio urbano e (inter)acciones feministas, y de Llusia Ros, arquitecta que trabaja desde una perspectiva de género.

16/09/2015	Transfeminismos en las radios libres	Programa resultado del taller de transfeminismos en las radios libres impartido por <i>Enredadas</i> durante el Encuentro de Radios Libres de Zarautz, que tuvo lugar del 11 al 13 de septiembre de 2015.
22/07/2015	Sudando las bragas, deportes y feminismo	Programa dedicado al debate sobre la vigilancia de género en los deportes, sobre las presencias y ausencias de cuerpos no-normativos y sobre la relación mujeres y deportes. Con la participación de Ana Fornés, integrante de Radio Malva y que colaboró en la articulación del primer TransFemiFest Esportiu València, y de activistas del colectivo feminista Dones i Prou de Valencia.
08/07/2015	SerMujer Picassent 2015	Programa resultado del taller de radio con mujeres privadas de libertad de la cárcel de Picassent, realizado durante dos días en julio de 2015.
24/06/2015	Devenir Postporno	Programa sobre Postporno: el porno como herramienta política y feminista. Con la participación de Amor Teresa Gutiérrez, compañera de <i>enREDadas Mex</i> , y de la escritora y activista feminista Itziar Ziga.
17/06/2015	Entrevista Al carajo con el amor, Poliamor en México	Entrevista con integrantes del programa de radio <i>Al Carajo con el Amor</i> , que se emite desde la radio libre y comunitaria Regeneración Radio (México D.F.), y que también son integrantes de la colectiva «Poliamor en México».
03/06/2015	Tomando el escenario	Programa sobre la música como una herramienta de empoderamiento feminista. Con la participación de integrantes de la organización de la 2ª «Trobada Prenem l'Escenari», que tuvo lugar el 19 y 20 de Junio de 2015 en Valencia, de Elena Idoate, directora del documental «Tomar el escenario» (2013), y de Nagore García, investigadora social y autora de la investigación «Desarmando la escena: narrativas de género y punk».
20/05/2015	Zapatos rojos	Programa sobre las violencias de género y el feminicidio. Con la participación de Judit y Sarah, de Amnistía Internacional Valencia y coordinadoras del proyecto Zapatos Rojos Valencia.
06/05/2015	Entrevista Comando Colibri	Entrevista con integrantes de la colectiva activista y de autodefensa feminista del Comando Colibri (México D.F.).
08/04/2015	Feminismos y Animalismos	Programa sobre las relaciones entre las luchas feministas y las animalistas. Con la participación de Eva Benet y Jesús, activistas animalistas y feministas de Valencia.
11/03/2015	Fotolateras	Entrevista con Marinela Forcadell y Lola Barcia, artistas que llevan a cabo el proyecto Fotolateras.
04/02/2015	Agresiones de Género en Espacios Liberados	Programa en el que se debate la invisibilización de las veiolencias sexistas en los espacios de activismos y las formas de actuación. Con la colaboración de integrantes del colectivo feminista Dones i Prou (Valencia), de Marta, activista feminista, y de Edurne y Maitane, del colectivo feminista Izarbeibarko Asanblada Feminista (Valdizarbe, Navarra), quienes han desarrollado un protocolo de actuación ante la violencia de género en espacios de activismo político.
07/01/2015	Trabajo sexual desde sus protagonistas - Conferencia FLACSO	Programa en el que se retransmite la mesa redonda «Trabajo sexual desde sus protagonistas», que tuvo lugar en Quito (Ecuador), el 16 de octubre de 2014, organizada por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
30/12/2014	Abortando la navidad	Programa sobre las relaciones entre las celebraciones de navidad y el capitalismo.
10/12/2014	Koktel molotova	Programa sobre violencias machistas y distintas iniciativas colectivas de mujeres contra dichas violencias. Con la participación de Dolores Vidal, de la Asociación por la Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Varones (ALIA), de Maite Lafuente, de la asociación Amigas Supervivientes del Puerto Sagunto, de Joana Grezner, de Calala Fondo de Mujeres, y de Elena, integrante del colectivo organizador del evento Transfemifest Esportiu de Valencia.
19/11/2014	SerMujer Picassent 2014	Programa resultado del taller de radio con mujeres privadas de libertad de la cárcel de Picassent, realizado durante dos días en noviembre de 2014.
22/10/2014	Si somos feministas, somos Trans, Vaga de totes y Octubre Trans	Programa en el que se hace eco de dos convocatorias: Vaga de Totes y Octubre Trans de 2014. Con la participación de chris guarrillerx, integrante de la Colectiva Transtorna y del colectivo organizador del Octubre Trans 2014, y de Anna, del colectivo organizador de la Vaga

		de Totes.
01/10/2014	Entrevista a June Fernández, Distribuidora Independència Total	Entrevista a June Fernández, periodista y directora de Pikara Magazine. Con la participación de integrantes de la distribuidora Independència Total.
17/09/2014	Contra la cultura de la violación	Programa sobre la cultura de la violación: las violaciones cotidianas, acosos y demás violencias que a menudo sufrimos muchas mujeres.
20/08/2014	Sexismo en la música	Programa sobre la violencia machista musicada: se comentan canciones contemporáneas y de nuestro pasado reciente que han contribuido a construir y perpetuar la cultura heteropatriarcal y se hace eco de canciones que empoderan, que subvierten y nos llenan de energía. Con la colaboración de Sari Quevedo Guedes, cantautora y feminista, y de Amor Teresa Gutiérrez, de <i>enREDadas Méx</i> (México D.F.).
09/07/2014	Gordas y peludas	Programa sobre los cuerpos y los cánones estéticos. Con la participación de Rocío Salazar, ilustradora y autora de la serie de ilustraciones «¿Y si no me depilo más?», y de Amor Teresa Gutiérrez, de <i>enREDadas Méx</i> (México D.F.).
25/06/2014	Borrador Battonz Kabaret Radiofónico	Versión radiofónica en directo del espectáculo Borrador Battonz Kabaret, una adaptación del libro <i>Manifiesto Scum</i> , de Valerie Solanas. Con posterior coloquio con las integrantes del colectivo Las Battonz.
18/06/2014	Macedonia enredada	Programa sin temática central, en el que se hace difusión de dos eventos: el bloque crítico «Bollotransmarika» de la Marcha del Orgullo 2014 y el Potorrock – Festival Musical Feminista y Autogestionado de Valladolid. Se entrevista a integrantes de la organización del bloque crítico y a Bea Esteban, del colectivo organizador del Potorrock.
04/06/2014	Humor y feminismos	Programa en el que se hace difusión de la 3ª Trobada Solidaria de Dones Pallasses y se habla del humor como una herramienta feminista reivindicativa. Con la participación de Zahira y Elba, de Kancaneo Teatro e integrantes de la organización de dicha trobada.
21/05/2014	Ecofeminismos y salud	Programa en el que se retransmite la charla «Salud, género y medio ambiente», impartida el 21/02/2013 por Carme Valls en el marco del Curso de Iniciación al Ecofeminismo que tuvo lugar del 28 al 22 de febrero del 2013 en Donostia. Con la participación de Pilar Domónguez, psicóloga y feminista.
23/04/2014	Soberanía alimentaria	Programa en el que se retransmiten fragmentos de cuatro charlas sobre soberanía alimentaria, impartidas el 19/02/2013, en el marco del Curso de Iniciación al Ecofeminismo que tuvo lugar del 28 al 22 de febrero del 2013 en Donostia: «Soberanía Alimentaria con perspectiva feminista en un contexto de crisis alimentaria», por Soraya González Guerrero y experiencias de trabajo de Guadalupe Esquivel (Federación de Cooperativas de la Reforma Agraria de la Región Central, El Salvador), Maite Aristegi (Unión General de Ganaderos y Agricultores vascos) y Paula Ortiz (Cooperativa Germinando Huertos y Ciudades, Madrid).
09/04/2014	Ecofeminismos]	Retransmisión de la charla «Historia y corrientes de los Ecofeminismos», impartida por Alicia Puleo el 18/02/2013, en el marco del Curso de Iniciación al Ecofeminismo que tuvo lugar del 28 al 22 de febrero del 2013 en Donostia.
12/03/2014	Las viejas somos lo máximo	Programa sobre el edadismo, la discriminación contra las personas por el hecho de ser viejas. Con la participación de Anna Freixas, psicóloga, experta en gerontología feminista y escritora.
12/02/2014	Amor romántico entre lesbianas	Programa sobre el amor romántico entre mujeres lesbianas. Con la participación de Laura Franch, activista de Lambda Valencia - Col·lectiu de lesbianes, gais, transsexuals i bisexuals.
29/01/2014	Alerta Feminista	Programa en el que se hace de diversas convocatorias y acciones llevadas a cabo por el territorio español para reivindicar la paralización de la reforma de la Ley de salud sexual y reproductiva e interrupción voluntaria del embarazo (ley del aborto). Con la participación de integrantes del colectivo feminista Dones i Prou, de la Colectiva Transtorna, de la Asamblea Oberta de Dones, de la Asamblea Antipatriarcal de Málaga y de la Asociación asturiana Tertulia Feminista Les Comadres, promotoras de la manifestación «Tren de la Libertad», que tuvo lugar en Madrid el 1 de febrero de 2014.

15/01/2014	Palabras Cargadas	Programa sobre el uso no sexista de la lengua. Con la participación de Teresa Meana, filóloga, profesora de lengua y literatura castellana y feminista.
28/12/2013	Maternidades subversivas	Programa en el que se debate sobre los mandatos heteropatriarcales en torno a la maternidad. Con la participación de las artistas y activistas feministas Alicia Murillo y María Llopis y de Patricia Escortell Valls, activista bisexual y feminista y que ha desarrollado una investigación sobre maternidades.
10/07/2013	Mujeres hasta el coño y Orgullo Crítico 2013	Programa sin temática central, en el que se hace una valoración de la acción feminista «Mujeres hasta el coño» contra la reforma de la ley del aborto y del bloque crítico de la Marcha del Orgullo 2013. Con la participación de las activistas LGBTQI y feministas Christine Ferrer y Cristian Yapur.
03/07/2013	SerMujer Picassent 2013	Programa resultado del taller de radio con mujeres privadas de libertad de la cárcel de Picassent, realizado durante dos días en junio de 2013.
12/06/2013	Okupando espacios	Programa sin temática central en el que se aborda el ciberfeminismo, se ha una valoración de la manifestación Toma La Noche 2013 y de la charla-taller Feminismos y Radios Libres impartida por <i>Enredadas</i> en la Fira Alternativa de Valencia 2013. Con la participación de María Ángeles Bustamante, creadora de las páginas webs de contenido feminista LRM-CIDII y Cine en Violeta y de Serena, integrante de la colectiva Espacio Colectivo Feminista.
29/05/2013	Especial <i>Enredadas</i> Toma la Noche 2013	Programa sobre el Toma La Noche 2013, una manifestación lúdico-reivindicativa en la que las mujeres, biológicas y trans, reivindican la noche y las calles libres de acoso sexual y demás violencias machistas. Con la participación de integrantes de las colectivas organizadoras Espacio Colectiva Feminista y Colectiva Transtorna.
08/05/2013	Todxs somos Ixiles y Quekchíes	Entrevista con Norma Herrera, de la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas y abogada del programa de no violencia y construcción de la paz. Entrevista realizada en Guatemala por la integrante de <i>Enredadas</i> Conxa Solano.
24/04/2013	Especial <i>Enredadas</i> Mundanas - Entrevista a Libertad Sagüí	Entrevista con Libertad Sagüí, de la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas, sobre la lucha feminista y por el respeto a los derechos de los pueblos indígenas en Guatemala. Entrevista realizada en Guatemala por la integrante de <i>Enredadas</i> Conxa Solano.
06/03/2013	Programa poliamoroso	Programa sobre la noción de poliamor y la deconstrucción de los modelos normativos de relaciones afectivas. Con la participación de Cristian Yapury Christine Ferrer, activistas LGBTQI y feministas.
20/02/2013	Enredando en Nicaragua con las Panteras Rosas	Entrevista con integrantes del colectivo feminista Panteras Rosas de Nicaragua. Entrevista realizada en Nicaragua por la integrante de <i>Enredadas</i> Conxa Solano.
06/02/2013	Día Internacional contra la mutilación genital femenina	Programa sobre la mutilación genital femenina, sus consecuencias y las luchas que se están librando contra dicha práctica. Se retransmite fragmentos de la entrevista con Mariam y Oumoo, de la Asociación por la Integración de las Mujeres Africanas en Valencia, realizada en el año anterior también en <i>Enredadas</i> . Con la participación de Aixa García, de <i>Enredadas Argentina</i> , y de Amor Teresa Gutiérrez, <i>enREDadas Mex</i> .
12/2012 ²⁹⁹	Somos manada	Programa sobre el acoso callejero y el ciberacoso y formas de autodefensa feminista. Con la participación de Alicia Murillo, bloguera, artista multidisciplinar y activista feminista.
11/2012	Poesía documental: México, Valencia, Argentina	Programa realizado en conexión con las integrantes de <i>Enredadas</i> de México y Argentina. Programa en el que son abordados temas transversales, como el aborto, el trabajo sexual, la maternidad, la biopolítica o el poliamor, desde el lugar geopolítico en donde nos situamos cada una, constituyendo lo que hemos llamado una pieza político-poética-sonora.

299 La mayoría de las emisiones de los dos primeros años de *Enredadas* (2010-2012) carecen de un registro de fecha exacta. Raras veces las fechas eran mencionadas durante las emisiones y tampoco las fechas de publicación de los audios en la plataforma *Ivoox* (plataforma en línea donde se alojan los audios de los programas) corresponden a los días precisos, ya que entre la emisión en directo y las publicaciones solía haber un lapso de días. Por lo que hemos decidido basarnos en el mes de la fecha de publicación en dicha plataforma.

05/09/2012	Mujeres agresivas reivindicando la violencia negada	Programa en el que se abordan dos temas: el maltrato entre parejas gays y lesbianas, y el acoso sexual y ciberacoso machistas. Con la participación de Christine Ferrer, activista feminista del colectivo r.a.r.a.s.s., Alicia Murillo, bloguera, artista multidisciplinar y activista feminista.
08/2012	En honor a Chavela y en apoyo a las Pussy	Programa en el que se hace un homenaje a la cantante mexicana Chavela Vargas y se suma a las acciones de denuncia y apoyo a las integrantes del grupo de punk feminista ruso Pussy Riot. Con la participación, desde México, de Amor Teresa Gutiérrez y Olar Zapata, de <i>enREDadas Mex.</i>
08/2012	Desenredando	Entrevista con Marta Lamas, antropóloga y feminista mexicana, realizada desde México por Amor Teresa Gutiérrez y Xiomara Enriquez, de <i>enREDadas Mex.</i>
07/2012	Noche de brujas	Como celebración del solsticio de verano, el programa se dedica a recordar las mujeres brujas y las cazas de brujas antiguas y actuales (contra las trabajadoras del sexo, contra los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, contra las condiciones para un bien-vivir, etc.). Con la participación de Miren, activista feminista.
07/2012	La violencia estructural de los recortes	Programa en el que se debate desde una perspectiva feminista la violencia de los recortes sociales (en sanidad, en educación, en políticas de igualdad, etc.). Con la participación de de Carmen Castro, economista y experta en políticas para la Igualdad de género.
06/2012	La sexualidad de las mujeres sin edad	Programa sobre la sexualidad de las mujeres mayores, la invisibilización y los tabúes acerca de dicho tema. Con la participación de Irene Martín, quien ha desarrollado una investigación sobre dicho tema.
05/2012	Conchitas enredadas y alegres	Programa sobre sexualidades, menstruación eco-sostenible y el erotismo como forma de romper los modelos heteronormativos. Con la participación de Elena Mendieta, educadora social y una de las fundadoras de La Alegre Conchita, un proyecto educativo y sexológico y tienda erótica para mujeres.
04/2012	Red Nosotras en el Mundo	Programa en el que conectamos con integrantes del proyecto de radio en línea feminista <i>Red Nosotras en el Mundo</i> y celebramos el inicio de su 5ª temporada, en la que cuenta con más de 45 programas de colectivos de América Latina y Europa.
04/2012	Primer Toma la Noche	Programa dedicado al primer Toma La Noche de Valencia, una manifestación lúdica y crítica que pretende reivindicar las calles como espacios libres de la violencia machista. Con la participación de integrantes de la colectiva Transfeminismos Valencia.
04/2012	Asociación por la Integración de Mujeres Africanas	Entrevista con Mariam y Oumou, integrantes de la Asociación de Mujeres Africanas por la Integración de Valencia. El programa se centra en la deconstrucción de estereotipos, sobre su experiencia de lucha contra la mutilación genital femenina, el matrimonio concertado de niñas y las barreras que encuentran en su día a día en Valencia.
04/2012	Mediadoras intercultural	Programa sobre la actividad de mediación intercultural, su papel en distintos ámbitos y la importancia de la figura de una mediadora en la prevención y resolución de conflictos. Con la participación de Raquel, Milka y Lourdes, mediadoras intercultural.
12/2011	Todas somos putas	Programa sobre el trabajo sexual y las migraciones: los discursos alrededor del tema, los estigmas, la situación laboral y legal de lxs trabajadorxs del sexo. Con la participación de Conxa Solano, integrante de la colectiva Transfeminismos Valencia e investigadora sobre el trabajo sexual.
11/2011	Picassent en la Malva	Programa sobre el curso «Sermujer.eS» de prevención de la violencia de género para mujeres privadas de libertad. Con la participación Susana y Paloma, trabajadoras del Centro Penitenciario de Picasset y organizadoras de dicho curso, y de Tania, mujer interna en dicho centro.
11/2011	8N Día de la solidaridad intersexual, 9N acampada indefinida SOS Parke Alkosa - Por la libertad y la autogestión	Programa en el que se celebra el 8 de noviembre, día de la solidaridad intersexual y se hace una denuncia de la situación del barrio Parque Alcosa (Alfajar, Valencia) que, tras más de dos décadas como referente en la autogestión vecinal de fondos públicos, se encuentra en situación de emergencia por los impagos de la Generalitat.

10/2011	XXVI Encuentro de Mujeres en Bariloche	Programa en el que se conecta con participantes del XXXI Encuentro Nacional de Mujeres de Argentina, en Bariloche.
08/2011	SerMujer Picassent 2011	Programa resultado del taller de radio con mujeres privadas de libertad de la cárcel de Picassent, realizado durante dos días en agosto de 2011.
07/2011	Primer aniversario de <i>Enredadas</i>	Programa en el que se hace un recorrido y se celebra el aniversario de un año de <i>Enredadas</i> .
07/2011	Desnudo femenino en el arte	Programa sobre la percepción del cuerpo femenino en el arte: el cambio de la mirada hacia al desnudo femenino en el arte; cómo es pintar el desnudo femenino y masculino, o ¿por qué siguen faltando las mujeres artistas en las galerías contemporáneas?
07/2011	Los colores de Frida	Programa sobre la vida y obra de Frida Kahlo.
06/2011	Indignadas dignificadas	Programa sobre el sentimiento de indignación y el movimiento de ocupación de la plaza del ayuntamiento de Valencia.
05/2011	Especial Toma la Calle	Programa de apoyo y seguimiento del movimiento ciudadano que ha tomado las calles y las plazas de todo el Estado Español, el 15M.
04/2011	Música enredada	Programa dedicado a la música hecha por mujeres.
04/2011	AnarkoFeminismo sonoro	Programa sobre la teoría anarquista, el anarcofeminismo y mujeres y feministas anarquistas notables en la historia, en el marco de la semana de la Mostra del Llibre Anarquista de València.
03/2011	Aquí no hay sexismo	Programa especial en torno a la intervención «Aquí no hay sexismo», del Col·lectivo Transformació, en el marco de la II Setmana per la Igualtat de la Universitat de València 2011.
03/2011	Polipoética	Programa sin una temática central, en el que son debatidos temas candentes y las acciones políticas feministas y de mujeres.
02/2011	Poesía de mujeres	Programa dedicado a recitar poemas de grandes mujeres.
02/2011	Mujeres migrantes	Programa sobre las experiencias de diversas mujeres como personas migrantes.
01/2011	Capitalismo y patriarcado desde la perspectiva de la mujer	Programa sobre las relaciones entre el capitalismo y el patriarcado.
01/2011	Trastornos alimentarios	Programa sobre los trastornos alimentarios y las relaciones de género. Con la participación de Juan Luis Rodríguez, presidente de la Asociación Valenciana de Familiares de Enfermos con Trastornos de la Conducta Alimentaria.
01/2011	Nos enredamos con Radio Aswad	Programa con la participación de compañeras del Sáhara Occidental, Europa y Latinoamérica.
02/12/2010	El jueves 2 de diciembre con Clarice Lispector	Programa dedicado a la vida y obra de la escritora brasileña Clarice Lispector.
16/12/2010	Enredadas Mujeres	Programa sin tema central, con música, información de los ámbitos feministas y audios de la manifestación contra la violencia de género del 25 de noviembre de 2010.
12/2010	25 de noviembre - Día internacional contra la violencia de género	Programa dedicado a la lucha contra la violencia de género y a la convocatoria internacional del 25 de Noviembre - Día internacional contra la violencia de género. Con la participación y actuación en directo del grupo musical valenciano Ull d Tro.
11/2010	Las mujeres y la literatura	Programa sobre el papel de la mujer en la literatura desde una doble perspectiva: por un lado la mujer escritora, hacedora de historias y, por otro, la mujer escrita, la mujer como personaje literario.
11/2010	Mujeres en el arte	Programa sobre las presencias y ausencias de las mujeres en el arte.
10/2010	Ciberfeminismo - Somos el coño de la red	Programa sobre el ciberfeminismo. Con la participación de Susana Vallejo, escritora y comunicadora desde Barcelona, de integrantes del proyecto de radio feminista Red Nosotras en el Mundo de Córdoba (Argentina).
10/2010	Reafirmamos que somos putas enredadas	Programa en el que debatemos sobre el trabajo sexual, la diferencia entre el trabajo ejercido libremente y la trata de personas para fines de explotación sexual.
29/09/2010	Enredadas mujeres, en huelga las que	Programa sobre la huelga general del 29 de septiembre de 2010 y las

	no computamos	mujeres precarias que no computan. Con la participación de diversas compañeras de otros programas de Radio Malva y de integrantes de la organización del evento Generattech.
16/09/2010	Autodefensa de las mujeres	Programa sobre la autodefensa feminista y para mujeres como herramienta contra la violencia machista.
09/2010	Amores románticos como dominación patriarcal	Programa sobre la construcción del amor romántico como un factor de la violencia de género. Con la participación de Maitena Monroy, activista feminista y profesora de autodefensa feminista, y de Pau Pascual, psicóloga que trabaja con grupos de mujeres.
09/2010	Educación y Coeducación	Programa sobre la educación y la coeducación, con la participación de madres y padres que relatan sus expectativas y experiencias como coeducadoras/es.
09/2010	La desinformación de los medios de comunicación	Programa sobre el papel desarrollado por los medios de comunicación generalistas. Entrevista con Verónica Cruz de la Asociación Las libres por los derechos humanos de las mujeres, de Guanajuato (México).
26/08/2010	2010_08_26 - Enredadas Mujeres	Programa con la participación de compañeras de varios países para hablar de las mujeres en los medios de comunicación: las barreras, la publicidad sexista, etc.
19/08/2010	2010_08_19 - Enredadas Mujeres	Programa sobre las mujeres que dedican sus horas al trabajo del hogar: de los derechos de trabajadoras del hogar, de la «inmigratización» del trabajo del hogar en España y de corresponsabilidad en el desempeño de las tareas domésticas.
12/08/2010	2010_08_12 - Enredadas Mujeres	Programa sobre los Derechos Sexuales y Reproductivos de las Mujeres en España y en el Mundo: el derecho a tener información y acceso gratuito a los métodos anticonceptivos, a una educación afectiva y sexual, a una interrupción voluntaria del embarazo legal y gratuita. También con conexión directa con Chile para hablar de la lucha Mapuche.
06/08/2010	Nuestro tercer enredo	Programa sin tema central, de presentación de <i>Enredadas</i> , de hablar de temas candentes a respecto de las relaciones de género y los feminismos.


ANEXO II: LISTA DE PROGRAMAS DE ZAFT

Programa ZAFT		
<p>Todos los audios disponibles en un repositorio en línea. [Enlace directo para la ubicación de los audios de ZAFT: https://drive.google.com/open?id=0B7Ma_6daXzulMmpTUTRzVmE4bFU o mediante el código QR adyacente]</p>		
Fecha	Título	Descripción
25/10/2015	Especial 25 octubre 2015	Emisión especial de reunión de las integrantes del programa ZAFT para hablar de lo que fue la práctica de la radio para el programa ZAFT, además de debatir sobre temas políticos candentes, activismo feminista y democratización de los medios de comunicación.
04/12/2013	ZAFT 04 diciembre 2013	Programa sin temática específica. Hace hincapié en artistas mujeres de la música electrónica y en el caso del grupo de punk feminista ruso <i>Pussy Riot</i> .
s.f.	Eu, repórter de mim mesma 1	Primero «Eu, repórter de mim mesma»: entrevista con Regina Teodoro, representante del Sindicato de Trabajadoras del Hogar de Campinas.
s.f.	Eu, repórter de mim mesma 2	Segundo «Eu, repórter de mim mesma»: entrevista con la educadora social Dalila Moura sobre violencias sexual en la infancia y adolescencia.
s.f.	Eu, repórter de mim mesma 3	Tercero «Eu, repórter de mim mesma»: entrevista con Grazi y Mogli, raperas y activistas del <i>hip hop</i> , sobre la participación de las mujeres en el <i>hip hop</i> .

s.f.	Eu, repórter de mim mesma 4	Cuarto «Eu, repórter de mim mesma»: entrevista con Jackie Brown, artista del graffiti, activista feminista negra y estudiante de doctorado en la Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP).
s.f.	Eu, repórter de mim mesma 5	Quinto «Eu, repórter de mim mesma»: entrevista con Juliane Brandão, consejera tutelar y activista feminista.
s.f.	Eu, repórter de mim mesma Careta	Careta del bloque «Eu, repórter de mim mesma».

**ANEXO III: CAPTURAS DE PANTALLA DE LOS COMENTARIOS DEJADO EN EL CANAL DE
ENREDADAS EN LA PLATAFORMA «IVOOX»**

[➔ Rechazar](#)


**Anónimo** | 06/09/2012 11:50

Pendiente

Sois los fascistas del siglo XXI. Ya lo dijo Churchill, "Los nuevos fascistas se llamarán a sí mismo anti-fascistas". Seguid torturando a ancianos y publicando su imagen en youtu ... [Ver +](#)

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

[✔ Publicar](#)
[➔ Rechazar](#)


**Anónimo** | 06/09/2012 11:49

Pendiente

Por dios que idioma mas soez, así demostráis claramente como defendéis vuestra causa. Un saludo hamijas.

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

[✔ Publicar](#)
[➔ Rechazar](#)


**Anónimo** | 06/09/2012 11:16

Pendiente

a fregar

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

[✔ Publicar](#)
[➔ Rechazar](#)


**Anónimo** | 06/09/2012 11:12

Pendiente

no le sigais dando publicidad a estas paginas , que caigan en el olvido de donde nunca saldran

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

[✔ Publicar](#)
[➔ Rechazar](#)


**ENREDAD@S MUJERES** | 06/09/2012 10:48

Publicado

Aviso a lxs navegantes: Este es un canal con una clara ideología política, feminista, sin cualquier pretensión en vender una falsa imagen de periodismo imparcial. Hasta porque ... [Ver +](#)

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

[🗑 Eliminar](#)

**Anónimo** | 06/09/2012 10:43

Pendiente

Buenas, he oído la entrevista a Alicia y creo que deberíais entrevistar a algún no exaltado de Foro de Coches (me ofrezco voluntario si queréis), para que sepáis qué es lo qu es (me ofrezco voluntario si queréis), para que sepáis qué es lo que "reivindicamos", qué es lo que no nos parece correcto. No está bien tratar a todos por el mismo patrón; por supuesto que hay exaltados hipócritas que insultan, pero esos son tan criticables como ciertas actuaciones de Alicia, que es con lo que no estamos de acuerdo. [Ver -](#)

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

[✔ Publicar](#)
[➔ Rechazar](#)

Captura 1



Anónimo | 06/09/2012 15:45

Pendiente

Pedir respeto insultando, es algo que nunca entenderé. Vaya manera de generalizar más bestia en la entrevista de Alicia Murillo, o conmigo o contra mí. Si no estas de acuerdo con a de Alicia Murillo, o conmigo o contra mí. Si no estas de acuerdo con lo que hago eres machista y punto. Pues no, te falta un poco de abrir miras y un mucho de autocrítica. Prácticamente no se ha hablado de los videos y que el brutal acoso al que fuiste sometida en algunos casos fueron miradas, no se ha mencionado que había mucha gente en contra de los mismos con argumentos y razones, sin insultos ni intolerancia. Es más fácil meter a todos en el mismo saco y poder seguir siendo la víctima. Mucha manipulación y muy poca ayuda a la causa feminista. [Ver](#)

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

Publicar

Rechazar



Anónimo | 06/09/2012 11:50

Pendiente

Sois los fascistas del siglo XXI. Ya lo dijo Churchill, "Los nuevos fascistas se llamarán a sí mismo anti-fascistas". Seguid torturando a ancianos y publicando su imagen en youtu ... [Ver +](#)

Captura 2

Anónimo | 07/09/2012 00:34 Pendiente

Sabeis que soys unas hipocritas, y si no os dais cuenta de ello, es que ni aun lo soys mas de lo que dais a entender.

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

✔ Publicar
✖ Rechazar

Anónimo | 06/09/2012 22:50 Pendiente

Das pena feminista asquerosa solos sabes irte a los extremos.

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

✔ Publicar
✖ Rechazar

Anónimo | 06/09/2012 22:21 Pendiente

Con todo el respeto del mundo creo que a esta mujer se le está dando demasiado bombo. Esta mujer es una feminista, y lo peor que se puede hacer con una feminista es que sea el centro de atención. Aquí yo veo mucho cuento y mucho victimismo. No estoy a favor ni del machismo ni del feminismo y considero, y lo digo así de claro, que el Ministerio de Igualdad sólo tiene como función engrosar las cuentas corrientes de "fulanicas y menganicas" que estén al poder. Desde aquí le digo a esta señora: Enhorabuena, ahora eres un pseudoicono social, ya puedes dedicarte a sacar videologs hablando de cómo el sexo masculino te acosa por internet y cómo todo el populacho feminista debería darte su apoyo contra el género masculino en general. Estoy completamente seguro que si las mujeres son tan inteligentes como pienso y como piensas que son no harán sino ignorar tu propaganda sensacionalista y demagoga. Menos dramatismo, señora. [Ver](#)

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

✔ Publicar
✖ Rechazar

Anónimo | 06/09/2012 19:43 Pendiente

Tu sigue acosando a viejos y a deficientes mentales por la calle. Que así va el país con gente como vosotros que por 2 perras, montais lo que montais. Vivir de la Mamandurria es lo ue por 2 perras, montais lo que montais. Vivir de la Mamandurria es lo que queires pero me late que no vas a conseguir. [Ver](#)

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

✔ Publicar
✖ Rechazar

Anónimo | 06/09/2012 15:47 Pendiente


Uyyy, "En espera de su aprobación por el autor del audio." Ya me suena a mi esto del blog de Alicia, lo dicho, 0 críticas, todo lo que hago yo esta bien y no admito que se me lle , 0 críticas, todo lo que hago yo esta bien y no admito que se me lleve la contraria. [Ver](#)

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

✔ Publicar
✖ Rechazar

Captura 3

389




Anónimo | 27/07/2014 05:27

Joder y la cocina sin fregar

En el audio [todas somos putas](#)

Pendiente

✔ Publicar
✖ Rechazar




Sororidad Global | 16/03/2014 23:10

Viejas las terlipés...lo que da sabiduría es la longevidad activa...ya que las miradas son más activas y efectivas. La edad plena la tienes en tu poder siempre..desde niña, des ... [Ver +](#)

En el audio [Las viejas somos lo máximo](#)

Publicado

🗑 Eliminar
🚫 Bloquear




Sangre Fucsia | 03/01/2014 13:59

¡Qué bueno! Nosotras también hemos hecho un programa sobre Maternidades Subversivas!
[http://sangrefucsia.wordpress.com/2013/11/15/sangre-fucsia-25-maternidades-subversivas-i ...](http://sangrefucsia.wordpress.com/2013/11/15/sangre-fucsia-25-maternidades-subversivas-i...) [Ver +](#)

En el audio [maternidades subversivas](#)

Publicado

🗑 Eliminar
🚫 Bloquear




Sororidad Global | 23/03/2013 17:36

Poliamores...me ha gustado el de-construir y construir desde la diversidad. Me quedo con la frase de Cristian Yapur : "la identidad es una creencia en movimiento..." da pie a lo qu ... [Ver +](#)

En el audio [Programa Poliamoroso](#)

Publicado

🗑 Eliminar
🚫 Bloquear




Anónimo | 19/10/2012 18:15

El tema Por una cabeza que inicia la grabación es el grupo de Cámara Marxant.

En el audio [homenaje a lucía sánchez saornil, 2 de junio de 2012](#)

Pendiente

✔ Publicar
✖ Rechazar




Anónimo | 08/09/2012 14:47

Lo unico que se es que las mujeres que sois feministas sois todas muy feas,y no teneis sentido de la estetica ni de la moda.

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

Pendiente

✔ Publicar
✖ Rechazar



Anónimo | 07/09/2012 01:08









A fregar! Y a hacer la cena!

En el audio [mujeres agresivas reivindicando la violencia negada](#)

Pendiente

✔ Publicar
✖ Rechazar

Captura 4

	Anónimo 13/07/2015 14:00	Pendiente
el hombre es atragantado y criado por una mujer según su deseo de hombre		
En el audio mujeres agresivas reivindicando la violencia negada		<input checked="" type="checkbox"/> Publicar <input type="checkbox"/> Rechazar
	Ràdio Mistelera 25/03/2015 11:08	Publicado
Descarregat per a emetre a ràdio mistelera		
En el audio Fotolateras		<input type="checkbox"/> Eliminar <input type="checkbox"/> Bloquear
	Ràdio Mistelera 25/03/2015 10:12	Publicado
Descarregat per a emetre a ràdio mistelera		
En el audio Fotolateras		<input type="checkbox"/> Eliminar <input type="checkbox"/> Bloquear
	Ràdio Mistelera 10/02/2015 18:49	Publicado
Descarregant per a emetre a ràdio mistelera.		
En el audio Agresiones de Género en Espacios Liberados		<input type="checkbox"/> Eliminar <input type="checkbox"/> Bloquear
	Anónimo 05/09/2014 01:04	Pendiente
Así es! Me encanta follarme a mujeres pues somos las mejores!!!		
En el audio mujeres agresivas reivindicando la violencia negada		<input checked="" type="checkbox"/> Publicar <input type="checkbox"/> Rechazar
	Anónimo 18/08/2014 05:27	Pendiente
Gran verdad tds pts		
En el audio todas somos putas		<input checked="" type="checkbox"/> Publicar <input type="checkbox"/> Rechazar
	Anónimo 27/07/2014 05:34	Pendiente
Gatos, gatos y prozac		
En el audio mujeres agresivas reivindicando la violencia negada		<input checked="" type="checkbox"/> Publicar <input type="checkbox"/> Rechazar
	Anónimo 27/07/2014 05:27	Pendiente
Joder y la cocina sin fregar		
En el audio todas somos putas		<input checked="" type="checkbox"/> Publicar <input type="checkbox"/> Rechazar

Captura 5

ANEXO IV: LISTA DE RADIOS LIBRES Y COMUNITARIAS EN ESPAÑA

Región	Rádios	Enlaces	Redes
Catalunya	Contrabanda FM 91. 4	www.contrabanda.org/es/	www.radioslliures.info
	Ràdio Bala Manresa 106.4	radiobalamanresa.wordpress.com/	
	Ràdio Bronka 104.5 fm	radiobronka.info/	
	Ràdio Linea 4 103. 9 fm	radiolinea4.net/	
	Ràdio Pica 96.6 fm	www.radiopica.cat/	
	Ràdio Rsk 107.1 fm	www.radiorsk.info/	
	Radio 90, 101.4 [Olot]	www.r90.org/	
Com. Valenciana	Mistelera	radiomistelera.blogspot.com.es/	Xarxa de radios lliures país valencià: radioslliures.wordpress.com
	Artegalia	artegalia.com/	
	Radio Klara	www.radioklara.org/	
	RadioAktiva	www.radioaktivat.org/	
	Radio Malva	www.radiomalva.org/	
	Radio Mutant 99.9 FM – Alacant	radiomutant.org/	
Madrid	ECO Leganés	ecoleganes.org/	URCM - Unión de Radios Libres y Comunitarias de Madrid: www.urcm.net/
	Onda Merlín Comunitaria Radio	www.omcradio.org/	
	Onda Diamante	www.avvcanillejas.org/radio.htm	
	Radio Almenara	www.radioalmenara.net/	
	Radio Cigüeña	www.radiociguena.org/	
	Radio Enlace	http://www.radioenlace.org/	
	Radio Fuga	http://radio-fuga.com/	
	Radio Jabato	www.facebook.com/RadioJabato/	
	Radio Morata	www.radiomorata.com/	
	Radio Paloma	www.ivoox.com/podcast-podcast-radiopaloma_sq_f1176544_1.html	
	Radio Ritmo	www.radioritmo.org/	
	Radio Vallekas	www.radiovallekas.org/	
	Ágora Sol Radio	agorasolradio.org/	
	Radio ELA 100.0 FM – Madrid	www.radioela.org/	
	Radio Carcoma [Madrid]	www.radiocarcoma.com/	
	Onda Latina 87.6 FM [Madrid]	www.nodo50.org/ondalatina/	
Radio Utopia 107.3 FM [San Sebastián de los Reyes]	www.radioutopia.org.es/		

País Vasco	Arraio Irratia 99.3 FM – Zarautz	www.arraio.eus/	
	Irola Irratia 107.5 FM – Bilbao	www.sindominio.net/irola/	
	Zintzilik irratia 100 FM - Orereta	www.zintzilik.net/	
	Aiaraldea irratia	fm.aiaraldea.com/	
	Antxeta Irratia [Hondarribia]	www.antxetamedia.eus/	
	Eguzki Irratia 107 [Iruñea]	eguzki.eus/	
	Eztanda Irratia 107.7 [Iturmendi - Nafarroa]	www.eztanda.com/	
	Hala Bedi [Vitoria / Gasteiz]	halabedi.eus/	
	Txapa Irratia 97.25 FM [Bergara-Guipuzcoa]	www.txapairratia.org/	
	Uhinak Irratia 96.5 [Valle de Aiará]	www.facebook.com/uhinakirratia/	
	Siberia FM Radio comunitaria de Victoria-Gasteiz (91.8 FM)	siberiafm.com/	
Andalucía	Radio Almaina 107.1FM – Granada	radioalmaina.org/	
	Radio Obrera Morisca		
	Radio Plutón		
	Radiopolis	radiopolisradio.blogspot.com.es/	
	Onda Color	www.ondacolor.org/	
	Onda Palmeras 107.9 FM – Córdoba	ondapalmeras.jimdo.com/	
	Radio Abierta Radio comunitaria de Sevilla (91.1 FM)	www.radioabiertasevilla.com/	
	RadioActividad 106.9 FM [Granada]	www.radioactividadgranada.com/	
Aragón	Radio Chabolo 107.5 FM – ZGZ	radiochabolo.noblezabaturra.org/	Federación Aragonesa de Radios Libres: an.wikipedia.org/wiki/Federación_Aragonesa_de_Radios_Libres
	Radio La Granja 102.1 FM – ZGZ	www.radiolagranja.org/	
	Radio MAI 102.8 FM – ZGZ	radiomai.com/	
	Radio Pirineo 102.8 FM – Huesca	radiopirineo.blogspot.com.es/	

	Radio Topo 101.8 FM – ZGZ	www.radiotopo.org/	
	Radio Espiritrompa 102.2	radioespiritrompa.blogspot.com.es/	
	Radio Peña 97.5 [Fraga - Huesca]		
Murcia	Radio 15M Murcia	radio15mmurcia.blogspot.com.es/	
Asturias	Radio Kras 105.0 [Xixón]	radiokras.blogspot.com.es/	
	Radio Q.K. 107.3 [Uvieu]	www.radioqk.org/	
	Radio Sele 106.1 [Uviéu]		
Baleares	Ràdio 77 [Palma]	setantaset.wordpress.com/	
Canarias	Radio Guinguada 105.9 [Las Palmas]	www.radioguinguada.com/	
	Radio Pimienta 100.3 [St. Cruz]	www.radiopimienta.org/	
	Radio Geneto 107.5 [St. Cruz de Tenerife]	www.radiogeneto.org/	
Galicia	Cuac FM 103.4 [Corunha]	cuacfm.org/	Rede Galega de Radios Libres e Comunitarias (ReGaRLiC): https://www.facebook.com/ReGaRLiC.Galiza/
	Radio FilispiM 93.9 [Ferrol]	opaii.blogspot.com.es/	
	Radio Piratona 106.1 [Vigo]	piratona.alg-a.org/	
	Radio Kalimera 108 [Compostela]	akalimera.org/	
	Radio Roncudo Radio comunitaria de Corme (106.1 FM)	rاديoroncudo.wordpress.com/	
Castilla y León	Radio Oasis 106.4 FM [Salamanca]	www.radiooasis.es/	
	Radio Iris 7 Radio comunitaria de Aranda de Duero (100.0 FM) [Burgos]	radioiris7.es/	
	Radio Valdivielso Radio comunitaria de Burgos (106.0 FM)	www.radiovaldivielso.es/	
Castilla-La Mancha	Onda Polígono Radio comunitaria de Toledo (107.3 FM)	www.ondapoligono.org/	

WebRadio	Ión Radio (Madrid)	ionradio.es/	
	Radio Arganzuela (Madrid)	radioarganzuela.wordpress.com/	
	Radio Xata (Pinto, Madrid)	www.radioxata.org/	
TOTAL DE RADIOS: 76			

ANEXO V: LISTA DE PROGRAMAS FEMINISTAS EN ESPAÑA

PROGRAMA	RADIO	Enlace
Entrañas	Radio Contrabanda, Barcelona	http://www.contrabanda.org/es/programa/entranyas/
Rebeldes Sin Sombra	Radio Bronka, Barcelona	http://radiobronka.info/programas/rebeldes-sin-sombra/
Electrones Libres	Radio Bronka, Barcelona	http://radiobronka.info/escuchanos/parrilla/
Mas Voces Entiende (informativo LGTBI)	Artegalia Radio, Alicante	http://www.ivoox.com/podcast-mas-voce-entiede_sq_f11980_1.html
Mujeres Libres	Radio Klara, Valencia	http://www.radioklara.org/radioklara/?page_id=10
Enredadas	Radio Malva, Valencia	http://enredadasvalencia.blogspot.com.es/
Dones i Prou	Radio Malva, Valencia	https://radiomalva.org/programacion/ //
TOFUria	Radio Malva, Valencia	https://www.facebook.com/TOFUria-Radio-Malva-980139572020149/?ref=page_internal // https://radiomalva.org/programacion/
Mujer tenías que ser	Radio Enlace, Madrid	https://www.facebook.com/MujerTeniasSer/ // http://www.radioenlace.org/Programacion-semanal
Malas Lenguas	Radio Enlace, Madrid	http://malaslenguas.org/ // http://www.radioenlace.org/Programacion-semanal
Sangre Fucsia	Ágora Sol Radio, Madrid	http://www.agorasolradio.org/sangre-fucsia/
Área de la Mujer Onda Merlín Comunitaria	Onda Merlín Comunitaria, Madrid	http://www.omcradio.org/programacion/articulo/produccion-propia
Nosotras las Otras	Radio Almenara, Madrid	http://www.radioalmenara.net/spip.php?rubrique120
Brujas Sin Escoba	Radio Irola, Bilbao	https://www.sindominio.net/irola/IMG/jpg/Sin_titologvsdgv-2.jpg
O no será...	Hala Bedi, Vitoria / Gasteiz	http://halabedi.eus/programazioa/sozialak/onosera/
Feminópolis	Radiópolis, Sevilla	https://www.facebook.com/feminopolis/ // http://radiopolisradio.blogspot.com.es/p/blog-page_16.html
Madame Opera	Radiópolis, Sevilla	https://www.facebook.com/Madame-Opera-1039025926222884/ // http://radiopolisradio.blogspot.com.es/p/madame-opera.html
Mujeres en el Aire	Radiópolis, Sevilla	https://www.facebook.com/mujeresenel aire/ // http://radiopolisradio.blogspot.com.es/p/mujeres-en-el-aire.html
El rellano con voz de mujer	Onda Color, Málaga	http://www.ondacolor.org/index.php/los-programas/107-el-rellano-con-voz-de-mujer // http://www.ondacolor.org/index.php/programacion
Mujeres por el barrio	Radio Abierta Sevilla	http://www.radioabiertasevilla.com/
Tacones Cercanos	Radioactividad, Granada	http://www.radioactividadgranada.com/?cat=32

Mugre nas Ondas	Radio A Kalimera, Santiago de Compostela	http://akalimera.org/category/fonoteca-contemporanea-2/mugre-nas-ondas/
La Loca en el Ático	Radio Oasis, Salamanca	http://www.radiooasis.es/programa/la-loca-en-el-atico/
Red de Mujeres	Radio Arganzuela (web)	https://radioarganzuela.wordpress.com/programas/
TOTAL: 24 programas en 18 radios		
Otros programas (que suelen incluir perspectiva feminista y/o de género):		
Radioflautas		
Sevilla asociActiva	Radiópolis, Sevilla	
De Sur a Sur	Radioactividad, Granada	
El Micrófono Sexológico	Radio Oasis, Salamanca	http://www.radiooasis.es/programa/microfono-sexologico/
Asfaltando Mentes	Radio Arganzuela (web)	https://radioarganzuela.wordpress.com/programas/
Educación de la Participación Ciudadana	Radio Arganzuela (web)	https://radioarganzuela.wordpress.com/programas/

ANEXO VI: ENTREVISTAS

Entrevista I: Enredadas, 2015

Entrevista/Conversación entre cinco

Participantes^a:

chris, vive en Valencia, es *diseñadore gráfiqe* y activista transgénero. Militó en el movimiento lésbico de Valencia, con el colectivo Lambda, formó parte de la Comisión Transfeminista del 15M de Valencia y, luego, de la Colectiva Transtorna.

Conxa Solano, nacida en Valencia, donde vive actualmente, licenciada en Derecho, Máster en Cooperación al Desarrollo y Máster en Género y Política de Igualdades. Integró el grupo Dones Lliures, con el que llevaba a cabo un programa de radio desde Ràdio Klara. Formó parte de la Comisión Transfeminista del 15M de Valencia y, luego, de la Colectiva Transtorna.

Conxita Ferrer, vive en Valencia y es una de las iniciadoras de Enredadas. Es profesora, Ingeniera Técnica Agrícola y Máster en Políticas de Desarrollo y Cooperación. Ha colaborado con otras iniciativas de carácter reivindicativo y educacional, como la campaña por el cierre de los CIE (Centros de Internamiento para Extranjeros) y la Asociación La Dinamo, en el barrio valenciano de La Coma, donde llevaba a cabo talleres con madres jóvenes de origen gitano. Formó parte de la Colectiva Transtorna.

Deborah Micheletti, de origen italiano, vive en Valencia y trabaja con cinema y género. Es licenciada en Filología Inglesa e Hispánica y Máster en Derechos Humanos. Formó parte de la Comisión Transfeminista del 15M de Valencia y luego de la Colectiva Transtorna. Actualmente integra el colectivo Asamblea Oberta de Dones (AOD) de Valencia.

Júlia Araújo, de origen brasileño, actualmente vive en Valencia y actualmente está en fase de conclusión del Doctorado en Estudios de Género. Es licenciada en Comunicación Social, Máster en Cooperación al Desarrollo y Máster en Género y Políticas de Igualdad. Formó parte de la Comisión Transfeminista del 15M de Valencia y, luego, de la Colectiva Transtorna. Es integrante de la asociación Trasnformacció – Associació d'Estudis Feministes, de Gènere i Sexualitats y es la autora de la presente investigación.

Júlia: Para empezar, de la otra vez [en la entrevista/conversación del 2012], con Conxa y con

a Los perfiles esbozados al principio de cada transcripción tienen como base las entrevistas realizadas, mi relación personal con las entrevistadas y aportaciones de las mismas cuanto a cómo presentarse y pensarse a sí misma.

Conxita sí que se presentaron, hablaron un poco del *background*, de tu historia, quién eres tú... Pero la vuestra [de chris y Deborah] no la tengo. Entonces, si queréis presentaros...

Deborah: Soy Deborah, tengo 36 años, soy italiana y vivo aquí en Valencia desde 2009. Antes había vivido en el Reino Unido, en Inglaterra. En Inglaterra es donde me acerqué al [feminismo]. Bueno, ya tenía un poco el feminismo metido en la cabeza. Cuando estaba en Italia, había trabajado en organizaciones. Y ahí en Inglaterra un poco me acerqué más al feminismo institucional: organizaciones, ONGs que trabajaban esos temas. Y luego cuando vine a Valencia me acerqué un poco más al feminismo menos institucional, del activismo, y descubrí que me encanta mucho más que el institucional. Y ahí es donde os conocí, en la plaza del 15 de mayo de Valencia. Entré a hacer parte de la Comisión Transfeminista, y luego se formó la Colectiva Transtorna y vosotras siempre me habíais invitado a participar en el programa de radio, siempre había tenido un poco de, y sigo teniendo, un poco de corte, un poco de... miedo, si quiere llamarlo así. Y, bueno, hace más o menos un mes, los últimos tres programas de Enredadas, me lancé a hacer una sesión dedicada al cine. Porque, bueno, trabajo... Ahora, por casualidad. Desde cuando vine a España he entrado en el mundo del cine y, claro, mi manera de ver el mundo... Siempre he sido curiosa en relacionar el mundo del cine con el mundo del feminismo. También porque se notaba, se nota un balance... En este mundo es muy masculinizado y muy poco feminista. Y, entonces, he aprovechado y la verdad que es muy interesante. Bueno, en Italia la verdad es que tuve una experiencia un poco mala.

Júlia: Con el feminismo o con la radio?

Deborah: Con el feminismo. Porque estuve trabajando en una organización para víctimas de trata de mujeres. Pero las mujeres que habían montado la organización, al final solo querían hacer por su rollo político, y yo estaba muy enfadada con ellas. Y, claro, era un poco lo que yo había visto ¿no? Organización de mujeres, feminismo... Pero luego...

Conxita: ¿Era alguna organización internacional?

Deborah: Era súper local. Lo que tenían era un teléfono de la agencia y luego una casa de acogida.

Conxita: Como muy asistencial...

Deborah: Sí... Yo he hecho varias noches ahí... Y, bueno, nosotras ahí teníamos una psicóloga. La psicóloga era una de las dos mujeres que había empezado todo eso y era lo peor. Y, bueno...

Conxita: Que has mejorado bastante.

Deborah: ¡Uy, sí! No, pero, también me gustó mucho esa experiencia.

Júlia: Fue una experiencia que, quizás, en aquel momento, te ha servido de algo, ¿no?

Deborah: ¡Claro! Y, a ver, yo era jovencita, no había ni acabado la universidad... 22 años, 23...

Chris: Pues yo soy chris, tengo 51 años, soy transgénero y entré en el mundo del feminismo desde la militancia lésbica, en un colectivo, el colectivo Lambda de aquí de Valencia. Y luego me pareció muy institucional y me salí de ahí y fui conociendo gente. Pero a nivel así más personal, a nivel más individual. Hasta que... Para mí hay un antes y un después del 15M en el activismo. Entonces, en el 15M, conocí a las maravillosas... A la Comisión Transfeminista que, luego, al año se convirtió en la Colectiva Transtorna. Por lo menos parte de las personas que estaban ahí en la Comisión Transfeminista formamos la Colectiva Transtorna. Y, bueno... Sobre todo por el feminismo, por el transfeminismo, por el feminismo activista trans. Y el tema es que, luego, con la colectiva, hemos hecho muchas cosas, a nivel tanto en la calle y eso... Y el tema de la radio me llamaba la atención. Lo que no recuerdo es si me llamásteis vosotras o me ofrecí yo. Bueno, el caso es que el tema de la radio, hacer también feminismo a través de la radio, me llamaba la atención porque, por ser algo diferente a hacer un activismo en la calle. Pues, en primer lugar, las cosas que se organizan: no es lo mismo pues organizar una manifestación, organizar una proyección de cine, o una charla y eso, que organizar un programa de radio. Y eso me apetecía conocerlo. Luego, se supone, y así ha sido, que a través de la radio pues también conoces a mucha gente, aunque sea vía telefónica, skype y eso. Porque, con la radio, los programas de radio, pues normalmente apetece entrevistar a otras personas, otras activistas feministas... Y, entonces, pues eso, básicamente he estado en Enredadas por eso, porque me apetecía conocer esa faceta del activismo, la faceta de la radio. Y conocer pues opiniones a través de las entrevistas que hemos hecho, a través de la gente que se ha traído el programa. Y la verdad es que me ha llenado mucho. Y lo que pasa es que estoy en un punto, a nivel personal, que me canso mucho y quiero dedicarme a mí *misme* y, entonces, pues, quiero desvincularme del activismo ya no solo en la radio sino también de la colectiva y eso. Y, bueno, lo estoy diciendo desde hace tiempo y no lo hago, pero sí que es cierto que yo me noto cada vez más *cansade* y quiero dedicarme a mí y luego ya... Dentro de un tiempo ya se verá. Tampoco es de por vida, pero...

Júlia: Experiencias antes con la radio, ¿no habíais tenido?

Chris: No, me han entrevistado a mí, pero yo nunca había preparado programa. A mí me han entrevistado en radio y en televisión. (...) En el canal del poli[técnico], por un ciclo de cine que hicimos feminista y lo presentamos ahí. Y en prensa también, me han hecho entrevista y eso. Pero preparar yo un programa de radio, no había preparado nunca.

Júlia: Yo soy júlia soy de brasil, me vine a Valencia en el 2007, finales, llegué aquí precisamente el 30 de octubre de 2007 y vine a hacer un Máster de Cooperación al Desarrollo. Estuve mi primer año

en Valencia viviendo en el barrio de La Coma, en un Colegio Mayor que ahí tenían y ya, luego, en el verano de 2008, me vine a vivir en Valencia, cuando terminó aquella etapa. No me quedé contenta con el máster y también que era una fase... Yo cumplí mis 22 años aquí Valencia. Entonces, había salido de mi ciudad. La primera vez que salía de mi ciudad a vivir sola en mi vida y, directamente ya a cruzar el charco y venir aquí. Entonces es entendible, creo yo, que te metas a hacer un máster, pero aún así no te encuentres y te des cuenta de que tu mundo se está un poco deshaciendo y tienes un montón de cosas que vivir y tal... En el 2008, en el Máster de Cooperación se me despertó un poco el interés por la temática de los estudios de género, pero realmente lo que me motivó a matricularme en el Máster de Género y Políticas de Igualdad de la Universidad de Valencia en el 2008 fue nada más que quedarme en Valencia. Tenía que estar matriculada en algo para conseguir mi visa de estudiante y, entre toda oferta de la universidad, he visto lo que más me atraía. Y me matriculé y me aceptaron la matrícula y así me quedé. Pero, bueno, pues qué bien. Porque realmente aquella cosa del sentir feminista lo tienes desde hace mucho, pero no... No consigues nombrarlo... Yo en la universidad, un poco antes de cumplir 18 años, ahí en Brasil, realmente fue cuando tuve ahí como un pequeño despertar feminista, sobre todo después de la experiencia que tuve yo con el aborto. Y que la profesora que practicara el aborto en mí era una feminista marxista y muy colega. Y ahí como que sientes que hay algo que está mal. Que toda la carga de culpa que tú asumes con la experiencia y todo esto... Pero todo esto no está bien y empieza a cuestionarte. Y precisamente ahí en el Máster de Género, y conociendo a otras compañeras, fue cuando empecé a poder nombrar todas esas cosas. Y ya fue ahí en el máster también que dos compañeras, Amor y Jana, me invitaron a empezar un programa de radio, ahí en Radio Malva, que fue Enredadas. Y esto en el 2010. En el 2011, estalló el 15M. Nos encontramos *todes* ahí en la plaza y la historia, a partir de ahí, más o menos ya habéis contado. Las compañeras Amor, Jana y Aixa, que somos las que al final nos encontramos y empezamos Enredadas... Aixa, Amor y Jana se fueron cada cual a sus países, por circunstancias vitales, y nos quedamos Conxita y yo y, luego, se incorporó Conxa.

Conxita: Vitales y sociales.

Júlia: Sí.

Conxita: La Aixa ha retornado obligada.

Júlia: La primera pregunta es muy genérica: ¿Cómo entendemos la experiencia de hacer radio feminista? ¿Cómo la pensamos? ¿Cómo la vivimos? ¿Cómo la entendemos cada cual?

Conxa: Joder...

[Risas y bulla]

Júlia: A ver, de cómo entendemos la experiencia de hacer radio feminista.

Conxa: La experiencia...

Júlia: Claro, la experiencia...

Conxa: ¿La experiencia personal?

Júlia: ¿Tú cómo la vives? Por ejemplo, he apuntado algunas cosas que se me ocurrían cuando yo pensaba hacía mí, de cómo yo la veo: la relación de nosotras con la voz; la relación de nosotras con nuestros silencios; las pautas que decidimos sacar en el programa; luego la relación con la música del programa; luego qué podemos sentir qué falta en el programa; qué podemos sentir que sobra, a lo mejor; los vínculos, los afectos que se generan entre nosotras, es un poco la idea de hacer algo en colectivo. A eso me refiero con «experiencia». Es muy genérico, si queréis podemos ir por puntos. Cuando pensamos en un programa de radio feminista, ¿qué es lo que nos viene a la cabeza?

Conxa: Pues algo muy marginal. Que hay pocos programas feministas en determinados medios muy... También muy delimitados. Y que es algo que se echa en falta. No solamente feminista en sí, sino que escuchando cualquier emisora de radio, que se tenga en cuenta la perspectiva de género, ¿no? El tratamiento. Entonces, dado ese déficit que hay, pues hay como una necesidad de ocupar esos espacios y de plantear temáticas desde esa perspectiva.

Chris: Yo creo que, lo que tú has dicho[, Conxa], por supuesto. Y que dado ese déficit del que hablabas, pues en la radio, sobre todo en el Estado español, no puedo hablar del resto, ni de Europa ni de Latinoamérica, ni de otros países. Pero desde luego aquí en el país y Valencia, ya ni te cuento. Es que... Basta decir... Es una frase que habéis dicho vosotras mucho: lo de revolucionar las ondas. Hoy en día, que un programa feminista tenga que ser revolucionario cuando tendría que ser muy normal y eso... Yo lo veo hasta revolucionario. Aunque sea desde una radio libre. Pero también se ha visto, en las radios libres, no tienen porque... Por muy libres que sean, no tiene porque haber feminismo, y no lo hay en muchos casos. Entonces me parece que eso, que hoy en día todavía es eso: una osadía, una valentía y una revolución conseguir hablar de feminismo a través de las ondas.

Deborah: Bueno, yo por mí experiencia personal también, lo veo como una herramienta para las personas que lo hacen. Sacar la voz, que te escuchen hablando de temas que normalmente no se abarca en ningún sitio, da espacio también a muchos feminismos, muchas maneras de pensar el feminismo... Que se intenta hacer, ¿no? Por lo menos se intenta ver un poco todos los puntos de vista de los diferentes feminismos. Y un poco dentro del respeto, ¿no? Entre las personas que lo están haciendo. Y, no sé, yo veo como... Mi experiencia personal que... Un poco el empoderamiento, ¿no? Tu voz no sale... Pero, luego... Tiene que salir, sí o sí. Y también eso de «ser experta en algo».

Si tienes que hablar en la radio, tiene que ser algo de que eres experta o no. Pero a veces puede ser simplemente tus vivencias personales y que normalmente esos temas no... Siempre son las tertulias de radio. Y, a veces, con el feminismo es más, un poco... Somos expertas por nuestras vivencias. Y eso, a veces no nos damos cuenta de muchas cosas y estando hablando, ahí dices «uy, claro, quiero comentar eso que ha dicho la compañera». Un poco construyendo el programa [a la vez] que se va hablando también. Eso es muy importante.

Júlia: Que eso es algo que ha estado muy presente desde el principio del movimiento feminista, ¿no? Los grupos de autoconciencia que se hacía, que básicamente eran para eso: compartir vivencias cotidianas y, a partir de este compartir, íbamos encontrando puntos en común; qué es lo que nos une, qué es lo que nos diferencia... De ahí también se da cuenta de que no todas sufrimos el mismo tipo de opresión, que las experiencias son situadas, que no se puede hablar del mismo tipo de opresión en mujeres blancas, de clase media, y de mujeres migrantes y precarias en Valencia, en fin... ¿Veis la radio como una especie de terapia personal?

Deborah: Es que el feminismo lo veo mucho como terapia en general. Luego eso de usar tanto la palabra «terapia», ¿no?... En algunos contextos, sobre todo contextos mixtos, porque muchas veces se confunde todo lo que es feminismo con grupos de autoterapia y autoayuda y no algo político. Entonces, también hay... No sé. Pero, a nivel personal, por supuesto. Percursos... Yo no veo el feminismo como pueda ser algo cerrado nunca en mi vida. Siempre será ahí deconstruyendo y construyendo constantemente. Yo no creo que se va a acabar nunca.

Júlia: Eso es curioso, porque me acuerdo que en el congreso^b salió una de las chicas que hablaba, la chica de Las Moiras, una de las preguntas que le hicieron fue: ¿lo que hacéis es terapéutico o político? Era como que, «en serio, que estamos aquí en un congreso feminista y hacemos este tipo de separación?». Y, bueno, pues sí. A ver, yo personalmente pienso que la terapia, pues sí, la política en sí es terapia, es terapéutica. Porque la terapia es para sanar algo y la política y los feminismos, sobre todo, son para sanar algo, para sanar algo que está muy mal en el mundo.

Deborah: Ya, pero normalmente se le da una connotación negativa, entonces...

Júlia: Claro, es que esa connotación negativa viene precisamente por la división público/privado, ¿no? Lo que es terapéutico es que estás arreglando problemas personales.

Conxa: Y si necesitas terapia es porque hay una enfermedad previa, una patología.

Júlia: ¿Con qué retos os encontráis con la experiencia en la radio? Retos personales y colectivos.

b El I Congreso de Investigaciones Feministas en Transformación, organizado por la asociación (entonces, colectivo de estudiantes) Transformació.

Chris: No sé si es acorde a tu pregunta... A mí, más que reto, a mí a nivel personal, la preparación de cada programa. No sé si es por falta de experiencia o... Pero me han sido difíciles.

Júlia: ¿En qué sentido?

Chris: No sé, quizás a lo mejor por también un poco de dejadez. Voy a hablar de mí *misme*. Una responsabilidad individual de dejarlo hasta el último momento, de no saber por donde empezar a buscar... Luego a nivel [personal], como Chris, tengo también un problema. Digamos un complejo, entre comillas, de falta de estudios, ¿no? Lo conocéis... De que no tengo estudios académicos y tal. Entonces, a la hora de preparar, sobre todo preguntas para la entrevistada o *le entrevistade* que hayamos pensado para el programa en cuestión, mmm... A lo mejor pienso que son muy, muy... ¿Cómo se dice la palabra?... Infantiles... O muy... No sé... Como que no están lo suficientemente preparadas a nivel, pues eso, teórico. Entonces me da un poco de corte y... uff... «Yo esa pregunta no puedo preguntarsela, me parece ridícula...». A lo mejor luego no lo es. Un tema que me tengo que trabajar, por supuesto. Luego, pues eso, al empezar a preparar todo tan a última hora, pues eso, que no me da tiempo a ná... Me pongo *nerviose* y «¿dónde busco?» y tal... Entonces eso, para mí, ha sido lo que peor he llevado: el tema de la preparación, por lo menos por la parte que a mí me correspondía.

Júlia: ¿Pero no creéis también que es porque falta un poco asumir una responsabilidad colectiva?

Conxa: Mmmm [afirmativo], yo creo que sí.

Chris: Yo creo que nos ha pasado a *todes*, ¿no? Lo que pasa es que tampoco quería ahora... Pero sí que es cierto que lo hemos ido posponiendo. Posponíamos las preparaciones...

Júlia: Yo creo que son varios factores.

Chris: ¿Por qué? ¿Falta de saber cómo organizarnos? ¿Falta de comunicación? ¿Falta de... No lo sé, no lo sé... Son preguntas que hago ahora al aire. No sé qué pasa, pero... ¿Pereza? Por preguntar... ¿Hay cosas siempre antes más importantes? No lo sé. Pero que todo lo hemos dejado a la última hora muchas veces y a mí... Y eso, no ha habido nunca, o yo por lo menos no he sido capaz de decir «Venga, vamos a...[organizar]». Pues con antelación decir «vamos a hacerlo, de alguna manera que...». O las reuniones previas. Las reuniones previas siempre al final... No sé, eso lo he llevado muy mal, el tema de preparar el programa.

Conxa: Bueno, yo... Algunos sí que me he preparado y otros no. Si no nos hubiéramos preparado ninguno no llevaríamos todo esos años.

Chris: Claro, claro. No, no, yo decía más a nivel personal.

Conxa: Entonces, también depende de factores. O sea, el interés que yo tenga en el tema, «pues hoy quiero aprender y quiero documentarme antes» [y] le pongo más [ganas]... Para mí sí que supone un reto, sobre todo si tocamos temas así más novedosos, de los cuales desconozco pero sí que tengo interés por aprender. Y... No sé... Y luego también el hecho de contactar con personas diferentes al programa y el ver que sí que hay, ¿no?, una respuesta, una retroalimentación... Qué bien... No sé... Eso mola bastante. Y sí que igual falta más de poner en colectivo todo, a ver qué partes [del programa le corresponde a cada una]... Eso quizás sí. Que, luego, a lo mejor va cada una buscando por un lado, y luego a lo mejor todas tenemos lo mismo.

Conxita: ¿Estructurar más el guión, entonces?

Conxa: Sí.

Conxita: A mí sí que ha sido falta de tiempo. Cuando lo he podido lo he hecho. Sino, pues... Por múltiples [razones]. Y para mí el reto es hacer más red con otras mujeres, ahora mismo. Por, a lo mejor, esa falta también de... No sé... Que hay ahí potencia. Aprovechar la potencia.

Conxa: Sí, pero ese reto ya, más o menos, nos hemos...

Conxita: Es que tengo yo ahora... Yo lo veo como... No sé...

Conxa: Yo... No sé...

Chris: ¿En la radio?

Conxa: Quizás nos hace falta más [redes]... Pero, bueno, de momento hemos conseguido que, por ejemplo, en el espectro de Radio Malva sí que haya más programas de contenido transfeminista o feminista. De momento ya hay dos programas, otro en camino. Eso es mucho en dos, tres meses.

Chris y Deborah: Sí

Conxita: Sí. Pero como que entran ahí... Tampoco tenemos luego una conexión, o un intercambio, ¿sabes?

Júlia: ¿No se hace la red entre nosotras?

Conxita: Sí... Yo es que, claro... He estado super out. Casi desde la entrevista anterior. Dos años...

Entonces... Bueno, como muy al límite. Yo no he podido tampoco meter mi energía. Pero veo esta falta de red. Para mí ese es el reto ahora.

Conxa: Y, luego, pues eso... Con otras radios.

Júlia: Yo también creo es un reto que tenemos también que... Porque sí que es cierto que, por un lado, lo hacemos. Pero también es cierto que como... Yo la pregunta que me he estado haciendo ultimamente es «¿hasta qué punto es viable, no?». Porque una cosa es que tengamos muchas ganas, pero... Cada programa, y yo creo que eso pasará con todos los programas, todos los pocos programas de radio feminista que haya por ahí, que es también que cada cual, pues, da cuenta de su agenda local, ¿no? Entonces, llega un punto en que se convierte en una cosa un poco impracticable intentar conciliar todos los temas que queremos abarcar desde aquí, ¿no? Y estar siempre como que... encontrar tiempo y espacio para también tratar temas y hacer ese intercambio con otros programas. No creo que eso sea... No digo que eso sea imposible ni nada, pero es que creo que es algo que tampoco lo hemos sabido, ¿no? Manejar bien... No sé.

Conxa: ¿Con otros programas?

Júlia: Sí, con otros programas, la red [Nosoras en el Mundo]...

Conxa: Pero ¿a qué te refieres? A hacer programas conjuntos, ¿con otras?

Júlia: O intercambio de ideas... O escuchar más a otros programas, sacar más a la gente, hacer un poco más de eco, ¿no? Hacer esa red con otros programas feministas.

Conxita: Ya, pero yo no me refería a eso. Me refería más a... Pues les Dones [i Prou], que sí que estuvieron implicadas. Luego han armado un programa pero se ha... desestructurado un poco.

Conxa: Ya, pero eso no es responsabilidad nuestra.

Conxita: No, eso desde luego que no.

Conxa: Y hemos estado ahí encima, en plan tutorial... Mmmmm... Bastante.

Conxita: Sí, no por ese progrma. No sé... Que Enredadas sea más dinámico, en el sentido de participación. Si antes venían y colaboraban... O Chris también ahora se [va]... Vale, por su situación, porque *elle* quiere, por lo que sea. Pero es que, al final, si hay poca fuerza y...

Chris: Y hay poca gente...

Conxita: a mí me parece que hay esta... Excitación... Pero dentro de Enredadas, yo no digo...

Conxa: Claro, pero si ya cuesta para mantener ya Enredadas, como para encima hacer ahí un pilar de tal... De todas las formas, habíamos pensado también de intentar hacer el encuentro estatal... O sea, que ya me parece que de parte de nosotras, con las que somos, ya es también mucho. No sé... como que a lo mejor tenemos una capacidad de autocrítica demasiado... Y yo no lo veo tan... No sé, que tampoco vamos a ser nosotras las que hagamos la red... No sé si me explico. O a ver cómo se puede hacer... Y, a ver, si no damos a basto para preparar el programa.

Conxita: Pero por eso. Me refería también de participación dentro de Enredadas, ¿sabes?

Conxa: Si siempre participa alguien.

Conxita: Pero no de entrevista, sino... Ahora, Júlia se va, chris deja el programa... No sé, es como que... Bueno, veo que Enredadas empezó con mucha participación.

Conxa: Pero igual se puede buscar más participación.

Conxita: Claro, pues ese es mi reto. Bueno, mi reto, mi visión de Enredadas.

Conxa: Vale, pues buscar gente que se comprometa con el compromiso.

Conxita: Sí, aunque sea rotativo. Como que antes veía eso, y por eso había más fuerza. También porque, al final, dos o tres personas, con todo lo que llevamos, pues llega el miércoles y se nos come... Bueno, eso es un poco comparado con... Que teniendo tiempo y fuerzas, ná... ¿sabes?

Conxa: Ganas.

Conxita: Y tiempo y energía.

Conxa: Energía... En tres horas se prepara un poco, más o menos. Tampoco hace falta [más], y más si viene alguien que va a hablar del tema. O sea... Es más ponerle ganas y compromiso, creo yo. Y tiempo, bueno, pues... No sé... Puedes tener una semana muy de culo, pero buscar dos, tres horas para... No sé... Sinceramente.

Júlia: Yo decía de hacer redes con otros programas, pero que perfectamente es extensible a dentro de la misma radio y a Enredadas, ¿sabes?

Conxa: Claro. También habíamos pensado emitir más programas de radio feminista dentro de Radio

Malva, de las reposiciones, que también es otra forma de hacer redes.

Júlia: De momento hay dos, que es "Sangre Fucsia" y "Hacia el Sur en el Atlántico", que se emiten y desde hace bastante tiempo. Antes se emitía el de Diana [Torres] también, «Sexofonía». Ya no porque ya no se sigue haciendo. Pero sí que ha estado, que a lo mejor hay muchas más.

Chris: Y también creo que también lo habíamos comentado, ¿no?, en el mismo programa de Enredadas, si no todos los programas, alguno, a cada x tiempo, dejar una sección para emitir, para redifundir, algún otro programa de otros lares. Y, por el contrario, darnos a conocer en otros lares también. Para que, en algún momento, esos otros programas también emitan algo de Enredadas. No sé si me entendéis.

Conxa: ¿En otro espacio? ¿En nuestra hora?

Chris: No, no. Por ejemplo, el otro día, que yo os envié el enlace de «La arepa chora», que son chilenas, o del programa de «Altersexual», mexicano. Entonces, emitir en algún programa de Enredadas, pues media horita de algo de «La arepa» o de algo de «Altersexual». Pero, a su vez, Enredadas, que eso, que nos conozcan en «Altersexual», que nos conozcan en «La arepa» y que ellas, alguna vez, pongan algo de Enredadas.

Conxa: Para eso están las emisiones. Si vamos a coger media hora, de la hora que tenemos, para poner otro programa... Se emite. Se busca un ese [espacio en la parrilla] y se emite. Igual que enredadas se puede... En Alcoy se escucha, en la radio esta de Alcoy.

Júlia: Sí, y en Red Nosotras en el Mundo... Pero otras formas de pensar formas de hacer redes... por ejemplo, ¿qué otras salidas, qué otras vías, podemos utilizar para hacer más red?

Conxa: Una cosa sería, una llamada a la gente de esos programas y que nos contaran qué están haciendo.

Conxita: Yo no sé si ha quedado claro lo que yo decía. He visto evolucionar Enredadas, que en un principio éramos 5 solas, eso da igual... Pero, de repente, venía Magda, porque venía a cada dos por tres, veníais vosotras, venía Raquel^c y las colegas de Jana... Y, además, era como un ir y venir, así como medio asiduo. Y es eso que a mí...

Júlia: Pero ahora mismo eso pasa también. Dones i Prou han venido varias veces.

Conxita: Dones sí. Por eso digo, potenciar redes, potenciar eso. Porque ya Dones... Buenno, ahora

^c Los nombres mencionados son de mujeres que fueron colaboradoras puntuales de Enredadas.

les dones disidents, muy bien... Pero eso es lo que a mí me molaría también potenciar. Que es una parte de participación en un programa feminista, que lo que tú decías de tomar la voz, para que las personas... No sé, es una red interna, pero que a ellas también.

Conxa: Pero muchas veces, es que viene alguien. En realidad siempre.

[Varias voces a la vez]

Conxita: Sí, pero para algun tema vienen, y no vuelven...

Conxa: Sí, sí que han vuelto. Las de Prenen el Escenari han venido dos veces.

Conxita: Otra entrevista. Es otra cosa lo que digo, es que no sé si se entiende...

Conxa: Sí, que haya más gente dentro del equipo, digamos.

Conxita: No, un Enredadas más abierto. Antes yo lo veía más abierto a la participación, por lo que fuera. no es que lo hacíamos.

Conxa: Claro, porque eso antes estaba lleno de gente y ahora no queda aquí ni cristo. Y ya está. Es que es así.

Conxita: Bueno, pero, ni cristo tampoco. Estamos nosotras.

Conxa: De todas las que has nombrado ya no hay nadie.

[Varias voces a la vez]

Deborah: Porque hay muchos colectivos... A ver, pero tal vez hay que, no hacer publicidad, o sea, no digo esto, pero... Mmm... Decir en otros colectivos, pienso en la AOD, que Enredadas está abierta, que quien quiera venir a participar...

Conxa: Lo hemos hecho mil veces.

Júlia: En la AOD precisamente sí.

Conxita: Bueno, pues yo me planteo por qué ha ocurrido eso. A parte por la cuestión migratoria, que no creo que sea... Sí... Pero hay otras personas.

Conxa: Sí, pero que igual no están por la onda esta.

Conxita: Sí, pero bueno... ¿Es imposible eso de recuperar? Ese punto a mí...

Conxa: Hombre, esas personas que has nombrado, tan válidas, desde luego sí, olvídate. Ya lo que queda por aquí, pues no sé hasta qué punto.

[Risos]

Conxa: Es verdad. No da para comparar desde el 2007, 2008 con ahora.

Conxita: Hemos quedado la muralla.

Júlia: Yo creo, sinceramente, hay como muchos factores ahí que han cambiado. En aquel entonces éramos cinco. Dos personas más hace que se muevan muchas más cosas. Aixà también es una persona que tiene una energía...

Conxa: Claro, depende de las personas también.

Júlia: ... envidiable.

Conxita: Sí, pero no hablo de las cinco personas que éramos fijas. La apertura a la participación, regularmente, que ocurría y que ahora no ocurre.

Júlia: Espera que termine, espera que termine. Creo que esa apertura siempre ha partido un poco a nivel individual. O sea, que tú le comentas a Chris, «oye, ¿por qué no te vienes algún día?», yo le comento a Deborah, y así como que la cosa se iba moviendo. Y que quizás eso sí que lo hemos dejado de hacer un poco más. Aunque yo creo que a nivel personal... Yo personalmente siempre estoy por ahí comentando y creo que tú también y tú también... «oye, que cuando queráis venir, ya sabéis y tal...». Pero que quizás tenemos que hacer un poco lo que decía Deborah también, insistir un poco más. Y quizás hacer la cosa un poco más pública también, ¿no?

Conxita: Yo lo lanzo.

Conxa: Es ideal que viniera más gente, sobre todo ahora, que nos vamos a quedar otra vez sin cuadro.

Conxita: Es más por la filosofía del programa. No es que sea por reclutar una persona super energética, no. Es por la filosofía de participación así, voy y vengo, cuando puedo.

Júlia: Yo estoy de acuerdo. Pero ¿de qué forma podemos? Porque si el tú a tú, así a nivel personal, no está funcionando, pues ¿de qué forma podemos mover un poco más eso?

Deborah: También comentar en las redes sociales, recordar que es un espacio. Que también la gente tiene cosas.

Chris: Esa es otra también. El tema de que nadie llama y mira que nos escucha. Luego nos enteramos que nos escucha bastante gente. Pero el corte... Imagino que es el corte de llamar y que se le oiga su voz.

Júlia: Esto puede ser simplemente porque...

Conxita: Solo quedamos la muralla.

Conxa: Noo... A ver, ¿se os ocurre alguien? ¿Gente que esté por aquí que pudiera venir?

Chris: Yo había pensado las mismas chicas de esto de la música. Que de vez en cuando vengan «oye, que vamos a hacer programa, si os apetece, venid».

Conxa: Ya, pero bueno, ellas también están con sus historias, con su tal, si vamos a hablar de eso, pues vienen. Yo les dije que si querían hacer un programa sobre música y están ahí y tal.

Chris: Ya, pero tampoco hace falta que sea música.

Conxita: Cuando haya programa de música venis o... Enredadas...

[Varias voces a la vez]

Conxa: Está abierta la radio para que, a lo mejor, haya un programa de música, feminista, hecha por mujeres.

Chris: Me refería justo a lo contrario: gente que haya sido entrevistada de un tema específico, viviendo aquí en Valencia, puedan venir a un programa de Enredadas, hablar de otras cosas de feminismo. Sobre todo yo pensaba las chicas del [Centro Social Okupado] Horta, del mismo Ateneo [Llibertari del Cabanyal]. Que puedan ir, pues como hacían las Dones [i Prou]: un día acuden ahí un grupete...

Conxa: Un día acuden porque les hemos dicho, vamos a hablar de tal, venid, y han venido.

Chris: Bueno, pues, decirles «vamos a hablar de tal, no es música, pero es feminismo».

Conxita: Antes había otra apertura, que fuera por lo que fuera, pero había.

Conxa: Por las personas que eran y por los vínculos también que había, también con esas personas, a parte, creo.

Chris: Por eso me refiero, ¿cómo hacerlo de manera que gente de aquí de Valencia, del ámbito feminista o transfeminista, puedan ir a participar en algún programa, sin tener que ser un tema específico?

[Varias voces a la vez]

Júlia: Claro, sin que haga referencia directa a esta persona.

Chris: Que venga simplemente porque les apetezca, estar haciéndonos compañía, y hablan y debatan... ¿Cómo hacerlo?

Júlia: Yo creo que así tal cual lo dices. A mí me parece como que un buen ejercicio que podemos empezar a hacerlo, por ejemplo. De, a partir de ahora, para cada temática, pues, [invitar] gente que se nos ocurra, ¿no? No simplemente «ya que vamos a hablar de música, invitemos a las chicas de prenem». ¿Vamos a hablar de maternidades? Oye, pues, vamos, les decimos a las chicas de prenem.

Chris: Claro, que venga quien quiera, pero siempre desde el ámbito feminista y que haya diversidad de opinión. No tiene que ser alguien que sepa de eso. Y, de hecho, nosotres mismo, como componentes de Enredadas, no hemos sabido de todos los temas. Personalmente, de maternidades no he podido [prepararme] y he estado. Quiero decir, igual como gente que pueda venir. Por decirles «oye, que aunque seáis del ámbito de la música», o las [mujeres de] Transfemifest Esportiu, «o que seáis del ámbito del deporte...». Pero Enredadas está abierto para vosotras y venid cuando queráis, del tema que sea, y haya un debate feminista, con las opiniones y las reflexiones diversas de cada una, sea del ámbito que sea, dentro del feminismo. Eso es lo que hay que saber, cómo llegar a ellas, cómo convencerlas, entre comillas, o como hacerles atractiva, que puedan venir a Enredadas cuando les apetezca y hablar de... Eso es el reto.

Conxa: Sí. Yo no sé... No sé si yo lo veo tan así.

Chris: ¿Me entendéis?

Conxa: Sí.

Júlia: Yo creo que se puede plantear, se puede plantear y empezar a hacer esas invitaciones. Por poner una etiqueta: invitaciones aleatorias. Que no sean invitaciones, como dice Chris, específicas para un tema, ¿no?

Conxa: Podéis venir a Enredadas... Primero que a ver cuándo lo hacemos, cuándo no... Porque tampoco somos muy [regulares]... De qué temas vamos a hablar... O sea, seamos realistas. No va a venir nadie a hablar a no ser que tengamos un vínculo.

Júlia: A ver, realmente, los últimos meses, no hemos estado tan [irregulares]... Que a lo mejor ha faltado preparación para el tema, y los miércoles hemos estado bastante fieles.

Chris: Sí, sí, eso está claro.

Júlia: A lo mejor ha faltado preparación en algún...

Conxita: Y antes ocurría...

Conxa: Pero porque había otro vínculo a parte.

Conxita: Porque eran muchas y personas diferentes también.

Conxa: Claro, porque había vínculos con esas personas fuera de lo que es la radio.

Conxita: Vale, pues a lo mejor por ahí...

Conxa: Entonces, pues, «mira, ese miércoles, vamos a hacer no sé qué...», «ah, pues me paso».

Chris: Claro, a eso me refiero.

Conxita: A lo mejor... Sí que hace falta... Bueno, hace falta, no, a mí es lo que yo echo en falta, no hace falta a Enredadas. A lo mejor no tenéis por qué verlo así, pero yo echo en falta esto.

Chris: A lo mejor no hace falta un vínculo como el que teníamos, pero sí hace falta hacer atractiva esa invitación, entre comillas, para que gente que, aunque no haya un vínculo así más eso [estrecho] ... Pero sí las conocemos, porque aquí en Valencia, pues eso, hay bastante gente que conocemos. Pues eso. Y hacerles, pues, que les llame la atención, que digan, «jo, pues sí que me apetece un día», «ah, pues, vamos a Enredadas que tal y cual...». Hacer solo eso, de manera que les apetezca

participar en un debate que aunque no sea un tema específico de ellas que sean más especialistas, pero que les apetezca estar ahí y debatir con *nosotres* y hablar del tema.

Júlia: Y luego lo que decía Deborah antes también, dinamizar un poco más las redes sociales. Hacer ese tipo de invitación también por ahí, por la página de facebook de Enredadas.

Deborah: Hacer saber que es un espacio abierto.

Júlia: O hacerlo cada miércoles: «que este miércoles vamos a tratar tal tema, ¿quién se quiere pasar?».

Chris: Puertas abiertas, Enredadas puertas abiertas.

Júlia: [Risos] Son prácticas que podemos intentar, desde luego. Y luego... Hemos tocado varios temas. ¿Enredadas más allá de la radio? Más allá de lo que es el espacio de preparación, de lo que es emitir el programa, ¿cómo se cruzan esas experiencias de la radio con nuestras experiencias cotidianas? No sé si me explico. Por ejemplo, bien sea haciendo los talleres, bien sea llevando eso más al ámbito del activismo callejero, esas experiencias de nuestras vidas, ¿cómo se van cruzando?

Chris: Es que, al coincidir en la colectiva también, quiero decir, si fuéramos gente diferente, y luego la colectiva... Pero es que somos las mismas, entonces yo ahí sí que no veo [separación]...

Júlia: La cosa como que está muy homogénea, ¿no?

Chris: Sí, sí, yo ahí sí que no veo... No me lo he planteado.

Júlia: ¿Vosotras sentís que hay como experiencias que se cruzan? O sea, que Enredadas como que, se sale del ámbito de la radio, ¿sabes? De lo que es el espacio del estudio de la radio, preparación, emisión... Este [espacio] «Enredadas», ¿no? ¿Cómo se relaciona con otros espacios?

Conxa: Pues, eso, cuando hacemos talleres, cuando damos charlas, cuando nos vamos por ahí y vamos ahí con el [equipo móvil, grabadora]...

Júlia: Pero sí que veis que se extrapola un poco, ¿no?

Deborah: Es que también como nosotras siempre estamos... Yo, por ejemplo, voy con Conxa pasear a la perra y estamos hablando del programa [risos]. Los últimos que yo he participado, no siempre, pero sí que ha pasado. Y yo, por mi parte, en mis investigaciones, pues sí que he estado ahí pensando, investigando mientras incluso trabajaba, como es de cine.

Júlia: ¿Somos muy endogámicas, en ese sentido? Y ahí se enlaza un poco con lo que ya decía Conxita.

Deborah: Bueno, como es nuestros intereses, ¿no? Es un poco inevitable.

Júlia: ¿Tú cómo has sentido tus primeras incursiones, Deborah?

Deborah: Yo, ¡bien! Bueno, estaba super nerviosa. A mí me gusta hacer las cosas, prepararlas, se ha notado el día del deporte, que no me había podido preparar bien. Pero, bien, me ha gustado mucho, sí, no sé. Como es adictivo estar en la radio, ¿no? Quieres hacer más y más.

Júlia: ¿Yya te has escuchado?

Deborah: Sí, ¡y no está mal! ¡Pensaba peor! [Risos] Bueno, el primer programa, bien, luego otro que estaba por teléfono y ese sí que...

Júlia: ¿Pero por cuestiones técnicas dices?

Deborah: No, porque como estaba por teléfono se oía... No sé... Pero cosa mía... También como yo me paraba más, como estaba por teléfono, fue muy raro ese día, no me gustó nada hacerlo por teléfono, mucho mejor la experiencia ahí.

Júlia: Pues sí que ha sido rápida. Yo he tardado un montón en ser capaz de escucharme.

Deborah: Como también era un texto, me había preparado. Cuando es más improvisado es más...

Júlia: ¿Y vosotras? ¿Cómo veis Enredadas ahora, hace tres años y hace 5 años? Los cambios, qué cambios notais?

Conxita: Pues ya he dicho un poco esto, la participación... Veo que quizás... Dejando un poco de lado eso. Un poco estoy en punto crítico, porque estamos hablando y luego a parte que estoy muy out, que tampoco a lo mejor soy la persona más indicada ahora para ponerme en punto. Y, bueno, me gusta mucho que participe chris, que se abra el espacio de Deborah, pero esta cierra, aquella participación pre-migratoria y más... No sé si era mi idea original también al entrar en Enredadas, esa participación. A lo mejor también hay que preparar los temas, sí, pero que no se quede Enredadas. Que no se está quedando, ¿sabes? Pero, quizás, creo... ¿sabes? Como ese camino.

Júlia: ¿Y tú cómo lo vives, chris? ¿Tu experiencia en la radio?

Chris: Pues es que lo he pasado muy bien. Quitando, ya te digo, lo previo de la preparación, pero una vez ahí, yo no soy una persona que pase nervios. Mujer, el primer día imagino que [sí], pero bueno, me gusta hablar, si tengo cosas que decir. Luego otra es lo que decía antes. Luego, de repente, sí, que me viene el complejo cuando me escucho luego digo «ay, la de tonterías que he dicho». Además que la voz, que también a principio me oía *rarissime*. Pero, bueno, luego vuelvo otra vez al siguiente programa y vuelvo a hablar. Que, vamos, que yo la verdad es que me lo paso muy bien en los programas de radio. Aprendo mucho y, sí, sí, para mí siempre han sido positivos, siempre. Y, luego, además, al final, siempre me parece que salen estupendos los programas. Me parece que siempre han salido muy completos, a pesar de... Me pongo desde, como si fuera una persona que no ha estado, pero oye, desde fuera, como una oyente, pues la verdad es que pienso «joder, el programa, bien». Se ha hablado de lo que se quería hablar, se ha hecho la entrevista que sería eso, con más o menos problemas técnicos, pero a mí, afinal, salgo siempre muy *satisfeche* y muy *contente* de los programas. Sí, me han llenado mucho.

Júlia: ¿Y hacia donde creéis que vamos con Enredadas?

Conxa: No lo sé, porque, ¿a qué plazo te refieres? ¿Corto, medio, largo? Corto-medio, no sé. Sí que, que venga gente, cuando le apetezca y todo eso. Bueno, pues muy bien, genial y tal. Pero yo creo que hace falta gente que se comprometa de seguida. Más que «ven cuando quieras y no sé qué...». Y ahí las pringadas... Que eso está bien, pero sobre todo porque, entre esas, pues cuando una no [no puede], otra no sé cuantos [otra que tampoco puede]... Entonces, sí, que yo creo que si eso no pasa, al final, pues igual puede caer en un desgaste. Y que, bien, que sí, con las personas que puedan llevar, bien, pero claro, a tope. ¿Cómo lo veis?

Conxita: Yo ya he dicho. Yo veo hacia donde va y hacia donde me gustaría que volviera. Claro está que siempre tiene que haber una base de continuidad, eso está claro, de continuo, de compromiso de tiempo. Sí, eso lo había dicho antes. Yo estoy... No sé... Que veo una manca, una pérdida ahí... de lo que era y lo que es. Pero, si solo echo yo en falta...

Conxa: No, si no es echar en falta, lo que pasa es que ya no está.

Conxita: Ya, pero ¿hacia donde vamos? Pero hacia donde apuntemos, ¿no? Que luego no se puede, no se puede, pero...

Júlia: ¿Y en iniciativas así más general? ¿Cuál es la utopía de Enredadas? ¿Qué es lo que más esperamos?

Conxita: Una casa de mujeres con una radio feminista en el ático. Pero eso hace falta mucha participación.

Deborah: Todos los programas feministas.

Conxa: No sé, pues que siga mientras tengamos fuerzas, que llevemos bien, ¿no? Que sea algo grato, que no suponga una carga. Y si se tiene que morir, que muera.

Conxita: Joderr.

[Risos]

Conxita: A ver, ¿que hemos venido a matar Enredadas? Dilo claro.

[Risos]

Conxa: Bueno, no sé, si sigue como ese último año, pues igual sí.

Conxita: De este año, pues, no puedo hablar.

Júlia: Ya, yo creo que realmente ese año ha sido un año de idas y venidas. Yo, al final del año, contabilizando, es que voy a estar seis meses fuera. Lo digo así como a nivel muy personal. Tú [Conxita] has estado como muy hacia otra parte de tu vida. Así que quizás en ese aspecto ¿te has [Conxa] visto un poco sola?

Conxa: No, con ganas y tal. Pero que quiero decir, [que]depende de cómo continúe.

Chris: A mí lo que me ha pasado con Enredadas, sí que es cierto, también es lo que me pasó con la Colectiva [Transtorna]: que el tema de no ser una persona heterosexual ni cisgénero y vosotras sí, entonces, pues eso, mis temas van por otro lado. Y me ha pasado también un poco eso, como la colectiva: de ser yo quien proponga esos temas, ¿sabes? Como que «tú como sabes más de eso...», ¿sabes? Pues eso cansa. Y entonces, ahí también me he dado cuenta que si los temas que vosotras habéis propuesto siempre han sido temas que, bueno, a veces me han podido interesar o no, que tenía que ser yo quien tenía que decir «oye, tema trans, tema lésbico...». Y eso también a la larga, a mí me ha quemado un poquito. Pues eso, no tener las mismas experiencias vitales, ni las mismas vivencias. Entonces ahí yo sí que siempre noto diferencia. Tanto en la radio como en la colectiva, como en la vida diaria. Entonces, pero bueno, en la vida diaria a mí me da más igual, pero en el activismo es una cosa difícil, muy difícil. Y lo he comprobado, que una persona que no ES [énfasis en el verbo], que no tiene esas vivencias, es como yo cuando he dicho hace un momento el tema de las maternidades. Un tema que a mí me la suda pero por completo. Primero porque estoy en contra de parir esclavos al mundo. Pero, bueno, ahí estuve. Pero yo noto cuando hay un tema que no conocéis y peso ahí... No sé si me entendéis. Pues eso, si no lo proponía yo, o si salía de vosotras, chris, tú

que sabes... No, ahí sí que no he visto yo equilibrio. Pero es un tema que ya... Pues eso, ya lo he dicho también en la colectiva y en la radio pasa lo mismo. ¿Que es muy difícil? Pues es muy difícil, porque sois heterosexuales y sois cisgénero.

Conxa: Yo es que estoy un poco harta ya de las etiquetas.

Chris: Bueno, pero no tenéis mi vivencia de persona transgénero. Y de haber vivido tema, de cuando me catalogaban como lesbiana, pues eso, de insultos, de ninguneo, igual que yo no tengo la vivencia de una persona negra, una mujer latina, evidentemente, o una persona migrante, o una puta... Evidentemente, pero yo tampoco... No sé...

Júlia: Yo creo que es un fallo general que todas tenemos, sin excepción, por lo que acabas de decir: o sea, que igual sí te das más por *aludide* porque es un tema que te atraviesa, pero sin embargo tampoco ha salido de ti nunca hablar de temas de racismo, de migraciones.

Chris: Claro, porque no los conozco, claro...

Júlia: Es decir, es que no debería ser así, debería ser una crítica que deberíamos hacer hacia a todas, ¿sabes? Entonces, como que, es un reto que tenemos políticamente, creo que en todos los colectivos, por más, ¿no?, por más plural que pueda ser. Pero es que parte de una problemática muy común, que hablamos de cosas que nos atraviesa. Pero, sí, yo creo que la autocritica tiene que estar presente en ese aspecto. Es que temas de migración yo creo que hemos tratado un par de veces en Enredadas y en los primordios, por ejemplo. Temas que están tan tan cercanos a nosotras, como puede ser, la cultura gitana, por ejemplo, que está al lado de la radio, no hemos tocado nunca, ¿sabes?

Chris: Sí, el no tener esas vivencias, nos hace... Ya decía yo... Tampoco he hablado, pues eso, de [temáticas como racismo, migraciones, etc]...

Júlia: Tenemos que pensar eso, ¿no? De qué forma podemos dialogar más con esas otras experiencias.

Conxita: Como hicimos el excel, también, para que esté...

Conxa: Claro, este año sí que hicimos una lista abierta de temas y *todes* decíamos lo que [propuestas]... No sé, el año pasado por ejemplo...

Conxita: Este año estaría guay hacer una más. A lo mejor nos sentimos *todes* más *representades*.

Conxa: Sí, se habló lo del amor romántico [entre lesbianas] y luego no sé si sacamos otro...

Conxita: Luego no lo hemos hecho, ¿no? Esto a lo mejor también ha sido...

Júlia: Incluso transversalizar las perspectivas. Porque realmente tenemos algo en común que es el movimiento feminista y, aunque a ti personalmente, por ejemplo, el tema de las maternidades no te interesa, se puede dar un enfoque transgénero.

[Varias voces a la vez]

Chris: No, sí estuve. Estuve en el programa y di mi enfoque de anti-maternidad.

Júlia: A lo mejor deberíamos hacer un poco más de hincapié en eso. Cada temática, pues, abordar desde todas las perspectivas que podamos. Que más o menos lo hacemos, ¿eh? Más o menos lo hacemos.

Conxa: Sí.

Conxita: Sí, pero cuanto más diversa la participación... Quiero decir, que estando tú, el resultado es más diverso también y se toca [otros temas]... Toquemos todas y *todes* (...) No hemos hablado de esto, ¿no?, de Enredadas y la radio.

Júlia: ¿Quieres hablar de esto?

Conxita: Bueno, yo cuando empecé, para mí era super importante el colectivo, para mí aquello era, uff, ¿sabes? Y he ido dejándolo por esta... Bueno, también por mis cuestiones. Pero sí me gustaría recuperar las asambleas. A lo mejor estoy un poco yo con una moriña.

[Risas y voces a la vez]

Conxita: A mí estar haciendo un programa, en un colectivo con el que ahora apenas tengo conexión, para mí sí que es una incoherencia personal que yo no... Me gustaría... [retomar].

Júlia: Pero, en este sentido, ¿a ti te mueve reenganchar al colectivo? ¿O es que el colectivo ahora mismo no te motiva?

Conxita: El colectivo ahora mismo no me motiva por...

Júlia: Por distintas razones... ya.

[Algunos comentarios entrecruzados sobre empoderamiento técnico]

Júlia: Yo creo que eso también es un poco responsabilidad colectiva, Conxa, sinceramente. Es, por un lado, a lo mejor te da un poco más de cosa, por otro que... ¿no? La inercia. Llegamos, Conxita o yo, una de las dos ya nos ponemos directamente. Tampoco es que haya salido nunca de mí decir «Oye, Conxa, ponte aquí y lo llevas tú el programa». ¿Sabes lo que te quiero decir? Yo creo que es también un poco la inercia del programa, ¿no?

Conxa: Na, yo me he estado escaqueando hasta los últimos.

Conxita: Colectiva y personal.

[Algunos comentarios entrecruzados sobre responsabilidad personal o colectiva]

Conxa: Yo podría haber dicho.

Júlia: Que pudiera ser, ¿sabes? Hay gente que tiene bastante aversión a todo esto [la parte técnica], ¿no? O, por ejemplo, no sé... Pienso ahora en Rafa Rius, el compañero de la radio, una cosa que él siempre lo dice: «que puedo llevar yo solo la técnica, pero lo que pasa es que si todo el mundo que pasara por la radio dejara las cosas tal y como está». Pero es que siempre hay algún duende. Siempre hay alguna mano que ha dejado algo cambiado, ¿no? Si no te aclaras demasiado con el ordenador y mesa...

Chris: Eso es una excusa también, por favor.

Júlia: Sí, pero también es un tema.

Conxa: Sí, pero que se puede empezar llevando un día una la mesa y la otra el ordenador.

Conxita: Perdona, han habido intentonas. Se ha intentado, pero no tanto.

[Varios comentarios entrecruzados sobre la cuestión técnica de la radio]

Conxa: No, y tú [Júlia] lo dijiste la última vez: que estabas también super estresada con el tema de que el teléfono no iba, luego no estás para preguntar [a la entrevistada].

[Varias voces a la vez]

[Yo, Júlia, les cuento un poco sobre la ZAFT y sobre el hecho de que se han acabado e, igual que el

programa Útero, programa que yo pretendía investigar anteriormente, no han dejado ningún registro.]

Conxa: Eso pasa mucho. En Guatemala tampoco tenían.

Júlia: Es que eso me ha hecho pensar, cuando ha vuelto a pasar eso, que es que, que son solo dos, tampoco es que sea una muestra muy amplia. Pero que es curioso que, por ejemplo, los programas que los llevan tíos tienen una preocupación tan constante de hacer programa, subir programa a la red, hacer una super difusión, y como que los programas feministas como que son más relajados en ese aspecto ¿no? De dar salida a lo que hacen.

Chris: Pues me imagino que será un poco lo de siempre. Eso que se interioriza de que lo nuestro no es tan... Aunque no sea consciente, pero de que el feminismo es secundario. De que, no sé, sin darse cuenta, pues tampoco pasa nada que no lo subamos. No lo sé. Digo yo, ¿eh! Porque será que el tema este pesa mucho todavía. Que lo que hacen las personas feministas, mujeres o quienes se socializan como mujeres es menos importante y, sin darnos cuenta, inconscientemente... [les restamos valor]. A lo mejor en este caso es por otras razones.

[Les explico el infortunio de las ZAFET con los audios: que tenían audios pero que el ordenador donde tenían los archivos fue robado]

Júlia: Pero, claro, el tema sigue el mismo: que nos se subía los audios con frecuencia.

Conxa: Yo les pregunté a estas de Guatemala: «¿Pero subís al Ivoox?». Como que no tenían ni puta idea de plataformas ni de nada. Metían en Radio Universidad y ahí tenían el técnico de la radio de la universidad para hacer ellas su programa. No sé si la radio tendrá registros, pero ellas no.

Júlia: ¿Tenéis algo que añadir?

Conxita: Mmm... Del futuro de Enredadas hablábamos de la cárcel. Lo teníamos ahí en mente, teníamos muchas ganas, ¿no?, de trabajar algo más continuo con las mujeres. Bueno, en Picassent. No sé si iba a necesitar tener convoy.

Júlia: Sí.

Conxa: Con la radio

Conxita: Creo que hay ganas, ¿no?

Júlia: Sí, esto se necesita también trabajo continuo.

Conxa: No, si ideas hay muchas, ¿no? De vamos a la cárcel, encuentro de radios feministas, hará falta que haya [energía]...

Júlia: Fiesta de aniversario de Enredadas [risas].

Conxa: Una cuña... O sea, que ideas hay muchas. Hace falta... [ponerse].

Entrevista II: Enredadas, 2012

Entrevista/Conversación entre tres

Participantes: Conxa Solano, Conxita Ferrer y Júlia Araújo

Júlia: El primer bloque de preguntas es sobre los antecedentes personales, así que voy a pedir que me digáis quienes sois. Lo que queráis decir: nombre, edad, origen, dónde viven, cómo os definís, qué hacéis...

Conxita: Pues yo lo que decía, que no me he encontrado, si puedo definirme... [risas] Conxita, tengo 41 años, vivo en Valencia, en el barrio del Cabanyal, que es el barrio más cercano a la radio y un barrio también bastante maltratado por el ayuntamiento de Valencia.

Conxa: Me llamo Conxa, nací en Valencia también, de padres inmigrantes y vivo en el barrio de Benimaclet.

Conxita: ¿De dónde son tus padres?

Conxa: Mi madre es de Melilla, nació ahí, su familia era de Almería. Y mi padre de un pueblo de Murcia.

Júlia: ¿Qué formación tenéis? Formal e informal...

Conxita: Yo, así que más me ha llegado, ha sido un curso de acción política, política para la acción social con menores, así informal, pero me ha llegado mucho, como estoy de profe, como tú ya sabes. Y bueno, he hecho ingeniería técnica agrícola, luego ciencias ambientales y unos cuantos másteres que, bueno, tampoco hace falta que se recite.

Júlia: Uno de cooperación, ¿no?

Conxita: Sí, políticas de desarrollo y cooperación.

Conxa: Pues, estudié derecho y también, unos másteres. Y bueno, migraciones, cooperación y género, han sido los temas.

Júlia: Con relación a vuestra militancia, ¿tenéis experiencia a nivel de militancias política, asociacionismo, feminismos? Anteriores a Enredadas, digo.

Conxa: A ver, yo sí. A los 20 y pocos años, estuve militando en la CGT, un sindicato de corte anarco-

sindicalista, pero sí que participaba en ciertos ámbitos del sistema. Era un híbrido entre los sindicatos institucionales y lo que podría ser la CNT. Estuve trabajando en el sindicato unos 4 años, o así, y ahí formamos un grupo de mujeres, que se llamaba Dones Lliures y nos tocó, por cuestiones varias, salirnos del sindicato, porque digamos que los compañeros querían un poco inmiscuirse dentro de lo que era la acción y, bueno, lo que pasa siempre, que éramos un poco incomprendidas. Para tener un poco más de margen de acción, pues decidimos salir. Era un grupo reducido de mujeres, que nos negábamos a institucionalizarnos... bueno, llegamos a legalizarnos, a inscribirnos en el registro de asociaciones, pero no queríamos recibir ningún tipo de subvención ni nada. Tuvimos momentos de más acción y momentos de menos. O sea, de dejar de actuar y luego de volver. Creo que en dos ocasiones, hasta allá el 2002, algo así, que ya se disolvió totalmente. Y sí que ahí, a parte de una revista que hacíamos para el ámbito, sobre todo, de la administración pública desde una perspectiva de género y del feminismo, que lo hacíamos todos los meses, y lo hacíamos también un programa de radio mensual, en Radio Klara, dentro del espacio de CGT, que eso sí que nos cedían. Pues una vez al mes, elaborábamos un programa. Y bueno, tratábamos también de la cuestión del género y el feminismo dentro de lo que era el sindicalismo, o también temas de la actualidad. Bueno, un poco también lo que se hace desde Enredadas. Y luego a nivel político, una temporada de Izquierda Unida y luego la dejé. Y luego hubo una temporada que dejé todo lo que era la militancia hasta este momento, el 15M fue el punto de volver a formar un grupo de mujeres y volver ahora, yo creo, con más fuerza. Más fuerza porque se iba más de lo que era el ámbito sindical. Más heterogéneo.

Conxita: Pues yo, así de asociacionismo...

Júlia: Todo lo que consideres político.

Conxita: Lo primero que considero, haciendo acción social, estuve en Médicos del Mundo, trabajábamos en un programa de exclusión social y luego también he participado en la campaña por el cierre de los CIE, que conoces, y estuve últimamente también en otra asociación, La Dinamo, trabajando con chavalas de La Coma, chavalas gitanas, madres jovencitas. Esto así de acción social, pero nada relacionado con otras radios y luego en RadioMalva, que también lo considero súper político.

Júlia: ¿Qué os ha acercado a RadioMalva?

Conxa: Bueno, pues yo porque os conocí y me hicistéis la propuesta. Y la verdad es que me apetecía, porque además creo que ahora estoy haciendo radio, no sé, como más tranquila, que antes como que me estresaba mucho más. (...) Y, bueno, también la experiencia de antes. Eso ya te lo has comido antes. Y la verdad que me apetecía y creo que se hace necesario y la verdad es que disfruto mucho.

Conxita: Yo empecé por Aixa, que era una amiga y es la que me habló de la radio, me habló de

vosotras, pero, al principio no nos conocíamos. Y empecé a ir por ella, que me arrastró al programa. Sí, por amistad, en realidad. Bueno, me llamaba mucho el colectivo. El colectivo de la radio, una radio anarquista... que también me estaba moviendo por muchos ámbitos anarquistas en este momento...

Júlia: Vale, os ha acercado personas, pero en términos de motivación, ¿qué os ha motivado a unirse a Enredadas?

Conxa: Bueno, primero por la radio, porque es una radio libre y no es cualquier otro espacio. Luego, por el programa, la temática que trata, que nos interesa y que es necesario y luego también porque creo que, participando, puedo aportar algo.

Conxita: Pues a mí creo que lo que más me interesaba era colectivo, al principio del todo. Y le ponía un montón de energía... y luego, cada vez, me fui enredando más en el programa y me ayuda a deconstruirme a mí como persona... madre mía... lo del trabajo que todavía me queda por hacer. Bueno, apporto lo que puedo.

Júlia: En relación a Enredadas, ¿cómo elaboramos los programas?

Conxa: Ahí sí que somos un poco anárquicas. Depende del tiempo que dispongamos, del tema, lo que nos apasione, a lo mejor un tema mueve mucho más a una de nosotras, porque nos toca algo por mucho más, por lo que sea... El tema sale, yo creo que entre todas, que a lo mejor una tiene una idea, tiene un interés o necesidad de tocar un tema. Normalmente vamos un poco detrás de los acontecimientos, ¿no? Y un poco hacemos otra lectura, intentamos deconstruir los discursos que se cita en otros medios. Y la metodología es, pues cada una vamos...

Conxita: Sí que empezamos con guiones. Teníamos súper estructurado, programado ahí con...

Júlia: ...minutos y todo

Conxita: Las canciones, la careta... Bueno, al principio no. Luego ya decidimos hacer guiones... nos hemos relajado un poquillo y ahora tenemos ahí la estructura...

Conxa: Se podría trabajar mucho mejor, y preparar mejor... sale, siempre. Pero bueno, también el tiempo que tenemos...

Conxita: Claro, te vas enredando ahí en otras cosas...

Conxa: Sí, pero ahí sí que tenemos que hacer un poco de autocrítica, ¿no? Podríamos profundizar más... lo que pasa es que también dos horas se te va en un momento...

Júlia: Hora y media

Conxa: Y a lo mejor es mucho lo que tienes que decir y apenas te da tiempo a rascar un poquito.

Conxita: Sí, pero se profundiza más, cuando curras más... ¿no? Alguna vez nos hemos quedado un poco...ahí...

Conxa: También depende un poco de la gente que estemos. Si somos más, es mucho más rico, porque hay más voces...

Júlia: Pero aunque no tengamos guiones, notáis que tenemos unos criterios que seguimos siempre, ¿no? Los poemas...

Conxita: Los manifiestos...

Conxa: Sí, una lectura, una parte de debate, de crítica

Júlia: De sacar un poco de la actualidad... solemos hacer más o menos una revisión de lo que se ha dicho por los medios más normativos y luego empezamos a meterles caña... Entonces, ahí hay una estructura que medio que va calando, ¿no?, poco a poco, aunque no tengamos en papel... Con relación a la temática, ya hemos dicho más o menos como funciona, pero ¿hay algún tema que solemos tratar más o algún tema que creéis que merece más atención?

Conxa: Yo creo que hemos tratado temas variados. Bueno, hablo del período que estoy, que también es muy breve.

Júlia: De temáticas que hemos tratado, Conxita, creo que somos bastante variadas ¿no?

Conxita: Sí.

Conxa: Sí, yo creo también nos dejamos arrastrar mucho por la actualidad...

Conxita: Eso más últimamente. Antes era más macro, cogíamos un tema...

Conxa: Pero claro... es que la actualidad... no nos dejan...

[risas]

Conxita: Pero al final hay un tema ahí que trasciende, que es la violencia. Está casi siempre, en todos los programas sale...

Conxa: Sí, tratemos el tema que tratemos, siempre sale.

Júlia: Además es un poco eso, ¿no?, lo de visibilizar cómo el tema de la violencia atraviesa, en la medida que visibilizamos que violencia no es solo la agresión física. Violencia es ocultar la mujer en el arte, violencia son los piropos, violencia es el acoso por internet... un poco visibilizar todos los niveles de la violencia heteropatriarcal.

Conxa: Claro, a nivel laboral...

Conxita: Atraviesa la violencia, pero también es muy chulo que atraviesa el empoderamiento en los programas, ¿no?, como decía la Alicia Murillo el otro día. No presentar la mujer solo como la mujer golpeada, con el moratón... de pegarle la vuelta...

Conxa: Y empezar a empoderarnos también nosotras mismas.

Júlia: Pues, en este aspecto, ¿creéis que producimos un discurso más alternativo, visibilizando acciones de empoderamiento y mujeres empoderadas y colectivos empoderados? ¿O creéis que reproducimos los discursos normativos que hay por ahí, de mujeres víctimas?

Conxita: Yo sí que pienso que damos otra visión. Sobre todo últimamente. Pero creo que se podría potenciar mucho más. O yo, por lo menos, tengo que ser más consciente de eso. Yo no sé vosotras, pero me gustaría ser más consciente... de dar esa visión más empoderada.

Conxa: Yo creo que nosotras nos hemos hecho también dentro de este sistema y estamos haciendo un trabajazo personal, político y todo para quitarnos todo este lastre que tenemos, pero, evidentemente, todavía nos queda. E imagino que parte de esto todavía aparecerá en el discurso, en nuestro discurso. Porque estamos aquí, somos sujetos y sujetas, estamos sujetas históricamente, culturalmente a esto. Entonces, realmente nuestra perspectiva también está sesgada, porque hablamos desde nuestro punto de vista de mujeres, más o menos, con un bagaje intelectual, ya no socio-económico ni nada de eso, pero bueno, por lo menos... Y quieras que no, aunque intentes desprenderte de esto, pues siempre queda. Intentamos siempre posicionarnos... e intentar posicionarnos desde otras visiones, otras mujeres, desde la diversidad. Dentro de eso, yo creo que sí que estamos haciendo el esfuerzo, por lo menos dentro de todos los discursos que circulan. El discurso este unitario y otros discursos feministas. Yo creo que sí, más o menos, estamos abriendo ahí una brecha. Por lo menos lo intentamos. Y, bueno, los hechos de esta semana un poco que también lo pone de manifiesto. También ha sido un hecho puntual y porque estaba también esta

mujer, Alicia...

Júlia: ¿Que entendéis por un programa de radio feminista? En este aspecto, saco un poco la idea del sujeto del feminismo. ¿Qué se puede considerar un programa de radio feminista? ¿Sólo porque somos feministas y estamos ahí haciendo un programa? ¿O porque hay una ideología clara?

Conxa: Claro, hay una ideología clara y hay un posicionamiento también político. Que es transformar las relaciones de poder. Un ejemplo, a lo mejor, de radio feminista podría ser esto. Porque realmente tampoco las producciones radiofónicas de los medios de comunicación al uso... tú me cuentas que prácticamente no hay programas de este tipo. Entonces te tienes que ir a otro tipo de ámbitos, como son las radios libres, que es donde realmente funcionan. Y eso demuestra también que el feminismo institucional como que tampoco hace mucho por generar discursos alternativos. Y yo creo que una radio feminista es esta, es una radio que se cuestiona el sistema heteropatriarcal y que intenta cambiarlo, a través de los argumentos, la incitación a la violencia (risas) diferentes formas.

Júlia: ¿Y creéis que tiene cabida una perspectiva de género dentro de un programa feminista?

Conxa: Yo creo que nosotras sí que la tenemos también. Una perspectiva de género entendida... porque cuestionamos, utilizamos el género como punto de análisis. No solamente hablamos de mujeres. Hablamos de todo un sistema, en el cual hay hombres, mujeres y muchas más categorías y que tratamos de incluirlas y tratamos de deconstruir esas relaciones de poder y esos roles asignados tanto a unos como a otras. Y que somos conscientes de que no es posible que cambiemos solamente nosotras. Si queremos transformar la sociedad, hay que transformar todo tipo de consciencia, no solamente la de las mujeres. La de las mujeres también. Igual si estuviéramos todas concienciadas... también se iba esto al carajo. Pero bueno, que es una cosa de todos.

Júlia: ¿Nuestros discursos son agentes de cambio? Y si lo son, ¿cómo contribuyen a las transformaciones sociales?

Conxa: Vamos a trabajar en tres ámbitos: a nivel personal, agentes de cambio para nosotras mismas; para las cuatro feministas que nos escuchan; y luego ya incluir a los otros.

Conxita: Pues, para mí, personalmente sí. Como sujeta, yo me deconstruyo en cada uno de los programas. Aprendo, me vuelvo a construir, me vuelvo a deconstruir y me voy transformando, a través de vuestros, nuestros discursos, lo que aporta una... Y luego, de ondas hacia fuera, yo creo que también. A mi me han comentado amigos que empiezan a ver otras perspectivas de las cosas, otros enfoques. Que se les abren otras miradas. Entonces yo sí que creo que para la mucha o poca gente que nos escucha, sí que supone un otro canal de recibir otra manera de ver las cosas. El alcance ya no sé decirte.

Conxa: Es que está tan naturalizado el heteropatriarcado, que realmente el cuestionárselo... hay gente que ni siquiera se lo plantea, sobre todo si estás en la posición de hombre. Muchas mujeres tampoco, que están encantadas en esta posición...

Conxita: Si no te llega un discurso alternativo...

Conxa: O bueno, si no lo has sufrido y no te has rebelado así, que no sabes ni por qué...

Conxita: Es que cuando sufres, no te transforma conscientemente, si no deconstruyes el asunto.

Júlia: A raíz de esto, ¿quienes son las personas que nos escuchan? ¿Somos siempre las mismas, el mismo círculo feminista o creéis que extrapola este ámbito?

Conxa: Pues no lo sé, porque tú, de hecho, has dicho hoy que se podía ver desde esta página cuantas escuchas tiene cada programa y de dónde vienen.

Conxita: Pero no sabes la audiencia que tienes en directo, por ejemplo.

Conxa: Ya, pero igual en directo no la tienes, porque, por ejemplo, mi hermana dijo que no pudo escucharnos. Entonces, igual en directo no, pero sí que tienes la opción de que luego se escuche. Lo mismo da, tampoco hace falta que sea en directo. En directo bien, porque a lo mejor dar posibilidad de participar. La participación en el directo tampoco es mucha.

Júlia: En este ámbito, ¿qué papel juegan las nuevas tecnologías?

Conxa: Yo creo que es básico. Que han supuesto un cambio bestial. Y hablo desde la experiencia de la radio en los años 90, que grabábamos en casete los programas. Ahora, qué posibilidades tienen, que se escuche desde cualquier parte del mundo, y antes que estaban las antenas súper limitadas. RadioMalva se oía escasamente ahí, y ya fuera de ahí, si tenías suerte, podías escuchar de otro punto de Valencia. Ahora te pueden escuchar desde donde... y en cualquier momento. Con esto, sí que tenemos un punto a nuestro favor. Y que cada vez hay más gente que se está desvinculando de los medios formales y está buscando información fuera de esto. Igual, en un futuro no muy lejano, hay un auge de radios libres y, dentro de ellas, espacios que sean de otros discursos. Dentro de esas radios libres que, en todos esos ámbitos libertarios, la perspectiva de género suele ser algo inexistente.

Júlia: Hay más cabida, pero...

Conxa: Sí, pero que se da por supuesto que, en esos ámbitos, no se reproducen los roles. Y suponer eso es suponer mucho.

Júlia: Y a parte del hecho de que facilita la audiencia, hay otras consecuencias también, en cuanto a las nuevas tecnologías. ¿Crees que con producciones de radios feministas, también fortalecen las redes entre grupos feministas?

Conxa: Yo creo que sí. Y no sé hasta qué punto funciona a su máximo rendimiento. Pero que es una puerta abierta a que realmente se creen más redes. Y se podría articular mucho mejor, desde luego. Y, de hecho, con Enredadas está funcionando perfectamente. Desde México, desde Argentina, se está emitiendo. Compartimos programas.

Conxita: También desde Red Nosotras en el Mundo, que sí que articulan un montón de programas de mujeres. También desde la Red Estatal de Medios, que hay una comisión de género y se intenta con que no se desintegre la energía... puede ser que no sea la mejor la manera, que se podría mejorar. Pero creo que sí, que es una vía.

Conxa: Claro, la mejor manera también es que... a ver... si eso es algo que se hace a parte de toda tu vida, no hay una dedicación, no exclusiva, en inversión de tiempo, de esfuerzo. Que, de otra manera, sí que se podría lograr más. Digamos que funciona con el tiempo de la militancia, entre otras muchas cosas que podamos estar, porque realmente las que estamos en un sitio es porque estamos también, a lo mejor, en otros. Que siempre pasa, que la gente que se moviliza, igual se moviliza casi en todo.

Conxita: Habría que dejar de trabajar...

Conxa: Como dice Inma*, que ella quiere ser agitadora social...

Júlia: ¿Qué papel creéis que juega un programa como Enredadas, un programa feminista, dentro del colectivo de la radio?

Conxita: Yo creo que va calando. Y que, desde que empezamos, que yo sí que recibí alguna crítica ahí más pesada, a ahora... que va calando el discurso, en realidad, sí que va transformando algo dentro del mismo colectivo. Por lo menos en los que nos escuchen.

Júlia: Alguna crítica muy pesada, ¿cómo qué?

Conxita: No me acuerdo exactamente, pero críticas así como... tirándolo por tierra un poco el programa, desde una perspectiva muy machista.

Conxa: De todas las formas, vosotras no hacéis solamente el programa. Vosotras que participáis

* Una amiga en común.

más en las asambleas del colectivo, imagino que...

Júlia: ¿Notas diferencia en la participación en el colectivo ahora y antes?

Conxita: Noto diferencias, pero con la incorporación de gente nueva, en la última oleada de aire nuevo. Yo creo que en las asambleas, falta ese trabajo.

Júlia: ¿Qué crees que falla en las asambleas?

Conxa: ¿Qué porcentaje de mujeres suele ir a las asambleas, más o menos, con respecto a los hombres?

Júlia: Ya en la radio somos pocas.

Conxita: Y al principio menos. Cuando empezaste tú ahí, Júlia, dio otra bocanada de aire. Pero antes, yo al principio, las veía muy duras las asambleas y muy agresivas. Y actos muy violentos he vivido yo en esas asambleas. Es como años luz que estaba. Y luego, es que se ha dulcificado mucho con la entrada de otra gente.

Conxa: ¿Y no creéis que la entrada de mujeres, vosotras, no haya bajado el nivel de testosterona? Y que el discurso sea un poco más... ¿o por la gente nueva?

Júlia: Yo particularmente creo que, más que por entrada de mujeres, por que, por ejemplo, las mujeres que estamos ahora en la asamblea, que somos activas, a parte de tú y yo, son las mismas que ya estaban cuando entramos nosotras. Al principio, incluso, había más. Estaba Aixa, por ejemplo, que era bastante empoderada y ya había probado bastante de lo cuán reaccionaria podía ser la actitud de alguna gente del colectivo, entonces ella, se imponía bastante. Pero creo que es esto, más que sean mujeres, somos las personas que nos hemos incorporado, como decía Conxita. Vino una ola ahora de gente que está... no es que tenga una perspectiva de género muy clara, pero que está más dispuesta y más abierta a cuestionarse.

Conxita: Más sensible y más respetuosa.

Júlia: Están más abiertas a cuestionar todo eso, a deconstruir. Ven que algo falla y que lleguemos ahí y aportemos una visión distinta... a mí me ha quedado una situación muy reciente, ahí ya de cara al verano, cuando estábamos debatiendo el horario de la asamblea, me ha quedado una imagen que me pareció muy positiva. Que fue cuando estábamos hablando que íbamos a cambiar el horario de la asamblea de las 8:30 a las 9, porque ya nadie llegaba puntualmente... y estábamos debatiendo esto, el valor que atribuimos al tiempo de cada persona. Porque no puede ser que unas personas lleguen

puntualmente y luego tengan que estar ahí esperando hasta las tantas a que empiece la asamblea y luego se alarga y termina súper tarde... y otras llegan a su aire... luego, claro, cada persona tiene su motivo por llegar a una hora u otra. Por eso, decidimos cambiar para las 9. Luego estaba lo de “¿ponemos una hora límite?”, y uno de los comentarios que salió fue “bueno, siempre podemos seguir la asamblea en La Paca”. Y yo me acuerdo que yo paré y dije “esto tampoco está bien, porque luego si hay una persona que no puede irse a La Paca y te tienes que ir, se queda fuera de las decisiones”. Y ya fue cuando todo el mundo paró y concordó y entonces pusimos como hora tope, las 11. La vieja costumbre esta de “terminamos las decisiones con el cigarrillo y cerveza”, que eso es muy patriarcal. En este momento sentí que, se comentó, y las personas pararon y pensaron... “es verdad, no podemos decidir lo que es de la asamblea, fuera de la asamblea”. Entonces, a mí me pareció muy positivo, me pareció mal que se reprodujera eso en el colectivo, pero muy bien que, en el mismo momento, se cuestionó y corrigió un poco. Por eso que digo que, más que mujeres, somos las mujeres que estamos ahí y otros chicos también que vienen y que refuerzan.

Conxa: Pero que sí que sale de vosotras y no os encontráis ahí un muro.

Júlia: Ahora ya no.

Conxita: Pero, al principio...

Conxa: Sí, igual con el tiempo. Es que esos grupos así tan cerrados, como que tienes que pasar por un período de prueba.

Conxita: Sí, o que se da la conjunción de que si llegan varias personas nuevas, como ocurrió hace poco. Entonces ya cambia.

Conxa: Claro, ya no tienen esos vicios adquiridos de la organización, ya digamos, enferma. Porque es que, realmente, cuando las personas se asocian suele ocurrir eso, por desgracia.

Conxita: Es cierto que lo que dices tú, de las tomas de decisiones de las asambleas, pasaba mucho.

Conxa: En el sindicato pasaba mucho también.

Conxita: Asambleas paralelas...

Conxa: No se tenía en cuenta el tema de la conciliación familiar. Realmente se reproducía. Era todavía y lo sigue siendo, un trabajo de las mujeres. Los compañeros iban, pero las compañeras no. Nosotras hicimos, incluso, un servicio de guardería para las asambleas. Y luego, en la radio, con

* “La Paca”: un bar del barrio del Cabanyal, bastante frecuentado por las personas del colectivo.

respecto a los compañeros, sobre todo en la primera temporada, sí que cuando íbamos, ahí en Radio Klara, sí que era un poco de “bueno, a ver qué decís... a ver qué tal...”, un poco así en plan de control, “a ver esas niñas qué dicen”.

Conxita: En la radio también, por ejemplo, la comisión técnica... como que entrar ahí, sabes, la llevan dos o tres chicos de la asamblea y ahí también he notado yo muchas barreras para entrar.

Júlia: ¿Que no estaban dispuestos a compartir el conocimiento?

Conxita: Yo lo intenté y no pude. No por ser mujer, pero a lo mejor por no tener todo ese conocimiento adquirido y estar a ese nivel. Se genera un poco esa jerarquía. Pero no es consciente, tampoco, no creo que lo hagan de manera consciente.

Júlia: Es que rompe un poco la dinámica del colectivo. Porque supuestamente, en el colectivo, está muy bien que nos dividamos y que cada persona aporte lo que sabe, pero otra cara del colectivo también está en compartir y aprender unas con las otras. Y a partir del momento que tres personas ponen una barrera para que entres en una comisión, cuando estás dispuesta a aprender, porque simplemente no tienes los conocimientos previos, esto supone algo que cuestionarse.

Conxa: Por supuesto.

Conxita: Porque no tienes los conocimientos o porque ya llevan su seguidilla y, bueno, sabes...perder el tiempo... y luego que ese conocimiento se puede perder, si las personas dejan de estar en el colectivo.

Conxa: El conocimiento, al fin y a cabo, es una parcela del poder.

Conxita: Totalmente. Yo lo viví así. Lo viví como un poder, una parcela, a la que yo no era bienvenida, no pude entrar ahí.

Júlia: Tras participar en los programas feministas, ¿cómo percibís los discursos de las demás radios?

Conxa: Si por casualidad escucho cualquiera, me pongo mal. Ya me ponía mal. Porque, además, es algo que estás ahí escuchando y no puedes responder. Es como más violencia...

Conxita: Yo los detecto y saco también lo que he hecho conmigo misma. Claro, depende de la radio que escuches.

Júlia: Amor, por ejemplo, comentaba algo que también me pasa a mí. Que yo tampoco soy de escuchar mucho la radio, las radios normales, sobre todo por tiempo, porque, por más increíble que pueda parecer, yo no tengo una cadena en casa. Por internet sí, muchas veces estoy en casa y voy a cocinar y pongo ahí alguna cadena. Entonces suelo poner alguna de las radios hegemónicas, sobre todo por eso, para ir analizando los discursos. Y me pasa que, cuando escucho, voy como si estuviera dialogando con alguien. Voy escuchando y voy escuchando unas cosas que dicen y que no estoy de acuerdo y empiezo a ponerme ahí nerviosa y empiezo, como si estuviera a mi lado... “¿pero esto?! sí, sí...claro...¿no te jode?”. Pero yo, particularmente, noto que estoy muchísimo más sensibilizada que antes. Antes, ya empecé a hacer Enredadas sensibilizada, en algunos términos, con la perspectiva de género, con los movimientos feministas. Ahora, más aún, que la militancia fue creciendo. Y, con las radios ahora, ya casi que pierdo un poco la paciencia. No sé si es malo o es bueno...

Conxa: Yo tenía un profesor, en la facultad, que decía que se ponía la COPE. Y yo decía, yo no puedo.

Júlia: Es un poco como conocer el otro lado...

Conxa: Conocer el otro lado y era de una asignatura que era sobre el derecho a libertad de expresión. Y un poco eso, el derecho a la libertad de expresión implica en que tú tienes que aceptar otros discursos. Y, bueno, pero de aceptarlos a estar escuchándolos... a mi me gustaría llegar a eso de, voy a escucharlos y me voy a reír. Pero no me puedo reír porque sé que esos discursos son los que imperan y son los que están machacándonos. Ya no solamente desde una perspectiva de género, desde otras perspectivas, política, económica, transversalizemos el género.

Conxita: No creo que haya que aceptarlos.

Conxa: No, no aceptar. Es el derecho que tienen a expresarse.

Conxita: Pero no violentamente.

Conxa: Es que, claro, la COPE es demasiado.

Júlia: Es que una cosa es que dejes claro que tienes una posición política, y que tampoco vayas por ahí tergiversando el discurso de otras personas... que es lo que pasa, por ejemplo, con periódicos como La Razón, que muchas veces hacen uso de mentiras. Mentiras no en el sentido de que haya verdades absolutas o no, sino de cosas que no han pasado. O desvirtúan el discurso de alguien.

Conxa: Claro, pero este ejemplo es un caso ya que es flagrante. Pero que el resto también. Tú te vas

a cualquier otro medio y realmente pasa igual. La realidad está tergiversada, de acuerdo a sus intereses. Entonces como sus intereses tampoco son los míos.

Júlia: A ver, lo que dice Conxita es eso. De que tampoco hay que manipular. Yo creo que hay una cuestión grave y es que no dejan claro su postura, venden una falsa imagen de que hacen un periodismo imparcial. Podemos, por ejemplo, sin ir más lejos, aplicar a lo que nos ha pasado esta semana. Cualquiera persona que escuche el programa de Enredadas de esta semana, con Alicia Murillo y que espere ahí una "imparcialidad"... había uno de los comentarios que pusieron en iVoox que era, insultando, "menudo no sé qué... 4 tipas, una dándole la razón a la otra". Y fue de ahí que empecé a cuestionar. En ningún momento hemos dicho que hacíamos un periodismo imparcial. Sino que somos feministas declaradas y lo que van a escuchar ahí es eso. No tenemos ninguna intención de poner ahí la voz de uno de los acosadores. Que, de hecho, había una sugerencia, además nada insultante ni nada, pero una sugerencia diciendo "a ver, hago parte de forocoches, molaría que se entrevistara también uno de nosotros..." Pero yo me pregunto, ¿nos apetece? Porque a mí, particularmente, yo, Júlia, yo no veo que eso nos vaya aportar nada. Yo creo que la idea de visibilizar lo que hizo Alicia no era generar una polémica sobre lo que estaba pasando desde los acosos, sino enseñar que ella, activista, feminista, hace algo y fue acosada. Punto. A mi no me interesa saber la versión de los acosadores, sinceramente.

Conxita: Ni reproducirla.

Júlia: ¿Puede ser un error? A lo mejor sí, pero es la perspectiva que yo asumo... Ya para finalizar, hacer este programa, un programa feminista, ¿supuso cambios a nivel personal? Y si podéis mencionar alguno.

Conxa: No sé, yo creo que cambios se producen todos los días. Bueno, no todos, pero cuando haces algo realmente que te gusta, que te llama, que lo haces porque quieres, no obligada, sí que produce cambios. A nivel de quitar miedos, de hablar ya con más fluidez, ahí con mis muletillas y todo eso, pero bueno. Ser capaces de enfrentarte al micro sin un guión muy delimitado, muy marcado. Te empoderas. Creo que también es un medio para canalizar la rabia, como una terapia también.

Conxita: Pues ya te conté un poco. En cada programa me deconstruyo. De verdad que me hacen chispicas las neuronas En cada uno de los programas, por alguna de vuestras aportaciones. Y, luego, pues también lo del miedo a hablar en público. Romper un poco esa barrera y que creo que es muy impuesta por el sistema, el silencio. Y un poco así, tratar de vencerlo. Y luego las relaciones que he sacado del programa. Eso es lo número uno. Para mí es lo más importante, la relación personal con vosotras.

Conxa: Los vínculos que se crean...

Júlia: Las redes que se crean...

Conxa: Redes y vínculos también más a otro nivel, a nivel afectivo.

Entrevista III: Enredadas – Programadora 1, 2012

Entrevistada

Aixa Garcia Avellaneda, migrante y comunicadora social comunitaria y con perspectiva de género. Periodista de título y de oficio. Trabaja, sobre todo, con educación no formal y utilizando la radio como herramienta de empoderamiento. Fue también una de las iniciadoras del proyecto de Enredad@s, en Valencia, y sigue con Enredad@s Argentina, desde hace poco más un año y con una activa colaboración con el Colectivo RadioMalva. Enredad@s Argentina, si bien comparte nombre y plataformas (redes sociales en línea, correo electrónico, *blog* etc.) con el programa de Valencia, es llevado a cabo de forma independiente y se emite en Argentina, dándose colaboraciones puntuales entre los dos programas.

Entrevista realizada por correo electrónico^d

*** A partir de las preguntas enviadas, la programadora decidió contestar en forma de texto único. Las preguntas enviadas fueron las siguientes:**

Antecedentes personales

1. ¿Quién eres? (nombre, edad, origen, dónde vive...)
2. ¿Qué formación tienes? (formal e informal)

Antecedentes en la militancia política

3. ¿Qué experiencias has tenido a nivel de militancia, asociacionismo, feminismos?
4. Antes de Enredadas, ¿habías tenido experiencias previas con la radio?
5. Considerando el ámbito de las radios libres, ¿qué te ha acercado a la radio?

Sobre Enredadas

6. ¿Qué te ha motivado a Enredadas?
7. ¿Cómo elaboramos los programas?
8. ¿Qué temas elegimos? ¿Por qué? ¿Cómo los trabajamos?

Sobre el papel que cumplen los programas

9. ¿Qué entiendes por un programa de radio “feminista”? ¿Tiene cabida la perspectiva de género?
10. ¿Producimos discursos alternativos o reproducimos los normativos? ¿Nos cuestionamos nuestros discursos?
11. ¿Nuestros discursos son agentes de cambio? ¿Cómo contribuyen a la transformación social?
12. ¿Qué papel crees que juegan las producciones radiofónicas feministas dentro de las radios libres?

^d Las entrevistas realizadas por escrito no han sufrido alteraciones textuales por parte de la autora de este trabajo. Todos los textos fueron mantenidos con las características y peculiaridades lingüísticas de cada entrevistada.

13. ¿Qué papel juegan las nuevas tecnologías de la comunicación para las producciones radiofónicas feministas? (¿creación de redes?, ¿mayor alcance...?)
14. Empezar un programa de radio feminista, ¿supuso/suponen cambios personales? ¿Qué cambios puedes mencionar?
15. Después de participar en una producción radiofónica feminista, ¿cómo percibes los demás discursos radiofónicos?
16. ¿Quiénes crees que nos escucha? ¿Somos siempre las mismas personas, con algún vínculo con los feminismos o más o menos sensibilizadas? ¿Crees que es posible otro tipo de público?

Mi nombre es Aixa soy Mujer, migrante y comunicadora social, comunitaria y de género. Eterna periodista de título y de oficio. Mi performance es la educación no formal, para poder desestructurar, no me caben los academicismos, y las altas esferas. Prefiero el lenguaje de la calle, de las mujeres comunes y que día a día dan batalla en lo cotidiano.

Defensora y luchadora desde hace más de 20 años por los DERECHOS HUMANOS Y HUMANAS, de construcción de grupos de espacios de participación activa y que los grupos sean los protagonistas de ese espacio, empoderando y construyendo su propia identidad.

Días, años y meses trabajadora de radio constante, la radio es magia y es voz que rompe las fronteras convencionales. Militancia política en organización partidaria FJC FEDERACIÓN JUVENIL COMUNISTA por enredarme desde la facultad y de estudios con el trabajo que se estaba realizando de base en el Warnes en Buenos Aires Argentina, me lleva una búsqueda de significar y de estar más cerca de mi padre, pero siempre cuestioné la acción de partidos políticos que nunca tenían que ver con las verdaderas necesidades de la gente y fue así que luego rompo con la organización y sigo con CORREPI en su fundación COORDINADORA CONTRA LA REPRESIÓN INSTITUCIONAL POLICIAL, que a la venida de la democracia en el año 1983 comienzan a darse otras formas sistemáticas de represión llamadas GATILLO FÁCIL, familiares con sus abogados /as y con el apadrinamiento de la LIGA POR LOS DERECHOS DEL HOMBRE, se va generando el espacio en trabajo en red de los casos que se van sucediendo y esto comenzamos a visualizarlo, la realidad política argentina es compleja llena de entramados e impunidad!

Es por eso que desde el año 1993 con el nacimiento de mi hijo Nicolás y con lo que significa aquí en estas tierras militancia en lo barrial las cosas se pusieron más que feas, y no quería estando sola ya divorciada exponerme a quedar varada en una zanja de cualquier barriada, se fue mezclando las caras enemigas y la represión ya fue directa y abierta brindando impunidad desde la misma Justicia Institucional y del gobierno.

Desde 1993 al 2001, ME REMITO COMO MUJER, a criar a mi hijo, y a trabajar para poder sobrevivir, alguna que otra incursión de la mano de Unión de Mujeres Argentinas UMA , y de mi amiga feminista LORENA , me voy metiendo más en temas de Mujeres, patriarcado , pero de forma leve y de reojo. Actúo de forma de periodista realizando las gacetillas de eventos y demás difusión de las actividades de la UMA conferencia de prensa y demás. Asistiendo siempre a actos que tengan

que ver con la lucha y defensa de los DERECHOS HUMANOS pero ya no metida hasta el fondo dando talleres en villas y demás barriadas con dinámicas de educación popular para crear conciencia que la Policía brazo institucional no sería nada bueno en los barrios y que ese control correspondía a intereses afianzados del capitalismo hace más de 500 años.

Bueno, luego de ese período, me toca la decisión familiar de migrar, siendo exilados/as económicos/as por la crisis en el país. ABRIL DEL 2001 volamos a Galicia, cuna de la familia e historia de mi pareja. En esta etapa es dónde me toca romper con el patriarcado y los mandatos establecidos por la sociedad y reafirmo mi condición de mujer, ya que cuando convoca a mi ex-pareja padre de mi hijo Nicolás ya divorciados, donde la manutención siempre fue de mi parte en todos los aspectos de la crianza, educación, vestimenta, alimentos y darle cobertura de salud, fue siempre desde mi parte ya que el señor era un lumpen vivía de lo que le daba su padre y era funcionario partidario del Partido comunista, UN LUMPEN, COMO DECIMOS NOSOTRXs, en fin... con ese prontuario de hacer juicio por alimentos no pasados las leyes lo amparaban ya que él era insolvente y los que tendrían que responder serían los abuelos de Nicolás, cosa que como mujer independiente, no quise ya que había elegido tener un hijo, y de haber sido viuda lo tendría que criar sola, es decir me tomé con soda todo esto de las leyes que siempre están a favor del padre, hasta que decidimos viajar a España el padre, de mi primogénito hijo, me da la negativa de sacarlo del país él tenía 7 años, aquí las leyes en ARGENTINA la custodia es de la madre pero la patria potestad es compartida, y de ir y venir de abogados y abogadas que me decían porqué me quería ir y que sería diferente si fuera él el padre el que hubiera decidido irse fuera, y al preguntar porqué? Me contestaban que nunca el padre se quiere llevar a sus hijos, en fin...me di cuenta de lo mal que estaba la sociedad y que las mujeres en definitiva seguíamos como en la época de las brujas de salem.... en resumen, en medio de una mediación que convoqué para lograr demostrar que siempre fui la que tomé decisiones sobre Nicolás, que siempre tuvo de mi parte todas las necesidades cubiertas y con el padre sólo era visto en sus visitas y fines de semana de por medio, en fin...me topé con todo el peso del PATRIARCADO incluidas las mujeres, que no concebían que me fuera dejando a mi hijo a cargo de su padre, el cual no me lo dejaba sacar del país, porque en definitiva se le iba la manutención de su propia vida, ya que el padre , el abuelo de Nicolás le proveía de dinero con la excusa que estaba con su nieto Nicolás.

Es decir el abogado juez me puso en el banquillo de las acusadas y me decía, Usted a dónde va, tiene trabajo? En definitiva tuve que tragarme todo lo que una madre tradicionalmente es abnegada por sus hijos, y dejarlo con su padre, allí mismo en esa mediación , porque tenía claro que si flaqueaba en ese tramo de mi vida, siempre queriendo vivir mi vida , que cuando quise traer un hijo al mundo jamás pensé en supeditar mi propia vida de mujer a ese hijo..en fin...que al ser un capricho patriarcal y la sociedad estar tan enferma, que sigo mi vida que hoy ya llevamos con mi actual pareja 16 años juntos, y que he logrado darle a Nicolás la nacionalidad española y darle una posibilidad más, en este mundo global, agonizante y cambiante.

Bueno, me he explayado en este tema porque es en ese punto donde comienzo a despertar como Mujer, como feminista, a nuclearme con los derechos de las mujeres duramente cercenados

por años. Me siento en la edad de piedra... y despierto a la militancia por, para y con las mujeres para liberarnos y luchar por los derechos que siempre nos correspondieron.

Es en España donde encuentro los materiales necesarios e institucionales, gubernamentales para poder ser MUJER y sentir que se puede, que muchas mujeres somos las que estamos en la lucha. Comienzo nuevamente mis trabajos de base, con grupos esta vez , nucleando a las mujeres migrantes, fundando una ASOCIACIÓN MUJERES SIN FRONTERAS EN ACCIÓN, en Liria a 15 km de Valencia, ya con otro hijo pequeño y logrando que al cumplir 12 años Nicolás decide quedarse con nuestra familia, afianzo mis luchas y mi pertenencia como Mujer.

La radio una herramienta eficaz y contundente, que sigo desde Argentina, que en los años 1986/87 hasta el 1993 estuve en radio y en medios gráficos de comunicación, como periodista independiente, y construyendo espacios sonoros. La radio fue y es una herramienta terapéutica y de educación muy importante. Como soporte de toda asociación y organizaciones sociales debe ser siempre prioridad las estrategias de comunicación y difusión y tener siempre un programa de radio para poder así estructurar sin necesidad de profesionales, las mismas personas que componen y trabajan diariamente con las problemáticas de la asociación son las personas más fidedignas y eficaces para comunicar sus situación y la posibilidad de cambios, la radio modifica a las personas que comienzan a tomar a empoderarse con el medio de comunicación, para poder quebrar lo establecido y estructurado.

Desconfío y no respondo a ningún medio masivo de comunicación, si he estado y cuando nos han llamado de Cadena Ser, de medios que sabemos su política hemos ido como mujeres migrantes, pero a la par teníamos desde medios alternativos, libres y comunitarios nuestro espacio.

Enredadas Mujeres comienza desde ese tipo de radios, radio libre asamblearia y donde los espacios radiales están al servicio de las personas que lo realizan. Enredadas mujeres, me ha seguido transformando, un proyecto que no se personalice a las personas que lo fundan y construyan, y que siga a lo largo del tiempo sistemáticamente y que sean espacios y proyectos abiertos donde todos y todas están y siguen enredadas y enredando, es crucial.

Las redes sociales hoy es una herramienta fundamental y necesaria en el uso de poder enredar y de construir redes de comunicación. A diferencia de hace 10 años hoy contamos con los soportes de internet libres y gratuitos para poder mejorar y comunicar más allá de las fronteras convencionales.

Hoy el pedido en esta parte de nuestro planeta que es LATINOAMÉRICA ES EL ACCESO DE TODOS Y TODAS LAS CLASES SOCIALES A INTERNET.

Por internet, es la clave para seguir construyendo y deconstruyendo, bien utilizadas y con estrategias de comunicación atinadas, es una gran posibilidad que los objetivos de generar conciencia pueda darse en la práctica, es una herramienta, no es lo único.

El salir a las calles a reclamar, a visibilizar y manifestar es lo único que hace más sonoridad y sororidad en cuestiones mundiales, Hoy son necesarias las redes para poder en los mismos momentos que se produzcan esos reclamos sean atendidos por todo el planeta Tierra. Unir en frentes comunes y unir los medios de comunicación alternativos, libres y comunitarios es la

herramienta fundamental para poder crear y educar y comunicar conciencia y visibilizar lo que los gobernantes que desoyen y no quieren construir para todos y todas desde la diversidad tengan que escuchar , y si aún así no escuchan es la pérdida política y que quede escrachados/as las políticas/os que sólo usan a las personas, incluidas a las Mujeres,

Es por eso que hoy no tiene que haber ninguna marcha atrás de lo luchado y conseguido por historia como el derecho al aborto, la educación pública y la salud pública en esas latitudes españolas que las teníamos las que estamos aquí hoy por hoy en estas tierras emergentes y urgentes con necesidades básicas no satisfechas , contábamos con lo construido y logrado en esas tierras como referentes! Por favor a luchar por la memoria y si no que queden escrachados/as las políticas/os que dejan devenir al retroceso de las libertades y derechos conseguidos por y para las Mujeres.

Un abrazo enredad@, espero que te sirva algo de toda esta verborragia, siempre viene bien y da fuerzas los recuerdos ya que cuando ves y lees lo que una tuvo que pasar, y tuvo que luchar te dan más ganas de seguir luchando y gritando y para ello LA RADIO Y SU PODER MEDIÁTICO ES FUNDAMENTAL. SALUD!

Ser FEMINISTA se construye día a día y se deconstruye en la lucha en las voces, en las redes y en las calles! Salud!

Aixa García

<http://aixagarciaavellaneda.blogspot.com.ar/>

(Intercambio de correos posterior)

Júlia: A raíz de lo que comentas sobre los espacios de las radios libres. Dices que "Enredadas Mujeres comienza desde ese tipo de radios, radio libre asamblearia y donde los espacios radiales están al servicio de las personas que lo realizan". ¿Crees que, aún siendo una radio libre, los discursos desde los feminismos logran el mismo espacio que otros?

Aixa: Considero que una radio libre, da y puede brindar esos espacios, ya que promueve las ideas libertarias, en la República el concepto de Mujeres Libres es decir las mujeres libertarias, se pudieron conseguir derechos fundamentales para las mujeres españolas que luego fueron sepultadas por el Franquismo.

Una radio comunitaria a diferencia de las radios libres, puede o no dar ese espacio según las personas que estén encabezando el directorio y/o asociación de esa comunidad, igualmente según la base siempre debería estar atenta y disponible a toda la comunidad que la requiera, pero allí las ideas libertarias pueden o no estar.

FM LA TRIBU, en este caso por ejemplo, contempla la igualdad de género y en sus programas se mantienen acorde a una línea de género y lenguaje no sexista como así también no

hace diferencia entre sexos con referencia a la parte técnica, ya que es de valorar que la mayoría de las operadoras de controles que es un trabajo específico y que en toda radio comunitaria es siempre pago, son del sexo femenino, coincide que algunas si son feministas pero no todas.

Considero que hasta ahora venimos especificando mucho al ser o no FEMINISTA, y que el término le damos un cierto límite hasta dónde alcance o no, personalmente desde que abracé al FEMINISMO como mirada del Mundo, me gustaría y lucho por que sea así que el FEMINISMO sea todo y toda mirada.

Es decir que RADIO MALVA es así se ha mantenido así por ser LIBRE, AUTOGESTIONADA Y ACTIVAR A TRAVÉS DE UNA ASAMBLEA, y que ha dado y sigue dando espacio a todas las miradas, incluida la feminista si la consideramos aparte de, exclusiva, creo que es momento de integrar y de considerar una filosofía de vida, tanto a hombres y mujeres y que el FEMINISMO comience a dar pasos de transformación social fundamentales , metiéndose en todos los temas , ya que el patriarcado transversaliza a todo el planeta...y todas las realidades y a todas las personas independiente del sexo que decidan ser.

Entrevista IV: Enredadas – Programadora 2, 2012

Entrevistada

Jana Magdaléna Vlastníková, 29 años, nacida en la República Checa, donde vive actualmente. Es máster en Género y Políticas de Igualdad, Mediadora Intercultural y diplomada en Turismo. Es una de las iniciadoras de Enredad@s y ha estado integrando el equipo, presencialmente, hasta principios de 2012.

Entrevista realizada por correo electrónico

1. ¿Quién eres? (nombre, edad, origen, dónde vive...)

Jana, 29, R.Checa, Praga

2. ¿Qué formación tienes? (formal e informal)

Máster en Género, Valencia, España, Licenciada en Estudios de género, Praga, R.Checa, Mediadora Intercultural (Taller de Empleo), Diplomatura en Turismo & varios cursos de todo.

3. ¿Qué experiencias has tenido a nivel de militancia, asociacionismo, feminismos?

Radio Malva. Participé en Enredadas Mujeres. La verdad que antes de esta experiencia fuera de la academia solo participaba en jornadas, charlas, manifestaciones, pero al nivel individual... También había hecho trabajo voluntario en varias ocasiones, por ejemplo en Valencia Acoge.

4. Antes de Enredadas, ¿habías tenido experiencias previas con la radio?

Mi primera experiencia con la radio fue un curso de taller de radio contra xenofobia que impartió Onda Verde, es donde por la primera vez he tocado el micro y la mesa.. pero fuera el aire, claro.

5. Considerando el ámbito de las radios libres, ¿qué te ha acercado a la radio?

Amigxs. Antes no tuve una idea clara sobre el concepto de radios libres, autogestionados, así que digamos que ha sido un poco casualidad.

6. ¿Qué te ha motivado a Enredadas?

Pues el poder de poder compartir la información que considero importante e interesante, la creatividad, el trabajo junto con mis amigas, un proyecto común... un reto al nivel personal de superarme a mi misma y hablar.

7. ¿Cómo elaboramos los programas?

Creo que oscilamos entre modo uno: elegir un tema, preparar un guión y venir organizadas con una idea clara como será el programa, o sea tener la info a mano, hablar antes entre nosotras de que se encarga cada una, tener invitados, entrevistas o audios... y modo dos: ocupamos el espacio con

nuestra improvisación :D Es decir el día antes por el email más o menos acordamos el tema y luego en la mismo radio nos enseñamos lo que cada una trajo. La verdad que el modo dos es más frecuente :-) A veces es una sorpresa tmb quién más aparezca en la radio y así influye lo que sucede.

8. ¿Qué temas elegimos? ¿Por qué? ¿Cómo los trabajamos?

Desde le principio hemos decidido elegir temas vinculados con el feminismo y el género, porque este programa es un proyecto político, desde nuestro punto de vista, nos situamos así, es activismo, porque pensamos que hace falta en la actualidad que vivimos. Queremos abrir estos temas, tanto como visibilizar mujeres artistas, pensadoras, luchadoras... Y bueno, entre nosotras claro, cada una nos situamos en el amplio abanico y pluralismo del feminismo en una posición concreta en cada tema. Se trata principalmente de abrir un debate e expresar todas las voces que quieren sen expresadas.

9. ¿Qué entiendes por un programa de radio “feminista”? ¿Tiene cabida la perspectiva de género?

Pues lo entiendo como un programa desde un pensamiento crítico y reflexivo que cuestiona y denuncia las jerarquías sociales, las discriminaciones y las violencias, y claro sobre todo se centra en la jerarquía construida entre categorías mujer/hombre, heterosexual/y lo otro, así que sí, la perspectiva de género para mi está presente.

10. ¿Producimos discursos alternativos o reproducimos los normativos? ¿Nos cuestionamos nuestros discursos?

No sé decirte, frente a un discurso de los medios de comunicación del mainstream creo que somos un discurso alternativo, porque la info o el tema que elegimos y las voces que están allí son posturas diferentes. Y somos transparentes, porque nos presentamos como un radio feminista, no ocultamos nada ni decimos que somos objetivas, lo contrario. Pero creo que para la autoreflexión no nos queda mucha energía aun. O sea, yo pocas veces después de hacer un programa lo escuché y reflexioné sobre lo que se podría hacer de otra manera o cómo es el discurso que presentamos, ni lo hacemos todas juntas, que sería lo genial.

11. ¿Nuestros discursos son agentes de cambio? ¿Cómo contribuyen a la transformación social?

Yo creo que sí, porque difundimos info menos conocida y lo que tratamos de hacer nosotras es debatir, reflexionar, pensar y buscar, y yo tengo la confianza que esto pasa a la gente que nos escucha también. Además somos abiertas de nuevas participaciones, así que más y más gente viene para compartir y no me digas que esto no se manifiesta en el pensamiento colectivo. Sí, somos transformación social, somos redes, somos comunidad, somos tribu. Y esto es fuerza.

12. ¿Qué papel crees que juegan las producciones radiofónicas feministas dentro de las radios libres?

La verdad que no me atrevo opinar, no conozco tan bien el terreno. Sólo sé que es necesario que las mujeres participen en todas las esferas.

13. ¿Qué papel juegan las nuevas tecnologías de la comunicación para las producciones radiofónicas feministas? (¿creación de redes?, ¿mayor alcance...?)

Sin ellos no saliéramos del barrio! Básicamente nuestro poder son ellas. Mira yo ahora estoy en Praga y acabo de escuchar el programa... les puedo llamar también... No me puedo imaginar como hacer una red global sin internet.

14. Empezar un programa de radio feminista, ¿supuso/suponen cambios personales? ¿Qué cambios puedes mencionar?

Hmmm... sigo aprendiendo hablar y escuchar. Neverending story.

Y personalmente tengo más esperanza y confianza en que podamos construir otro modelo de sociedad, porque veo la gente que participa, veo la gente con fuerza.

15. Después de participar en una producción radiofónica feminista, ¿cómo percibes los demás discursos radiofónicos?

La verdad que los programas que sigo ya son más o menos situados en una postura parecida, así que no sé decirte.

16. ¿Quienes crees que nos escucha? ¿Somos siempre las mismas personas, con algún vínculo con los feminismos o más o menos sensibilizadas? ¿Crees que es posible otro tipo de público?

Pues otro tipo de público creo que son amigxs y conocidxs. Por allí sí que se puede ampliar el público, porque cuando conoces a alguien y le comentas lo que hacemos, a lo mejor se anima y escucha.

Entrevista V: ZAFT – Programadora 1, 2015

Entrevistada

Patrícia^e, vive en la ciudad de Campinas, es licenciada en Geografía y Máster también en Geografía. Actualmente está llevando a cabo un doctorado en la misma área y trabaja la implantación y el uso de tecnologías de la información en periferias pobres de algunas de las grandes ciudades brasileñas. Es profesora y activista feminista y por el derecho a la ciudad.

Júlia: Quería que você começasse falando um pouco da tua biografia.

Patrícia: Eu moro aqui em Campinas faz 9 anos, que eu estou aqui fazendo universidade. Me formei em Geografia, já fiz o mestrado em Geografia e agora [estou] para fazer o doutorado. Eu vim de Ribeirão Preto, mas nasci em São Paulo. Enfim, já morei em várias cidades daqui de São Paulo, em alguns outros lugares, mas em Campinas foi onde eu mais morei. Aí, lá em Campinas, eu fui morar em república [de estudantes] durante 3 anos e, durante esses anos, que fui aluna da graduação, eu comecei no Centro Acadêmico da [Faculdade de] Geografia. Chegamos a organizar uma greve contra o negócio do [José] Serra*. Na época ele era o governador [de São Paulo], em 2007. Aí eu estava junto com o PSOL [Partido Socialismo e Liberdade]. Tive minhas desavenças com essas organizações políticas, esses formatos políticos de trabalhar em assembleia, greves... E depois terminou a gestão do Centro Acadêmico. Me envolvi bastante, quase formei parte da chapa do DCE [Diretório Central de Estudantes]. Mas aí, depois dessa greve e dos desdobramentos, eu desencanei. E aí comecei a ficar meio perdida, porque eu sempre tive vontade fazer coisa política. Eu sempre quis vir para a universidade pública com esse intuito. E lá na Geografia tem bastante gente que se coloca como anarquista. O anarquismo era um movimento que meio que tava pelo CACT [Centro Acadêmico de Ciências da Terra] naquela época. Então, as pessoas mais antigas, inclusive, fizeram um confronto grande com a greve que eu tava de chapa organizando. E durante as assembleias eu comecei a dar mais razão a eles. Comecei a perceber que era uma manipulação pelo menos objetiva. Todo mundo está manipulando, mas eles não sentam em reunião pra manipular, que nem um partido no nível estudantil eu vi fazer. Daí eu fui achando mais interessante as propostas deles e fui me aproximando. Com isso, eu estava começando a sentir em mim que eu queria fazer a minha ação política fora do partido, por outros formatos. O formato me atrapalhava muito. Eu não sabia direito de conteúdo, [era] nova... Mas o formato me incomodava muito. Aí, [fui] ficando por aqui pela Unicamp [Universidade Estadual de Campinas] e uma hora eu entrei em um coletivo feminista.

Quando você fala em formato você se refere às estruturas mais verticais?

É, estrutura vertical, hierarquizada, a questão do tempo de fala e inscrição, perder o dinâmico, o

e Seudónimo asignado a la programadora. Otros nombres de activistas e integrantes de Radio Muda citados por la entrevistada fueron omitidos o sustituidos por la siguiente etiqueta de referencia: [cita nome]. A excepción del nombre de la otra programadora de la ZAFT, igualmente entrevistada para este trabajo, y a la que también le he asignado un seudónimo, *Ada*.

* José Serra, político brasileño del partido de centro-derecha «Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB», ex-candidato a la presidencia y, desde el 2016, Ministro de Relaciones Exteriores de Brasil.

orgânico. Não gosto disso. Todo mundo treinar a sua fala para ir falar. Sim, sei a importância disso, mas eu [acho] que tem que ter um outro espaço. Não dá para toda a minha luta política ser feita em um espaço assim. E aí, na [faculdade de] geografia a gente pensa muito no cotidiano, no espaço. Geografia está em todo lugar. Então a perda de escala dos partidos sempre me incomodou muito. Você assinar um abaixo-assinado por uma questão na Nicarágua. E, tipo, vai acontecer uma coisa mais importante na Unicamp amanhã e ninguém quer saber disso. Ninguém fala disso e esse formato eu não gosto também. E aí eu fui para o coletivo feminista. Devido a questões pessoais eu me senti atraída pelo movimento feminista. Tive decepções amorosas, passei por situações de certas violências, físicas inclusive, e não saí como vítima dessa situação, muito pelo contrário até. E aí isso me fez refletir. Eu [estava] muito triste, ruim, passando por uma situação muito traumática. Eu fui refletindo e percebendo que eu vivi uma violência psicológica bastante difícil de perceber. Um cara mais velho, que é meu amigo hoje em dia. Mas eu me vi talvez sem armas mesmo, não teria armas para reagir daquele jeito que eu era. E aí eu fui me atraindo pelo pensamento feminista mesmo. Sempre tive amigas do pessoal das [ciências] sociais, do IFCH [Instituto de Filosofia e Ciências Humanas], que tem mais esse debate do que a Geografia. A Geografia... Não acho mesmo que o método da Geografia dê para abarcar o gênero, por hora. São métodos que dificultam. Mas o pessoal das sociais já tinha esse debate. E eram amigas minhas que estavam no coletivo feminista da Unicamp, que surgiu por uma situação muito séria que aconteceu na Unicamp, um estupro mesmo, logo depois que eu entrei, em 2007. E elas tiveram ações muito importantes. Mas quando eu entrei lá [no coletivo], era 2011, eu acho, 2010 ou 2011. E eu terminei a graduação em 2011. Aí eu tive a minha decepção amorosa no fim de 2008 para 2009. Em 2009 passei por todo esse processo. Em 2011 eu estava tentando o mestrado e aí eu entrei no coletivo feminista. Só que aí, lá [no coletivo], o formato é um pouco diferente. Não era tão diferente quanto eu gostaria. E lá eu encontrei uma situação: que as meninas que eram feministas ali, especificamente ali, eram, a grande maioria, lésbica. Não muitas meninas, era uma meia dúzia. A grande maioria delas era lésbica e isso eu achei que distanciou bastante o nosso discurso. O que eu buscava de conhecimento no movimento feminista e os debates que eu queria fazer travavam muito nesse fato. E aí eu fiquei lá uns 6 meses. E as meninas já estavam nesse coletivo há 5 anos. Já estavam em um momento que as pessoas mais velhas já não tinham mais energia para levar, as pessoas novas não tinham mais a mesma proposta... Que é uma coisa que eu tenho percebido que está parecendo que se repete. E eu me dissocie também. Aconteceu até uma quebra mesmo. E nesse momento eu estava me aproximando da [Rádio] Muda.

Com relação a essa parte do coletivo feminista, você falou que isso foi um impasse, que a pauta fosse mais a pauta lésbica. Como você pensa essa relação dos feminismos e as diferenças?

Eu acho que tem que ter os movimentos com as suas diferenças. Eu acho que é importante ter os seus espaços, o feminismo negro, o feminismo... Que se as pessoas tiverem interesse, as lésbicas têm também que se organizar enquanto feministas. Eu acho isso super válido. E eu acho que a gente

tem que se encontrar dentro daquilo que é melhor. Eu, sinceramente, acho isso porque eu não sinto nenhuma segurança de negar a pluralidade e a diversidade. Eu não acho que é isso que vai levar a gente a vencer essa luta ou, pelo menos, melhorar um pouco ela. Não acho que é isso, apesar de não saber dizer como que, com tanta diversidade, a gente una as pautas. Mas eu não acho que a união de pautas é a melhor coisa. Eu acho que tem a ver mesmo com a personalidade de cada um, a vida de cada um. E acho que a gente tem que ter o direito de se encontrar em um espaço no qual a gente fale: «não, ok, não preciso concordar 100%». Isso nunca vai acontecer. Mas eu acho mais importante ter essa diversidade e a pessoa vai procurando. Por isso até a minha idéia ali no coletivo feminista não foi «não ter mais coletivo», foi eu sair. Só que por serem amigas, tem toda essa relação pessoal. A Unicamp é muito pequena, [o distrito de] Barão Geraldo é muito pequeno. A gente mora perto, faz política e vai se divertir tudo com a mesma galera. Namora com a mesma galera. Então tem esse elemento aí que diferencia um pouco esse lugar. Mas nem acabou o coletivo. Foi fechando assim, mas não acabou exatamente. A gente organizava a festa «Babado», inclusive era esse mix entre amigos e o coletivo feminista da Unicamp que foi organizar a festa do «Babado». Aí, quando a gente foi para o coletivo feminista organizar a festa do «Babado», deu desentendimento na proposta de festa e aí... Sabe? Esse mix entre amizade e política... A gente acabou rachando, indo cada um para o seu lado por um tempo. Mas acho que é isso, que tem que ter esses diferentes espaços, mas que, dependendo da causa, a gente tem que abaixar as diferenças e se juntar indiscutivelmente. Acho que, momentaneamente. Sempre acho que, em certas passeatas, em certos momentos mesmo. Que não necessita você alterar todo um método do movimento que você participa.

E aí você estava se aproximando da Muda. Como você conheceu a Rádio Muda?

Eu já tinha ouvido falar da Muda sempre. Eu tinha uma amiga que era do coletivo feminista, inclusive bem mais velha que a gente, ela já estava na Unicamp há 10 anos, e a gente tava há 4 ou 3, mais ou menos. E ela tinha o [programa] «Paixão paranóica», um programa de quinta[-feira] à noite que acontecia lá [na Rádio Muda]. E era, poxa... A gente era do terceiro ano de faculdade, qualquer dia à noite era ótimo para diversão. Ela já fazia o programa há muito tempo. Ela tinha o «Paixão paranóica» que era várias coisas, inclusive muita paixão paranóica... Uma feminista antiga, sempre estudou o movimento feminista. Não antiga [do movimento], antiga na Unicamp. E aí a gente ia lá [para o programa] mais para beber. Eu comecei a levar música, que eu gosto de música. Eu comecei a levar, mas aleatoriamente. E aí ela foi precisando parar de fazer [o programa], por coisas da vida, e a gente foi continuado a fazer. O pessoal que só ia lá acompanhar ela foi continuando a fazer. Aí o programa dela acabou mesmo e eu tinha saído do coletivo feminista. Estava começando a entrar na Muda e falei «ah, vou fazer um programa então». E aí, eu com uma amiga minha, que hoje em dia mora em São Paulo, a Nísia, a gente resolveu fazer «Mulheres que brilham». «Brilho», é um termo que a gente usa: «ah, brilhou», «brilhei». A gente falou «ah, Mulheres que brilham». E aí a gente começou. A Nísia não participa do movimento feminista. Ela é sem dúvida uma feminista, mas não participa. Toda essas veteranas aí da Unicamp conhecem muita música. Aí a gente foi fazendo, segunda[-feira] à tarde, 6 da tarde, Mulheres que brilham.

Em algum momento você pensou no por quê fazer rádio?

Não quando eu comecei. Depois que eu estava lá eu tive certeza absoluta do por quê fazer rádio. Mas não quando eu comecei. Quando eu comecei era porque era o que tinha acessível. A Nísia só ia nos programas comigo. Eu ficava pirando, playlist... O programa já era para tocar só música que tivesse mulheres fazendo seja o que fosse: cantando, tocando, mixando, falando... Desde o primeiro programa, essa temática já existia. Aí ella [a Nísia] ia, não falava muito no microfone... Eu já fui curtindo o microfone, que eu já gosto de falar não é? E fui me entendendo com ele [o microfone] e foi acontecendo. A gente começou a contar notícias [de eventos] que iam acontecer. Daqui a pouco você tá fazendo um talk show [risos]. E eu, por ter essa gana de participar de coisas, comecei a ir nas reuniões mesmo. E eu curti muito. Por mais [que] estava com 3 ou 4 pessoas, nessa época que eu aparecia lá.

Isso foi mais ou menos em que ano?

2011. Acho que foi em setembro de 2011. E as reuniões [da rádio] estavam marcadas às 20h e as pessoas só apareciam por volta das 21h, sabe? Ia só aquela meia dúzia [de pessoas] que já se conhecia. Então eles iam quando queriam. Só que eu comecei a curtir. E aí o «Mulheres que brilham» virou o [programa] «Cilibrinas», que [o nome] veio das «Cilibrinas do Éden», [grupo] da Rita Lee, que era a nossa musa na época. Uma mulher incrível mesmo no Brasil, não é? Politicamente e musicalmente também. E aí o «Cilibrinas» começou. Aí eu fui me envolvendo mais com a Muda. Conheci a Ada [a segunda integrante da ZAFT] e a gente foi ficando muito amiga. Aí a Nísia mudou para São Paulo, e a gente começou a fazer a ZAFT. Foi meio que eu falei «ah, falta um programa que ponha música de mulheres, vamos continuar pondo música de mulheres». Que isso foi uma coisa que notei muito: me estimular a procurar som de mulheres, eu achei todo um universo. Muito legal.

Em algum momento você me comentou, tanto você quanto a Ada, que vocês sentiam uma necessidade imensa de feminismo ali naquele espaço da rádio. Como você percebia essa necessidade? E por que você achava isso?

Eu e a Ada, a gente se cruzava muito, inclusive em outros espaços. Mas com o pessoal da Muda... As pessoas foram ficando amigas mesmo. A gente se encontrava na Muda para ir para as festas ali dentro na Unicamp mesmo. (...) E aí você [vai] mesclando tudo isso. Eu descobri uma galera que tinha esse mundão. E eu acho que, pelo menos eu, falando sinceramente, esse era um elemento que eu falava «se eu não estabelecer uma conexão com as meninas [da rádio]», porque a gente é menina, a gente vai ter problema. Então essa era uma angústia que eu tinha muito. Como eu ainda, eu tava ainda, queira ou não, já fazia 3 anos que eu tinha terminado, mas eu ainda tava tratando uma coisa ali comigo. Porque eu sofri uma tentativa de estupro nesse meio tempo. Eu fiquei com medo de estupro. Na minha vida pessoal fazia terapia. E eu, sei lá, eu tinha uma ânsia muito grande de não ter problemas com as meninas que eu tava conhecendo nesse universo muito diferente, liberal, que no

fim vem com um monte de problemas. A gente sabe disso né? Isso é toda uma proposta de mundo que não tá dada, não é? Então *eu* senti muito isso. Eu tive muita necessidade de fazer uma aliança com a Ada. Tipo «a gente é amiga, é a nossa amizade o que mais vale aqui». E aí isso vai te fechando né... Na hora que a gente estava lá na Muda, era super difícil falar, estava super difícil falar em reunião mesmo. Os meninos já vinham [com certo poder]... Ainda por cima fazia eu acho que uns dois anos que a Muda estava meio em uma época de pouca gente. E aí ninguém tava tendo cuidado com isso da reunião sabe? Você chegava lá e já estavam os meninos falando, falavam o que queriam «oh pessoal, precisamos fazer isso, precisamos fazer aquilo». Ninguém fazia. Na semana seguinte falava-se a mesma coisa. E eles iam, davam o aviso, davam uma diretriz e, a partir do momento que você começa a falar, você está colocando o feminismo ali. Quando só o cara que está falando e você começa: «não, a gente tinha que falar de tal pauta»... «Ah, não, vamos embora»... «Não, cara, vamos falar». Então aí eu já comecei a bater. E a Ada, pelo que eu entendi, ela que já estava há mais tempo na Muda, sentiu um pouco falta disso, de não ter que lutar tanto para ser ouvida, de até está meio cansada: «Ah, só eles querem falar? Então beleza, eles que falem». E aí a gente começou a se juntar. Aí tinha a idéia de fazer festas, que sempre foi a ideia para conseguir dinheiro. A Muda estava praticamente sem caixa. E aí eu assumi a responsabilidade de fazer a festa. Eu comecei a arquitetar... Eu adoro fazer essas coisas. Eu sou toda dos cronogramas, do e-mail etc etc. Isso eu achei que foi um elemento importante. A gente fez uma. Na segunda, aquilo virou uma tremenda festa da Muda, no teatro de arena, eram 4 bandas. Eu gosto de tocar, eu levei a minha banda também. Então foi a maior festa que eu já tinha visto dentro da Unicamp, à exceção do IFCHStock. E não estava mais acontecendo o IFCHStock, tinha sido proibido pela Associação de Moradores, em 2010. Então o ano de 2010 foi um ano árido. De 2010 para 2011, não tinha festa. Em 2011 foi todo esse processo. E aí a gente começou a fazer o Muda Móvel. Em um carrinho, vendia as brejas [cervejas] lá. E fizemos. E aquilo triunfou. E surgiu o dinheiro. E isso é algo que altera também as coisas. De repete tinha R\$1500 na nossa mão. E comigo e com a Ada ali, nessa vida louca, se entendendo, se fortalecendo e fazendo o programa.

Nesse momento a ZAFT já existia?

A ZAFT foi nesse meio tempo que começou. Vamos fazer um programa nosso, só de meninas, música de mulheres. Sei lá, eu acho que desde o primeiro dia a gente já tinha tido a idéia da ZAFT. Eu tenho essa sensação. Se não foi um ou dois programas assim...

E isso mais ou menos cronologicamente...?

2011, meio de 2011. Acho que em agosto de 2011 a gente estava com o programa na grade e com ele já pensando nessa estrutura. Antes da primeira festa.

E a parte dessa coisa da dinâmica do coletivo...?

Não foi em agosto. Foi tipo em março de 2011. Porque em setembro de 2011 teve a Marcha das Vadias e isso é um elemento super central também da minha história com a Ada e da ZAFT.

Porque... Então, pode ser que tenha sido no fim de 2010 que a gente começou a trocar umas idéias. Aí no começo do ano a gente pegou o programa, achou o nome ZAFT ali. Que isso foi uma coisa muito louca que eu acho. Eu estava no meu momento rebelde de geografia, comecinho de pesquisa, então eu estava lendo os anarquistas da geografia de novo, e achei essa TAZ*. E aí surgiu esse nome. E aí a Ada já falou, assim que a gente se conectou... A gente (...) já foi cuidando também de: vamos estabelecer o nosso vínculo. Aí ela falou «Ah, estou sabendo de um negócio aí que eu acho que você vai gostar, que é a Marcha das Vadias». A gente se conhecia há, sei lá, 3 ou 4 meses. E ela falou «Olha, tem umas meninas do IFCH [Instituto de Filosofia e Ciências Humanas] que estão se juntando numa tal de Marcha das Vadias, eu acho que você vai curtir a ideia». Nossa! Na hora que ela falou «Marcha das Vadias», eu falei «Caralho, era o que eu estava procurando». Só pelo nome, porque não era coletivo de não sei o que lá... Centro Acadêmico de não sei o que lá... Já é um nome que, tipo, em 2011 eu nunca tinha ouvido falar de um nome assim. E aí ela me chamou. E a Ada já fazia o «bucetismo». De, sei lá, colocar a buceta na mesa né? Eu acho que seria a ideia.

Em todos os espaços possíveis?

É. A gente fazia desenho, que a Ada é artista (...) E pensar, «Poxa, e se a gente fizesse o movimento do bucetismo?». E aí a gente mesclou tudo isso. Sei lá, acho que em 3 ou 4 meses tudo isso se conectou.

E você tocou no nome. Comenta para mim essa questão da transição. Porque, na verdade, pela relação que vocês têm com o feminismo, tanto você quanto a Ada, entraram aí, mais ou menos... ZAFT e Marcha das Vadias quase que nascem juntas. Você já tinha participado de outros coletivos. Vocês demoraram bastante para fazer essa transição do nome, vocês começaram como Zona Autônoma Feminina e só...

Sim, acho que só quando a Ada foi embora que ela «virou feminista». Só depois que a Ada foi para o Rio [de Janeiro], que aí ela falou, «Olha, eu vou chamar de Zona Autônoma Feminista, certo?». Eu falei, «Certo, demorou para a gente fazer essa mudança, não é?». Quando a gente pensou a primeira vez, realmente, a gente ainda não estava nas Vadias [Marcha das Vadias]. Talvez a Ada também tivesse há pouco tempo e a gente falou «Não, ah, não vamos pôr feminista não, vamos pôr feminina». Porque eu tenho essa pira, por causa das «Mulheres que correm como lobos», que fala da energia em feminino, que todo mundo tem, homem e mulher tem as duas energias, enfim. E foi uma coisa que mexeu muito comigo por causa da análise bla bla bla e eu falei, «Não, vamos deixar o feminino». (...) Eu ainda não tinha essa tranquilidade de chamar feminista. E, não sei, eu acho que eu me senti bem, acho que por, talvez, por ter receio mesmo da coisa cair muito só para o lado do feminismo dentro da ZAFT. Na verdade caiu, não é? Porque a gente faz feminismo o tempo todo ali, não é? Não tem como. Em nenhum momento a gente não está fazendo isso, mas eu acho que para manter o cuidado com o lance de falar do bucetismo, vamos fazer o bucetismo eu acho, de colocar

* Ensayo de Hakim Bey (1991), *Temporary Autonomous Zone*. En castellano, *Zona Temporalmente Autónoma*.

não só a mulher política na mesa, mas a mulher sensual, a mulher rebelde, a gente começou a pintar umas coisas por aí. E acho que a gente não parou depois para pensar, «Ah, vamos mudar para feminista». Acho que a gente se deixou levar, sem também falar, «Putá, a gente podia mudar». Acho que não virou uma questão. Mas assim que a Ada falou, «Vou chamar de feminista», falei, «Ah, com certeza, demorou para fazer isso». Sem propósito, mas tudo é proposital.

E a parte dessa questão da dinâmica mesmo das reuniões que você comentou, que a Ada já estava meio cansada, vocês notaram outras barreiras, outros desafios dentro do coletivo?

Ah, com certeza. Para começar, fisicamente, fazer o programa é um desafio dentro de uma rádio livre. Que você está querendo falar de tudo isso que a gente fala, a grande maioria das pessoas que é mudeira, que frequenta a Muda, é homem. Então, só a gente sustentar um programa de duas horas ali, os caras entram o tempo todo, é incrível. É só você começar a fazer o programa, as pessoas não têm nenhum cuidado. Dá a sensação de que a pessoa não esteve nunca na Muda. E você começa a fazer o programa, e começam a ouvir passando pela Unicamp, porque a gente põe o retorno para fora, e aí sempre aparecia um cara. Isso já era no momento inicial. E você tem que ficar lá, porque não é que a gente não quer que o cara esteja ali, mas é aquilo que você viu acontecer*. Bem naquele formato ali de: o cara chega, cumpre todos os protocolos de «não sou um idiota», daqui a pouco ele tá pensando...

Pessoas do próprio coletivo?

Sim, sim. Pessoas do coletivo, pessoas que não são do coletivo e que apareciam por lá e pessoas aleatórias que estavam passando por lá e que, mesmo assim, causavam tensão. Poucos caras passaram ali e não deram trabalho em algum momento. Então era difícil. E aí tem todo o cotidiano, que é horrível. Ficar percebendo como o machismo se coloca para a gente. Então organizava festa, aí dava problema na bateria, então todo mundo vai ter que dividir a grana da bateria. Imagina cobrar os caras: «Olha pessoal, cada um tem que dar R\$20». (Repete). Nossa! O desrespeito que surge eu acho muito maior. Você tem que ficar... Não é a mesma coisa se eu sou um cara cobrando deles. E a gente ficou muito ativa. Como surgiu esse dinheiro, a gente resolveu reformar a Muda inteira. A gente repassou o cabeamento dali inteiro, pintou a rádio, comprou uns aparelhos de muita qualidade, a gente tinha mesa reserva, mesa média, mesa grande, sabe? Ficou uma super estrutura. A gente estava emitindo para Campinas inteira! E o transmissor estava na metade da potência. E, imagina, éramos eu e a Ada fazendo isso, na verdade. Claro que tinham 3 ou 4 que curtiam o que a gente estava fazendo, e foram trabalhando junto. Mas era a gente: «Gente, vamos pintar a rádio esse fim de semana». E é aquilo, tem que tirar tudo de dentro. Beleza, tirar todo mundo tira. Aí tem que lavar. Aí os caras já começam a tirar o corpo fora. Aí tem que enxugar. Aí os caras vão ficando mais de

* Patrícia se refere a la emisión «especial» que realizamos como forma de reunir y recordar la ZAFI, y en la que estuve yo presente, colaborando como invitada. Durante el programa, un chico (probablemente estudiante de la Unicamp), se acercó a la radio, nos pidió una cerveza y se quedó dentro del estudio de la radio, sin mostrar cualquier intención de irse, algunas veces interrumpiendo la emisión, queriendo opinar, sin respetar el espacio del programa.

fora. No fim, estamos eu, a Ada e outra menina que veio, arrumando tudo de novo. Aí você tem que, «Ow, gente, vamos aí, cara». (...) Você falar isso para os caras e eles te vacilam, reclamam, então... Imagina o tempo todo assim. Chegou um momento, em reunião, que já estava mais tranquilo. Porque a gente organizava os turnos de falas, escrevia as atas, fazia tudo. Chegou uma hora que não dava muito para eles reclamarem. Mas em todas as atividades paralelas você tem que lidar com esse machismo. E as pessoas da rádio livre é igual ou talvez um pouco pior que as pessoas da universidade com as que você lida mais aleatoriamente. Porque eu sempre senti uma resistência, do tipo «Ahhh, nem vem». Então você precisava fazer um cartaz para chamar a reunião de grade, «Vamos pôr», tipo, está uns caras fazendo não sei o que lá [uma hipotética descrição do desenho do cartaz]. Ok, «Vamos pôr uma menina no meio dos caras aí» ... «Porra, mas vocês só querem o tempo todo que sejam meninas». Por e-mail assim. E a Muda sempre teve isso de ter umas conversas bem rudes, exatamente por escapar da questão Centro Acadêmico. E é algo que eu, por algum tempo, achava bom. Ser mais, «Ah, nem vem...». Hoje em dia eu já questiono isso. Acho que é importante tratar as coisas com cautela, com calma. O movimento ele está o tempo todo sendo renovado, então sempre tem gente nova, não adianta você se estressar porque a galera está perguntando algo pela décima quinta vez. Tem pessoa que estressa a gente. Você vê um sujeito que está há 10 anos na Muda, e o microfone deixa de funcionar e o cara puxa o cabo! Ah, tem 10 anos que você faz rádio, você ainda não sabe que é mal contato?! Tem que mexer bonitinho...!

E nesse momento tinha outros espaços feministas na Muda?

Tinha bastante mulher. Começou a surgir bastante mulher. [Cita nomes] Tinha as meninas que faziam o [programa] «Menstruação». Pelo que eu me lembro, elas não se propunham feministas, mas era um espaço super feminino, super de mulher. Aí tinha a [cita nome], que fazia um programa antes do nosso uma época, e ela colocava umas músicas super machistas. Chegou uma hora que ela estava umas músicas horríveis, «Vou te obrigar a me chupar...», tipo isso. E era logo antes do nosso programa. Um dia, a gente chegou para ela e falou, «Porra, sério mesmo que você vai ficar colocando?!». E achei que atingimos esse momento que tinha bastante menina ali. Chegou a ter um problema de agressão. Uma menina ali na Muda, um cara deu na cara de uma menina mesmo, deu um soco na cara de uma menina, numa madrugada ali na Muda. A menina estava bem louca e o cara deu na cara dela. E aí a menina escreveu, «Ada, [cita nome] e Patrícia, o que vocês vão fazer agora?», na lista interna da Muda. Ou seja, tem, pelo menos, dois espaços feministas, ela chamou eu e Ada e a companheira do [programa] «Menstruação». Tinha esses dois e mais outro programa.

Em algum momento vocês fizeram algum debate aberto assim na Muda sobre essas questões? Vinculando rádio livre e feminismos?

Não, não. Quando a gente ia fazer, foi quando a gente tava com menos energia, acompanhando menos e acabou não acontecendo. Nesse fato que aconteceu aí, a gente tentou ajudar a menina também. Mas não conseguimos muito nos aproximar. E eu e a Ada demos um passo para trás mesmo. A gente não comprou a briga de defender a menina, de puxar por esse lado.

Por quê?

A gente resolveu comprar mais a briga de que, de modo geral, a Muda precisava diminuir a agressividade que tinha lá dentro. Porque, sinceramente, porque você falava «A gente precisa discutir isso aí», vinha uma avalanche de e-mails dos caras: «Ah, nem vem», «Nada a ver», bla bla bla. Acho que não tive colhões mesmo. De naquela segunda-feira seguinte dessa ocasião puxar esse debate, até a companheira do «Menstruação» tentou puxar; eu fiquei meio sem saber. Porque foi uma situação... Tipo, o cara agrediu a menina. Ele tava errado, ele não devia ter feito isso, entendeu? Mas a menina não era uma menina fácil. Eu já teria dado um soco nela, e na hora eu não tive a maturidade para diferenciar uma coisa da outra. Entendeu? Tipo, ela é uma menina e eu tenho que defender ela independente do entendimento ou não que eu tenho com ela. Eu, especificamente, não me dava bem com a menina e, tipo, me ofereci para ir com ela na delegacia, de ir no HC [Hospital Central] e tal. Ela não apareceu no dia da reunião seguinte, nem o cara, e aí eu não assumi a briga de seguir. A Ada não foi nessa reunião, devia tá doente, sei lá. Aí a companheira do «Menstruação» tentou falar e não vingou. Tinha uns caras vindo de Fortaleza*, [do movimento] dos desaparecidos políticos e iam nesse dia. Estava tudo combinado para eles irem nessa reunião para conhecerem a Muda. Eles iam fazer um trabalho com a Muda. E eu, realmente, foi muito falho meu, enquanto feminista de não... Acho que foi em 2011 mesmo, a «Marcha das Vadias» já tava triunfando. Foi pesado. As pessoas falavam, «Como assim? A Marcha das Vadias não vai comprar essa briga?». E eu falei, «Eu acho que foi um problema de respeito ao outro, ao próximo e não exatamente um problema que diz respeito ao gênero». Mas eu estava começando nesse debate né, hoje em dia eu vejo com clareza que foi uma questão de gênero. Porque o cara não ia socar um cara no rosto, é simples assim. Sabe, a menina agrediu ele antes, mas ele não teria reagido com tanta agressividade se fosse um cara, porque ele teria medo, simples medo físico.

E aí houve essa tentativa que vocês tiveram de transversalizar, por falar de alguma forma, as pautas feministas no coletivo? Mesmo que não diretamente, vocês tentavam através desses debates, no funcionamento mesmo? Pelo que eu estou vendo, você, a Ada e a companheira do «Menstruação» estavam bem na linha de frente.

Eu e a Ada e a menina do «Menstruação» a gente não era camarada assim, mas ela estava também super ativa. Então a gente foi agitando essas coisinhas.

Pelo que eu estou percebendo, mais ou menos era isso, não? Vocês não colocavam esse debate diretamente, tipo: vamos fazer uma roda de debate sobre rádios livres e feminismos. Mas estavam constantemente...

Sim, pautando isso. E tipo, a «Marcha das Vadias» triunfou e todo mundo sabia que a gente era das «Vadias». Foi a segunda maior marcha do país, a de campinas em 2011, que foram as primeiras que surgiram. Foi a segunda maior do país! A gente era 50 [mulheres] no coletivo, quando aconteceu a

* Ciudad del nordeste de Brasil.

marcha. Então todo mundo sabia que a gente era feminista, que podiam recorrer à gente por qualquer coisa. Só que, sei lá né, a memória engana a gente né. Eu tenho essa sensação de que mais aqueles que não se incomodavam tanto, que queriam conhecer, se aproximaram, e a gente foi fazendo coisas, mais do que ficar o tempo todo na hostilidade sabe. O cotidiano é hostil, a gente sabe disso né. Você fica o tempo todo se afirmando. Mas, de qualquer forma, a gente se juntou com 4 ou 5 pessoas da Muda. As pessoas mais antigas também, quando viram essa movimentação de festa, começaram a vir e com menos agressividade eles do que quem tava na Muda antes. Então acho que, apesar de se dar cotidianamente, a gente teve mais gente junto com a gente, fazendo as coisas, do que ter que ficar o tempo todo nesse embate.

E os «princípios mudos»? Naquele momento então não existia essa coisa de «princípios mudos»?

Existia, existia. O lance de não falar seu nome, ninguém é responsável pela rádio, etc. Naquele momento era isso. A ideia de não votação, de consenso. A não hierarquia, a horizontalidade, e a gente já falava de não fazer propaganda, não fazer proselitismo religioso. E isso era constantemente lembrado. Eu não lembro de momento nenhum estar na Muda e, tipo, ninguém cuidar disso. Não, acho que não, por mais sem pernas que o grupo estivesse. É isso que eu acho muito louco de movimento social em cima de um elemento físico, que é a rádio. Querendo ou não, ninguém pode começar a ser mudeiro se não tiver uma oficina de como fazer rádio. Se a pessoa já não souber por ela mesma, ela vai ter que pedir a ajuda de alguém. Então, rapidamente, na Muda você sabe quem é novo ali. Então, para essa pessoa nova, como isso vira mesmo um mantra, todo mundo ali, a pouco que entrou, já está “Olha, você é novo, então, não fala o seu nome; se acontecer alguma coisa, fala no microfone...». Isso acontecia sim. O pessoal mais antigo mesmo sempre cuidou muito disso. E a gente passou por um assalto da Anatel [Agência Nacional de Telecomunicação] nesse período, em 2011. Então foi um momento muito louco isso também. Porque aí as pessoas antigas vêm mesmo. Aconteceu o ESC [Seminário Espectro, Sociedade, Comunicação], que mobilizou muito o debate na Unicamp. A gente, eu e a Ada, junto com esses companheiros novos que a gente fez. (...) Nas «Vadias» a gente teve um lance do CQC [Custe o que Custar]* convidar a gente pra fazer um programa. E aí eu e a Ada levantamos o debate da mídia hegemônica. Foi o primeiro racha com as Vadias, foi esse inclusive. No fim de 2011. Porque os caras [do programa], claro, eles querem que você grave o mais rápido possível, uma coisa muito animada e que você não vai ter direito ao original, você só vai ter o que eles editarem e passarem. E as pessoas [da Marcha das Vadias] queriam, pela desculpa de sempre: atingir vários lugares. Atingir vários lugares falando com o que você não tá falando? Talvez não compense, não? Igual a essa porra dessa «Primavera das Mulheres»**. Isso é um perigo. Vai colocar como se está dado o movimento? É um movimento que

* CQC fue un programa de humor nacional emitido por el canal de televisión brasileño «Bandeirantes». El formato del programa estaba basado en el conocido CQC (Caiga quien Caiga) argentino.

** En 2015, a raíz de la propuesta del entonces diputado federal y presidente de la Cámara Baja, Eduardo Cunha, de cambiar la ley del aborto en Brasil, que ya es restrictiva, para una aún más criminalizadora, hubo diversas manifestaciones de mujeres y del movimiento feminista por todo el país. Varios medios de comunicación empezaron a llamar ese momento de «Primavera de las Mujeres» o «Primavera Feminista».

está dado? Tem essa super estrutura que você está vendo aí. É a primeira coisa que faz a coisa desandar. E aí, no fim do ano, teve esse assalto [por parte da Anatel] da Muda. Então mobilizou mais. No ESC [Seminário Espectro, Sociedade, Comunicação] a gente não teve o cuidado de levar o debate feminista, por exemplo. As mesas foram super masculinas. Acho que as principais mesas tinham mulheres, mas não foi intencional. Então eu acho que é isso, a Ada e eu, a gente ainda estava se entendendo enquanto feminista, se aceitando.

E vocês, em algum momento, paravam para pensar desde que tipo de feminismo vocês falavam?

Ah sim, porque a «Marcha das Vadias» exige isso o tempo todo. Você ser da «Marcha das Vadias» é tipo, «Como assim?!», «Vocês são brancas, universitárias», sabe? «Elite total», e isso foi uma constante para gente. Mais pelas vadias do que pela ZAFT. E aí, sim, com certeza. E eu sempre tive essa preocupação com o cotidiano. Então, se for para lutar pelo feminismo, eu vou lutar nas minhas relações próximas, que foi sempre o que me levou nas loucuras da vida a fortalecer a menina, a estar do lado da menina, aconteça o que acontecer. Acho que mais isso. A gente tinha essa cautela de, sempre que chegava uma menina nova, na Muda, a gente tentava dar o máximo apoio possível. «Fala aí», «Vem fazer oficina com a gente», «Vem conhecer o programa». Isso a gente sempre fez, sempre procurou fazer.

E você arriscaria falar um pouco dessa relação entre rádios livres e feminismos? A pesar de que mais ou menos você já me disse de que é uma relação...

Ah eu vou me arriscar a falar porque eu fiz. Quando você chegou no Brasil, eu tinha acabado de fazer um movimento com a Ada sobre isso. Então, acho que é... Apesar de eu saber que é ruim de se arriscar em coisas que a gente não entende muito. Acho que ainda falta as pessoas entenderem, o movimento feminista ele perpassa todas as relações. Então, uma coisa que eu achei muito importante de colocar naquela mesa que eu participei, que guiou esse tema, é isso: que, tipo, não tem um lugar específico onde tem que acontecer um debate feminista; em todos os eventos que o pessoal da esquerda tá organizando, seja ele na mídia tática, seja ele no rádio, seja ele no movimento de cidades, de reforma agrária, acho que se for pra fazer um evento tem que pincelar o feminismo, ele tem que ser tocado diretamente. E as rádios livres são dos movimentos que estão, por hora, distante disso. Acho que é uma técnica que está muito mais voltada para o conhecimento útil, que os caras recebem mais durante a vida do que as mulheres. Sabe, saber lidar bem com o computador, com a antena... Apesar da primeira programadora do mundo ser mulher [a Ada Lovelace], não é porque a gente não tem capacidade, é porque a gente é menos estimulada a lidar com isso. Acho que esse elemento da técnica é uma das que também fortalece a manutenção de mais homens do que mulheres. Tanto é que quando a gente faz muito debate, as mulheres estão sempre mais no conteúdo do que na forma. Mais fazendo programa do que trocando antena. E é muito louco, porque essa sempre foi uma atitude da Ada. A Ada sempre fez muita questão de que a gente tem que entender da técnica. Então a gente vai subir lá na antena, no dia que o [cita nome] for

fazer o transmissor, a gente vai lá e vai conhecer o cara... Esse é um projeto que a Ada sempre teve. A gente tem que saber fazer isso, porque se os caras não tiverem mais aí... E eu acho que o que distancia inicialmente é a técnica. E depois o machismo de cada dia da nossa sociedade. Porque eu tive aproximação com a «[Rádio] Várzea» também, que é a rádio da USP [Universidade de São Paulo]. Eu fiquei um semestre com o pessoal de lá. E fiquei bem próxima deles mesmo. Era onde eu passava o tempo lá na USP, aí acabamos ficando amigos. Eles vieram para cá no ESC, eu fui fazer coisa com eles lá, fazer rádio numa ocupação do Centro. E era a mesma situação, a situação de desigualdade de gênero é absurda. E acho que você vê isso muito nas rádios. Uma coisa que eu gostei muito da Muda, por causa da necessidade que eu tinha, é o fato de ser um dos lugares mais diversos que tem dentro da universidade. E eu vi isso na «Várzea» também. E eu já ouvi esse relato de outros lugares. De que ali passa o entregador de água, passa o moleque que nem estuda na Unicamp, porque não é um ambiente acadêmico. Então é muito louco. É louco porque tudo isso passa. Mulher causa mais atrito do que diferença de renda, diferença de que um é pinchador e o outro é malabarista, sabe? Junta toda essa gente, as meninas sentem uma pressão muito grande. E isso rolou na Várzea. E inclusive quando a gente fez essa mesa aqui esse ano, uma das meninas da «Várzea» que eu conheci naquela época, e ela se mudou agora aqui para Campinas, ela não está na Muda. Ela falou que a «Várzea» acabou porque tinha uma agressividade verbal e psicológica com as mulheres que era bem chata. Que, tipo, ela fazia «Várzea» há 4 anos e chegou uma hora que ela não queria ficar mais naquele ambiente. Ela falou «Eu estou aqui há 4 anos, eu não sou mais...». Porque tem isso, né? As meninas também são as que acabaram de entrar. Tem duas meninas antigas e duas que acabaram de entrar. Então aí já diferencia porque você acabou de entrar. Já fica, «Poxa, você está querendo se sobressair...». Aí, 4 anos que você está nisso e você continua ouvindo merda. Eu acho que os caras mais saem em favor de, «ah, aqui não tem dessas»; do que em favor de «não, vamos aliviar, tem poucas mulheres, vamos aliviar para as meninas». Mas eu parei de frequentar a Muda e a Várzea no meio de 2013, pode ser que depois dos acontecimentos atuais, esse discurso tenha podido pelo menos... Mais velado, o que não quer dizer que melhorou, mas mais silencioso, porque eu acho que ele era muito gritado nas rádios de forma geral, nas rádios que conheci. Sabe, todas as meninas de rádio que eu já conheci sempre relataram uma necessidade de resistência real, de você ser mulher.

E, apesar disso, você considera que o fazer rádio feminista é um elemento empoderador?

Sem dúvida nenhuma. Tenho certeza disso. Primeiro porque você só sustenta um programa de rádio feminista se você for descobrindo isso. Você não vai ouvir falar uma vez e vai se sustentar. Então, a necessidade de você suprir um programa, de você ter o conteúdo, vai fazendo contatos, é fomentador, mobilizador, você tá em constante movimentação. Então acho que é. E por serem ambiente hostis. Então você também vai ter que enfrentar essas questões fisicamente dentro da rádio. Então pelos dois lados eu acho que ele empodera, pela forma e pelo conteúdo.

Acaba sendo uma batalha né?

Exato. E você tem que ir munida. Não dá para você ficar brincando no seu programa, logo seu programa. É aquilo não é gente, queira ou não, como os negros, tem que fazer 10 mil vezes melhor, várias vezes, para que ninguém de repente passe por cima do seu programa na grade, sabe? Você faz o maior [esforço], todas as pautas, as atas, o caralho. Falta uma reunião de grade... E passam por cima do seu programa. Então é importante você ir, não ficar faltando muito, sabe? Acho que até isso.

Acontecia isso?

Com a gente não, porque a gente estava também na cabeça do coletivo. A gente que organizava reunião, marcava a data, toda a pauta. Mas tinha um pessoal antigo que aparecia lá no dia da reunião de grade e nunca mais aparecia. E o cara tinha o horário dele, por exemplo, quinta[-feira] à noite, o horário mais disputado. Enquanto as meninas do [programa] «Menstruação» teve que ir todas as vezes e, tipo, se você vai manter o seu horário não dá problema, mas você tem que ir. Eu acho que nem que você mande alguém no seu nome mesmo, «sabe, a [cita nome] não pôde vir e é tal horário». Eu, que fazia tudo isso, cheguei em uma reunião atrasada e o pessoal tirou uma hora do programa, meu e da Ada. Tiraram, «ah, estava apertado, a gente tirou uma hora», «E daí? Do nosso programa?!». A gente faz um monte de coisas lá! Por mais que, sim, tem que ser democrático. Mas acho que a democracia que não... não é?... Igualdade e justiça, a grande diferença. Então é tipo: a gente é tesoureira, a gente articula varias coisas, a gente faz tudo, a gente está aqui toda a semana, fazendo o nosso programa. Você não pode vir... Porque eu comecei a trabalhar dia de segunda à noite, que é o horário da reunião. E aí chegou uma noite que a gente chegou atrasada. Nem eu, nem a Ada podia, e tiraram uma hora do nosso programa. Aí a gente causou problema e pegou uma hora de novo. Dividimos com o «Menstruação». Porque era nós e o «Menstruação» na sequência. Os caras, «não, uma hora cada uma». Ah... Foi, isso aconteceu. Mas a gente pegou de volta, já era. [risos]

Além do mais que democracia aí, não houve negociação, não é? Toda a idéia de espaços horizontais é que possa haver uma negociação, o diálogo não é? Não deram nem a oportunidade...

É, total. O quê? Tenho que mandar um e-mail? Você jura? Estou aqui todos os dias!

E quanto a essa coisa do falar mesmo? Saltando um pouco para essa questão da organização do programa. Vocês até me comentaram que a ZAFT nunca foi um programa temático, mas que vocês iam abordando determinados temas. Vocês conseguem lembrar de temas que vocês abordaram?

Sim, com certeza. Teve o período do [grupo] «Pussy Riot», por exemplo. Quando surgiram por aí, a gente descobriu, aí a gente acompanhou o processo delas mesmo. Então todas as cartas novas que elas mandavam, a gente lia no programa. E incentivamos o pessoal a escrever para elas, que houve toda uma mobilização. Aí o Russo [um colega do coletivo] escreveu para elas, a gente leu. Teve um

momento das «Vadias». Aí a gente chegou a fazer debates mesmo com as «Vadias», fazer um programa inteiro. Antes da «Marcha das Vadias», a gente fez um programa inteiro só das «Vadias». Entrevistamos, e durante o programa elaboramos o cartaz [da marcha]. Por exemplo, os desaparecidos políticos, a gente fez um dia de entrevistas com eles só. Já teve dia temático mesmo: de mulheres caribeñas, mulheres latinoamericanas, já teve tema de aborto... Então tudo no programa a gente falando de aborto, trouxemos poema falando de aborto, música falando de aborto... As profissionais do sexo também foram tema de um programa inteiro.

Também você falou, além dessa parceria constante que vocês tinham com a «Marcha das Vadias», você tinha comentado que a ZAFT ele era sobretudo esse espaço de fazer-coletivo, ele era um programa coletivo. Queria que você comentasse um pouco sobre isso, porque além do empoderar na forma e no conteúdo, como você falava, como você vê esse fazer-coletivo? As pessoas que passaram pela ZAFT notam alguma mudança? Vocês notam alguma mudança?

Antes que eu e a Ada começassem a tomar esse cuidado: «chegou uma menina nova na Muda, a gente vai trazer a menina, etc». Então, no programa, primeiro que a gente não ficava arquitetando exatamente o programa porque a gente queria que ele ficasse solto. Então a gente falava, fala a temática, aí cada uma levava a sua coisa e aí que ia indo. E tinha vezes que a gente se dava bronca no ar. Tipo «poxa, você me cortou hein *Buce...*», «Deixa eu falar o que eu quero». Eu e a Ada, a gente teve altos e baixos. E essa coisa de empoderar, a pessoa pegar o microfone era muito legal. Todo mundo que passava lá a gente falava, «Não, tem que falar no microfone, vai ter que pegar», sabe? E aí já teve filha de amiga que foi lá e ficou muito tímida por um momento e, daqui a pouco, você já tem que está arrancando o microfone da mão da menina. E tem gente que não curte mesmo. Mas a maioria era isso. No começo, ficava meio assim [tímida]... Até o programa acabar, já estava adorando o microfone, querendo falar mais, lembrando de um monte de coisa. E acho que isso muito também por a gente justo sempre ter a ideia de levar uma cervejinha, era construir um ambiente assim. Na época que a gente estava mais dedicadas, tinha dia de cor. Um dia era cor de lâmpada amarela, aí a gente via a lâmpada que a pessoa se sentia mais à vontade. Vela, levava um aperitivo. Sempre para isso. E acho que nunca vi nenhuma mulher não entrar de um jeito e sair de outro ali dentro da ZAFT, nunca vi nem a gente nunca conseguiu entrar... Poxa, quantas vezes a gente não entra deprimida, a Muda é um ambiente pesado não é? Eu sempre achei a energia lá pesada. Você chega lá meio ruim e, não necessariamente, você vai sair bem. Mas, todas as vezes que eu fui fazer o programa, eu podia estar triste, e saía bem. Às vezes eu estava deprimida, acontece essa motivação e eu sempre vi nas outras pessoas também. Tem gente que já chega falando muito também. Aí é ótimo. Só a menina com a qual eu comecei fazendo programa que, do começo ao fim, nunca quis falar no microfone. Passou o ano todo a gente fazendo e ela nunca chegou a pega [o microfone]. Mas, o resto, todo mundo que passou por ali entrou de um jeito dentro do programa e saiu com outra energia. Se essas pessoas mudaram para a vida, aí já não posso dizer né. Eu e a Ada sem dúvida mudamos.

Que mudanças você nota no teu cotidiano?

Primeiro essa busca constante de mulheres na arte. Sempre que eu vou ver qualquer coisa, seriado etc. Ah, se só for homem... preguiça. Isso é uma coisa que eu nunca soltei. E acho que essa parceria minha e da Ada, de «você é menina e a gente vai abraçar», foi uma coisa que a gente aprendeu junta, ali na ZAFT, e eu nunca mais perdi. Depois, com as «Vadias» também fortaleceu. Mas, aquele negócio de que a gente tem mais dificuldades de aprender coisas que a gente é menos incentivada mesmo. Então, eu sempre vou ir primeiro em uma menina e vou tentar ajudar ela antes. Eu e a Ada, a gente chegou a fazer uma semana de ensinar pessoas da periferia a mexer no computador. De, tipo, ter que ensinar a clicar a ensinar a fazer cartaz no computador. Que a Ada é ótima nisso, ela mexe muito com essas coisas de edição de vídeo. E a gente chegou a fazer isso com um grupo de mulheres. Então, isso foi construído durante a ZAFT. Sem dúvida, essa consciência e estratégias para isso. Como atrair uma menina? Essa coisa de... Lá na mesa [de debate] mesmo, as pessoas fizeram essa pergunta: «como é que faz para as meninas virem?». E é, tipo, você tem que chamar menina, para vir meninas. Você quer fazer um evento e quer que vá mulher? Tem que ter mulher em todas as mesas. Tem que ter uma mulher pelo menos em todas as mesas do evento que você vai fazer. Chama as meninas para fazer a organização. Chama as meninas, faça questão de ir lá e convidar mais as meninas do que os caras. E isso é uma coisa que a gente aprendeu com a ZAFT. De, tipo, faz as meninas virem. Dá um jeito. Vai buscar elas em casa. Traz elas aqui e aqui a gente vai construir juntos um momento só nosso, que só vai acontecer agora e isso pode dar frutos de anos, de um dia...

Mas é complicado, não, você querer que tenha essa representatividade de mulheres quando o coletivo não abraça essa causa o tempo todo?

Com certeza, mas acho que exatamente por isso a gente tem que continuar fazendo isso. Porque [a causa] é dura para começar a abraçar em todos os lugares. Então, não abraça? Problema de vocês. A gente vai aumentar a briga então. Acho que é isso também, acho que o conflito não é de todo ruim. O conflito em muitos lugares, tensionar isso, talvez seja melhor do que não tensionar.

Fala dessa parceria com as Promotoras Legais Populares – PLP.

A gente conheceu as PLP a partir das «Vadias». Porque a proposta das «Vadias» era chamar outros coletivos feministas de Campinas, porque a gente não queria reinventar a roda mesmo. Sabe? A gente falou, «Certeza tem muita gente aí que já é feminista». E chamamos e aí as PLP vieram. As «Mulheres Guerreiras», que são as profissionais do sexo de lá [do bairro] de Itatinga, a «Mulheres das Periferias», o «Sindicato das Domésticas», toda essa gente veio e, inclusive, essa mulherada super questionou a gente por isso da «Vadia»: «Que coisa de branca. A gente, negras, não queremos ser chamadas de vadia, não. A gente é chamada de vadia todos os dias». Isso bate na gente até hoje. E aí, uma das PLP, [cita nome], que é uma diva, uma grande mulher. Ela trabalhava na Unicamp, funcionária da Unicamp. Ela trabalhava na área de cultura do IFCH [Instituto de Filosofia e

Ciências Humanas], de eventos. Então ela sempre foi uma companheira para pedir cartazes, ela sempre estava ali. Ela tem um filho que era do IFCH também, e ela mora no [bairro do] Oziel, que era um lugar que eu pesquisava também. Então toda essa junção de conexão, a gente começou a trocar ideia com ela. E ela é muito para frente, uma mulher negra, de uma periferia dura, mora em uma ocupação de Campinas, com uma tremenda consciência! E ela começou a trocar idéias com a gente. E ela ouviu falar que a gente sabia fazer rádio, que a gente estava na Rádio Muda. Ela falou, «Morro de vontade de fazer rádio. Acho que é uma coisa que fortaleceria muito as mulheres. Vamos fazer uma rádio. Vamos montar uma rádio». Eu e a Ada [pensamos], «Fazer uma rádio?!». Não, colocar uma rádio no ar é fácil. Duro é você fazer a manutenção dela. E ela queria pôr [a rádio] lá no Oziel mesmo, que tem rádio comunitária lá, que eu entrevistei até na minha pesquisa. Ela não é comunitária, ela é ilegal mesmo: é aquele meio entre comunitária e a livre que ficam as rádios de periferia. E aí, a gente –eu não vou saber a ordem de como isso aconteceu– eu sei que a gente foi, essa companheira tinha essas ideias. A gente fez um fórum, foi quando a gente montou a Frente Feminista de Campinas. A gente fez um fórum que a essa companheira foi e ella começou «rádio, rádio...». E eu tenho isso também com a sensibilidade técnica, isso tem a ver com as pesquisas que eu faço na Geografia. Então, para mim, era muito louco, é muito fácil montar uma rádio no Oziel, um lugar que não tem internet banda larga, que tem muitos problemas, mas se eu quiser montar uma rádio lá eu monto. Dentro da escola de lá tem uma rádio inclusive, mas é mais rádio de brincadeira, ela não transmite, ela só conecta dentro do lugar. A gente deu esse curso também de tecnologia e mídia feminista, com essa companheira, que foi para as PLP esse curso, de uma semana, 5 dias, à noite, 3-4 horas.

O que vocês davam?

Foi muito trabalho. A gente não sabia quem ia, quantas pessoas iam... A gente ficou nessa dúvida. Então, a gente dividiu metade-metade. Metade não sabia nem ligar o computador. E aí fui eu que entrei nessa frente, que eu não sei tanto de programas [de computador] como a Ada. Então eu fiquei nessa frente, e no final, ligar o computador, clicar, como abrir o Word, que elas são poetisas, queriam escrever as poesias delas, fui ensinando isso. E aí a Ada veio nos últimos dias para ensinar já uma coisa mais avançada, para quem já mexia no computador. Então a gente dividiu assim. E, no último, dia, encerramos juntas. E sempre o que a gente fazia da prática mesmo, foi até essa companheira da PLP que lembrou a gente durante a oficina, e começou a falar, era que «A gente tem que se empoderar com as tecnologias, nada de morrer de medo das tecnologias». Porque elas tinham medo de apertar o botão e aquilo explodir. E é muito louco porque quem compra o computador na casa delas são ellas. E quem usa são os filhos, homens. Elas se matam de trabalhar, compram o computador e nem sabem ligar. Isso inclusive aconteceu na casa dessa companheira da PLP. E aí, a gente foi um dia lá na casa dela gravar um áudio com ela. Levamos um microfonezinho lá. E aí a gente conheceu a casa dela, que fica ao lado da rádio de lá. E aí a gente gravou e aí ela já começou «A rádio Fêmea, a gente vai fazer uma rádio». Aí a gente pensou na proposta do programa. Acho que foi ela quem sugeriu, ou a [cita nome de outra companheira]. Porque eram elas duas. Ela chamou a

outra companheira das PLP, que ela mexe com a parte cultural das PLP. Ela é uma maranhense que mexe com dança, música, essas coisas. E aí a gente conversou nós duas e aconteceu. Vocês entrevistam alguém... Porque eu estava sempre pensando nisso da difusão da tecnologia. Ia ser muito massa vocês levarem a tecnologia para periferia. Então vocês entrevistam alguém, mandam para a gente por e-mail, e a gente transmite na rádio. E aí todo mundo ouve, porque a rádio vai por Internet, realmente todo mundo ouve. E foi assim, deu para entender a história?

E aí perdurou isso?

Acho que, pelo menos, uns oito programas aconteceram. De horas de gravação, deve ter umas 10, 12 horas. A primeira entrevista que a gente teve, foi a com a líder do sindicato das domésticas de Campinas, a Regina Teodoro, no dia seguinte da PL [Projeto de Lei] das domésticas ter entrado em pauta. Então foi uma entrevista de 1h30, super bem localizada, tempo e espaço. E aí teve as entrevistas *in loco* [durante a ZAFT]. Então, somando as gravadas com as *in loco*, pelo menos um semestre a gente fez assim, toda quarta-feira. E foi muito louco, porque teve dia que foram duas mulheres das PLP e elas se entrevistaram. Teve dia que elas entrevistaram a dona do quiosque de comida, teve dia que elas entrevistaram umas meninas que fazem hip hop na região metropolitana de Campinas. Então, foi muito louco esse entrecruzamento. E teve um dia que a gente entrevistou a companheira da PLP. «Eu, repórter de mim mesma» com ela, que era quem fazia o programa. E ouvimos a história dela, que também é uma história super tensa.

E elas nunca pensaram de levar essas entrevistas pra o espaço da Muda? Por que essa opção de fazer fora?

Então, eu primeiro sugeri isso porque achava bom o pessoal não ter que vir para [o distrito de] Barão [Geraldo]. Porque Barão é super distante de Campinas inteira, na verdade é isso. Todo mundo mora a 40km de distância de Barão. Mas aconteceu, sim, «Eu, repórter de mim mesma» *in loco*. É isso que estou falando, somando com essas deve ter uns 11 programas, 10, sei lá.

E rendeu frutos?

Acho que rendeu. Primeiro porque essas reportagens existem até hoje, elas foram veiculadas em momentos muito oportunos. Era uma época que a gente tava com o programa muito constante, então ele tinha uma audiência bem considerável, bastante gente ouvia mesmo ele. O pessoal de Fortaleza ouvia, até reproduziam lá na rádio que eles montaram. Teve um período que a gente tinha um bom alcance. E, depois, elas tinham que fazer o curso das PLP, e isso, na verdade, é uma das bandeiras dela: elas contam esse programa como uma coisa que elas fizeram, «a gente já fez um programa de rádio, junto com as meninas da Marcha das Vadias, na Rádio Muda, que é o “Eu, repórter de mim mesma”, que está disponível em tal web». Isso é uma das atividades que compõe as atividades que elas já realizaram.

E você tocou agora nessa questão de pessoas que ouvem. Vocês tinham feedback das

peessoas?

A gente tinha sim. Teve semanas que cheguei a passar meu número de telefone no Facebook. O pessoal mandava mensagem. E eram dez pessoas. Não foram muitos [programas], 4 sei lá. Porque é complicado você ficar colocando o teu telefone. E aí isso acontecia. Tinha muita gente que passava lá. Ficava ouvindo e passava pela Muda e falava. E eu comecei a divulgar no Facebook mesmo, descarada mesmo. Comecei a divulgar no Facebook. Então o pessoal escrevia lá, curtia o programa, escrevia que ouviu. Esse que a gente fez agora, duas pessoas ouviram, de fora da Unicamp. Só que, nessa época, a gente tinha 10, 15 pessoas que contavam para a gente que tinha ouvido, que ligou tal hora. Tinha uma amiga minha que era do Chile, ela faz música, e aí ela deixou o cd dela aqui, uma música maravilhosa. E aí eu estava tocando [a música dela no programa], ela contactou o pessoal de outras duas bandas e esse pessoal ouviu de lá do Chile, e escreveu para a gente na hora! Teve um amigo que ouviu da França...

Vocês chegaram a gravar alguns programas, que vocês falaram. Vocês chegaram a subir em alguma plataforma?

A gente estava tentando fazer isso. Quando começou a acabar, a gente tinha montado o blog da ZAFT. A Ada, mais especificamente. É que a gente chegou a fazer um projeto, a gente escreveu para o Labjor [Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo], a gente escreveu o projeto em um edital que tinha saído pra mídia táctica e a gente começou a querer trabalhar mesmo com isso. Eu estava no mestrado sem bolsa, muito frustrada. A Ada estava se formando. A gente começou a querer apresentar projetos em edital. A gente fez portfólio, blog. Então, a gente chegou a subir [no blog] várias coisas. Só que a gente também estava muito loucas na vida. Então, a maioria dos programas que a gente deixou gravando, gravaram 3 dias seguidos. Aí a gente não tinha tempo de cortar eles, porque a gente passou uma fase bem *hardcore*. Então isso acaba atrapalhando um pouco os resultados. Mas esse foi o objetivo. A gente se apresentou em um edital que a gente montou certinho, então falamos, «vamos montar o portfólio etc». Mas aí a vida entrou no meio.

E nessas gravações, vocês chegaram a se ouvir?

Um pouco.

Como era essa relação com o ouvir-se a si mesma?

Caralho, que pergunta hein?! [Risos]. Sei lá, eu acho muito louco. Eu acho bem legal ouvir a si mesma. E um dos melhores programas que eu tenho gravado é um programa muito bom. A gente trouxe um pedaço de um filme da «Ocupação Mauá», que é no centro de São Paulo. Um pedaço do filme, de umas meninas falando, «Eu era só uma dona de casa, e aí eu cheguei aqui nessa ocupação e as mulheres me fortaleceram. E hoje em dia eu sou uma líder estadual do movimento de ocupação». E aí a gente emendou com outras meninas bem boas. Então tem um programa específico que eu já ouvi inteiro que, sei lá, acho que me deu orgulho mesmo de ouvir.

Você antes tocou em um ponto, que você já meio que falou, que é o da assiduidade no programa. Vocês eram bem fiéis?

Bem fiéis. A Ada é taurina [risos]. Então ela ficava muito brava se a gente não fosse. Na verdade eu primeiro era assim, porque eu já estava fazendo programa. A gente ia revesando: cada fase era uma que estava com mais vontade. Porque era um momento que a gente se tratava. Todo mundo tem as suas feridas da vida, então eu acho que fazia muito bem para nós duas fazer o programa. Então era muito assíduo. Parou de ser assíduo no fim de 2013, quando já estava... Mesmo assim a gente fez. Aí, foi no fim de 2013, e eu falei «Eu preciso ser sincera com você, e não vou conseguir ficar fazendo». E ela continuou fazendo.

E como vocês chegaram assim ao fim da ZAFT. O que é que terminou realmente, ou foi isso mesmo?

Olha, terminou porque eu arrumei emprego, em uma escola, comecei a namorar. Eu e a Ada tivemos um desgaste momentâneo na nossa relação também. Devido a toda a relação que a gente tinha enorme. (...) Mas, quando eu falei «Ada, não vai dar mais», já fazia um semestre que ela estava fazendo e eu fui em uns 2 ou 3 programas no semestre. Aí, no ano seguinte, ela veio com «vamos lá na reunião de grade». (...) Aí eu consegui falar para a Ada, melhor eu não me comprometer. Aí acabou assim, não teve um programa final... Porque eu acho que não acabou. Se a Ada tivesse continuado a morar aqui em Campinas, a gente voltaria a fazer o programa, sem dúvida. Acho que se a gente se encontrar em algum lugar por aí que tenha rádio, a gente volta a fazer. E até, de repente, se eu tiver uma bolsa de doutorado, eu volto a fazer Muda, sem dúvida. É um momento muito gostoso. Eu gosto de fomentar a minha busca cultural, isso eu curto muito de estar fazendo rádio. E tenho que estar informada.

E aí volta àquela pergunta do início: você falou que mais na frente você pensou do por quê rádio.

Sim, porque a rádio é a tecnologia mais difícil de quebrar que existe. Então, tem que fazer rádio. Porque as outras tecnologias são complexas. Então é muito difícil você aprender a mexer com Ubuntu, software livre, eu acho que é necessário você propor essas coisas na sua vida. Mas aprender a arte de montar uma rádio é uma coisa que eu acho que é importante para a sobrevivência. Claro que eu não acho que todo mundo tem que aprender, não é exatamente isso. Mas eu acho que a rádio ela não pode ser quebrada. Em uma guerra ela não é quebrada. É uma tecnologia muito louca, é uma grande resistência. O que eu penso é: se um dia a gente entrar em uma guerra nuclear, eu tenho que saber fazer rádio [risos]. Depois que eu conheci o que é a tecnologia da rádio, eu tenho certeza disso. Porque isso é a minha fascinação com a geografia, sabe? A fascinação com a tecnologia. O Milton Santos* acreditava muito na tecnologia como o que vai levar a mudança do sistema capitalista. Não por uma revolução, mas pela sensibilidade das

* Milton Santos fue un geógrafo brasileño e intelectual de referencia, sobre todo por su compromiso político en abordar temas como la geografía humana y el urbanismo.

técnicas, que vai conscientizando as pessoas. E isso me fascina porque eu curto o cara [Milton Santos], até hoje eu não consegui rebater essa idéia dele. Acho que está cada vez fazendo mais sentido. Então eu acho que você levar a rádio para outros lugares é um favor muito grande que você pode fazer em outros lugares. Eu pretendo mudar de Campinas. E, para cada lugar que eu for, eu pretendo conhecer uma rádio. Porque ela é uma tecnologia antiga, rústica e muito segura. Como eu acredito na força da tecnologia... É mais por isso. Responde?

Totalmente!

Como você analisa esse fazer coletivo? Quais são as debilidades, potências do funcionamento de um coletivo horizontal?

Acho que a primeira coisa é que eu não consigo ver outro caminho que não seja esse. A continuação de construção de coletivos horizontais, apesar de que a gente ainda tem que aprender a fazer direito. Acho que todo coletivo, em certos momentos, saem da horizontalidade, dão uma hierarquizada. E eu acho que aí a gente [precisa] aprender a fazer. Talvez daqui a um tempo a gente consiga começar a refletir quais são os momentos que a gente precisa hierarquizar e definir isso. Mas, é aquilo, acho que isso tem que ser temporário, passageiro, o mínimo possível. Mas eu acho que o fazer político ele é coletivo. Não existe você querer lutar por algo individual. Acho que isso aí foi um dos grandes erros que a gente passou, que a gente chegou em um individualismo forte para perceber que não vai ser a gente tentar individualmente que vai levar a uma igualdade. Então, eu acho que política é coletiva. Se você quer mudar o mundo, tem que fazer isso coletivamente. Não vai adiantar você ficar levantando só a sua bandeira nos seus momentos. Porque eu acho que você aprender a lidar com o outro é na ação coletiva. Não é família, porque família você engole. Não é no seu trabalho, a questão de chefe é outra relação. Eu acho que na ação coletiva, na luta coletiva você aprende outras intimidades, você conhece oficialmente as histórias de outras pessoas, você luta junto com elas. E você tem que respeitar essa pessoa não porque você cresceu com ela, não porque você tem um vínculo sanguíneo com ela, mas porque você tem um projeto de mundo junto com ela. Então isso exige que você respeite e lute por essa pessoa. Assim como por você. Só que eu acho que isso está em construção ainda no mundo. E para a gente construir isso a gente dá muita cabeçada, indiscutivelmente. E é isso, por exemplo, com o que eu pesquiso. A gente tem uma relação com o meu trabalho de grupo de pesquisa, a partir do trabalho. Por mais que seja tudo horizontal, eu sou a pessoa mais velha ali. Eu que sou a pessoa que coordena o que a gente está fazendo. E, claro, que o tempo todo eu tento deixar «Olha, está tudo bem isso? Vocês concordam com essa opinião? Quem quer falar primeiro?». O tempo todo eu me polio para estar fazendo isso. Mas, é óbvio que existe uma mínima hierarquia ali. Só que é uma hierarquia que foi se dando com a situação, sabe? Então, eu acho que, por exemplo, em uma rádio, quem tem o conhecimento da técnica vai sempre estabelecer uma hierarquia. Não tem como. Se essas pessoas não forem priorizadas em algum momento, tudo cai. Então você tem que também ter essa clareza. Sabe? Eu acho que é isso que o coletivo tem que trazer. É ridículo, até meio utópico, mas é. Cara, coloca os seus interesses pessoais em segundo lugar. Aqui é mais interessante que o coletivo continue existindo. Então, se a pessoa que sabe da

técnica precisa ser buscada em casa, então vamos buscar a pessoa em casa. Fazer coletivo é a resposta, não tem outro jeito de a gente alterar o mundo se não for coletivamente, e a gente vai ter que aprender como fazer isso. Mas, eu acho que é melhor do que as estratégias dos partidos políticos. Tenho certeza, na verdade, disso. Só que é isso né. É complicado isso de serem uns gatos pingados. Isso dá receio né.

E porque geralmente são uns espaços pequenos, não é?.

Exato. Isso é o que eu receio. E que acabam, não é? Que é que a gente tem que tá perdurando por 10 anos nesses movimentos, não? Quem tá perdurando é o MST [Movimento dos Sem Terra], movimento que é hierárquico, que não tem a mesma forma. Mas eu também acho que é muito recente. Por mais que eu sei que na primavera de Praga, na época que as rádios livres eclodiram na França... Teve gente que já passou por isso. Não é a gente que está inventando essa forma de agir. Mas é uma nova geração aprendendo a fazer isso. Então acho que o momento político desde... Sei lá, talvez desde 2001, com aquilo dos EUA mesmo, que todo mundo que viu isso acontecer viu no momento, de marco histórico na vida, para quem não viu muito a guerra fria, para quem não viu o homem chegar à lua, a gente viu a internet, a gente viu 2011 e aí a gente viu a primavera árabe. Foi enorme! E por movimentos que não são os movimentos saturados da ditadura militar. São os movimentos que já se dão mais em cima da mídia social, em cima da busca pela horizontalidade. Então eu acho que é algo que está se reorganizando também. Aí a gente tem que ter cautela. Querendo ou não, agora, nesse momento, no Brasil a gente está vendo secundaristas puxando essa tática de organização. Isso já é uma mudança, um amadurecimento desse tipo de movimento, dessa organização. Sabe? O pessoal de 16, 15 anos agora está usando essa estratégia para ocupar as escolas hoje em dia no Brasil. Não é uma estratégia hierárquica. Pelo menos todos os vídeos que eu vi, tentando entender o que eles fazem, e parece que são coletivos horizontais. Eu acho que eles estruturaram um coletivo ali dentro. Então acho que isso está em formação.

O que é que nós buscamos quando fazemos um programa de rádio feminista?

Eu acredito, eu acho que é estratégia de luta a partir do rádio. É uma estratégia de luta feminista a partir do rádio.

E o que é uma rádio livre pra você?

Uma rádio livre... Boa pergunta... Não considero livre, tem várias rádios de periferia que não são comunitárias, são ilegais, mas elas realmente não se chamam livres e não acho mesmo que elas são.

Por que você acha que elas não são livres?

Porque normalmente elas são evangélicas, ou são feitas por um evangélico. Que, beleza, nem todos programas são evangélicos mas todos passam pelo filtro dele. Por exemplo, quando essa rádio no Oziel, eu falei para o cara, «Vamos vir aqui fazer um programa quinta». Eu e a Ada chegamos a levar

uma vinheta lá do «Cursinho do Oziel»*, que a gente montou a vinheta e levou para ele. E o cara falou na hora, «É, mas que música vocês tocam?», «Ah, rock 'n roll... Ah, aí tem que ver que música vocês vão pôr». Então, isso não é uma rádio livre. Se eu tenho que vir aqui e mostrar qual música que eu vou colocar para você concordar com isso, não é uma rádio livre. Mas eu acho que uma rádio livre não é só não ter o filtro do que vai passar. Não acho que é isso. Muito pelo contrário, tem que ter também o filtro de não deixar fazer divulgação de religião. Uma rádio livre é o coletivo consciente de uma luta pela democratização da mídia. Nunca tinha definido assim para mim, mas já que você pediu para eu definir... [risos]. Eu acho que tem que está o debate de que a gente está fazendo rádio porque as rádios estão dominadas por poucas pessoas no país. Então, a gente não tem democratização de estilo musical, de informação... Então, a gente faz uma rádio para trazer outras idéias, outras informações... Isso é uma rádio livre.

* En Brasil, un «cursillo» (cursinho) es una academia preparatoria para los exámenes de admisión en las universidades. Son cursos privados y hay propuestas como la mencionada por la entrevistada, «Cursinho do Oziel», que son gratuitas y orientadas a las comunidades periféricas.

Entrevista VI: ZAFT – Programadora 2, 2015

Ada^f, original de una pequeña ciudad del estado de São Paulo y vivió en Campinas durante la licenciatura en la universidad. Es artista visual, licenciada licenciada por la *Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP*, activista y comunicadora involucrada con tecnologías libres, feminismos y derechos humanos. Lleva a cabo un máster en la Escuela de Comunicación de la *Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ*, en el que investiga la reproducción de las jerarquías y descentralización de los poderes en el espectro radioeléctrico desde la perspectiva teórica de la tecnociencia feminista.

Júlia: Quería que você falasse da sua biografia.

Ada: Com a rádio?

Inclusive até anterior, até você chegar a isso.

Eu sou de uma cidade do interior, que chama Marília, a 470 km daqui, perto do Paraná. É uma cidade de uns 200 mil habitantes e nem tinha muita coisa lá para fazer. Eu assistia filme, porque eu não tinha muita coisa mais para fazer. Tem a ver com o por quê eu cheguei na Unicamp. Mas, na verdade, eu tinha interesse por rádios livres antes de chegar na Unicamp. Eu tinha interesse por software livre antes de chegar na Unicamp. Eu ouvi falar de software livre e achei muito legal. Aí o meu irmão foi morar no Rio de Janeiro. Nesse momento, eu já morava em São Paulo. Mas eu fui morar São Paulo para estudar cinema. Porque não tinha nada para fazer na minha cidade, eu fiquei viciada em filmes e aí eu fui estudar cinema. Aí, lá no Rio [de Janeiro], eu fui nesse congresso, acho que era um congresso da UNE [União Nacional dos Estudantes]... Algum congresso de estudante que tinha lá. Que um amigo do meu irmão foi e eu já tinha ouvido falar de software livre e ele falou que ia ter algo de software livre que ia ser muito legal, e aí eu fui. E aí tinha uma rádio livre lá ou tinha um pessoal de rádio livre lá. Não lembro. Eles montaram a rádio para esse evento. Não lembro quem estava lá, não lembro direito. Mas, depois, na volta, a gente descobriu uma rádio livre ao lado da casa que o meu irmão morava, que era o IP. E aí eu fui lá no IP, que era uma rádio livre do Rio. Que hoje em dia não funciona mais. E foi engraçado porque hoje eu lembro disso. Mas, na época que eu vim para cá e na Muda, eu não lembrava. Que o dia que eu fui lá era o dia, ou foi o dia seguinte, que tinham acabado de fechar «A Filha da Muda», que acho que foi em 2006, que era uma rádio no [estado do] Acre, que era uma rádio livre que foi fruto de alguma coisa que a Muda fez lá. E pessoal levou adiante o projeto, tanto que chamava «Filha da Muda». E aí... Sei lá... Prestei faculdade... Aí eu conheci, achei super legal... Rádio livre... Mas é isso. Eu estava morando em São Paulo, estudando cinema lá. Prestei várias faculdades, não sabia direito o que eu queria fazer... Ainda não sei... Aí eu acabei vindo para cá [para Campinas]. Também por conta de ter mídia livre aqui. Eu já

f Seudónimo asignado a la programadora. Otros nombres de activistas e integrantes de Radio Muda citados por la entrevistada fueron omitidos o sustituidos por la siguiente etiqueta de referencia: [cita nome]. A excepción del nombre de la otra programadora de la ZAFT, igualmente entrevistada para este trabajo, y a la que también le he asignado un seudónimo, *Patrícia*.

tinha ido e já tinha achado legal e aí...

Lá em São Paulo você fez a faculdade de cinema, era isso?

Não, eu fiz um curso.

Um curso técnico?

É. Mas eu fiz pouco tempo. Fiz 6 meses. Porque eles não tinham certificado pelo MEC [Ministério da Educação], aí meus pais não queriam... Enfim. Eu era sustentada por eles e eles não queriam que eu ficasse estudando algo que não ia me dar um certificado válido de formação de ensino superior. Era uma escola de cinema [da cidade] de Curitiba, que foi para São Paulo. Era o primeiro semestre deles lá, era tudo bagunçado. Não foi tão legal. Mas foi legal sim. Mas aí eu vim para Campinas, estudar artes visuais porque eu gostava de cinema. E eu gostei muito de direção de arte. E aí o único curso de direção de arte que tinha em São Paulo, que era na USP [Universidade de São Paulo], que não era curso que pagasse 2 mil reais por mês, só tinha uma matéria de direção de arte. E essa professora que era professora do curso que eu tinha dado a matéria, ela falou que eu já tinha dado 2/3 do conteúdo. Ela falou, «Se você gosta disso, vai estudar Artes Visuais». E eu nunca tinha pensado em Artes Visuais. E aí, no primeiro ano, eu fiquei fascinada com umas coisas de arte urbana. Foi bem legal. A gente fez várias coisas aqui. E aí a gente tinha umas coisas no nosso coletivo de fazer marcações no espaço... Que eu acho que, na verdade, tem um pouco a ver com rádio livre também. Nosso grupo se chamava «Coleta Coletiva».

Era um coletivo dentro da faculdade?

Mais ou menos, era gente do curso de artes visuais e gente da pedagogia também.

Mas era vinculado à universidade?

Não, era um grupo de estudos que a gente tinha. Que a gente fazia ações de intervenção urbana. Fazia trabalho com lixo. A gente chegava lá na praça, reorganizava tudo lá, fazia escultura. A gente fez um trabalho que se chamava «cerveja burocrata». A gente dava a cerveja para pessoas e fazia elas passarem por um processo burocrático para conseguir a cerveja, lá no centro de Campinas. A gente fez um trabalho que se chamava «boca de veludo», que a gente colou nos telefones públicos umas máscaras de veludo, uma boca de veludo vermelha, umas máscaras de látex, tapadas de veludo vermelho. E a gente colou bem certinho no bocal do orelhão. E aí, por sorte, a silvertape era de um azul igual ao do orelhão. Lá na [Avenida] Augusta, em São Paulo. E aí a gente colocou vários números de telefones e a gente cruzou os telefones de toda a rua e colocamos adesivos. Tipo, você vai na Augusta e é uma zona de prostituição. E você chega no telefone público e tem várias fotos de bundas e peitos com telefones. E aí a gente fez o nosso de «boca de veludo» e colocou essas bocas nos telefones. Enfim, foi legal. Aí a primeira vez que eu fui na [Rádio] Muda, o [cita nome] estava fazendo programa lá, «A mulher do malandro». E faz muita diferença isso, não? A primeira vez que você chega em um lugar ter uma pessoa muito legal para te receber. Ele era um professor da

Unicamp, do IFCH [Instituto de Filosofia e Ciências Humanas], de Sociologia, que acho que dá aula até hoje. É um ativista de comunicação e ele fazia esse programa, que era um programa que todo dia ele homenageava alguma mulher. Colocava música, embora tivesse esse nome... E ele colocava muita música de mulheres e sempre estava homenageando uma mulher no programa. Mas eu não comecei a fazer programa. Eu fui fazer programa na «Piolho», na TV livre. Aí eu descobri que tinha uma TV livre. E como eu era muito envolvida com cinema, com o audiovisual, me chamou mais atenção do que a rádio. Aí eu fui fazer programa lá.

Isso era em que ano, mais ou menos, só pra eu estabelecer uma cronologia?

Acho que começo de 2009. Eu entrei na faculdade em 2007. Aí no primeiro ano eu fiquei mais envolvida com esse coletivo de arte e aí, em 2008, eu fui fazer programa na «Piolho». É que a «Piolho» tinha programas coletivos, todos os domingos também, isso era muito legal. O pessoal começava por volta das 6 [da tarde] e ficava até 10, meia noite, fazendo programa. Passava um filme, passava um vídeo, filmava festa... Teve de tudo lá, até Strip ao vivo [risos]. Era legal. Era lá na Moradia [Moradia Estudantil]. Passou por vários lugares da Moradia, várias casas de lá. Eu cheguei e já tinha um pessoal, uma primeira leva de pessoas. E a «Piolho» surgiu assim: era um pessoal da Muda que quis fazer TV e foi atrás de comprar um transmissor; e arrumaram um transmissor, e começaram a transmitir. Aí, logo no começo, tinha muita gente, mas quando eu cheguei já não tinha tanta movimentação mais. Mas eu fazia um programa semanal, colocava filme e ia no programa coletivo. Eu tinha vergonha de aparecer na frente da câmera, aí eu pegava uma casquinha de cigarra e colocava assim [na frente da câmera, em primeiro plano]... Sabe a cigarra? Aquele bichinho? E ficava filmando a cigarra e falando no microfone. Tanto que o pessoal chamava de «TV Muda». As pessoas ficavam falando no microfone, fazendo locução como se fosse rádio. As pessoas não sabiam fazer TV, elas sabiam fazer rádio. Mas é louco, porque tem isso, não? Escola de formação da Muda e da «Piolho». Parte desse pessoal da «Piolho» foi fazer o «Laboratório Cisco», que é uma produtora de documentários daqui, que tem vários documentários muito legais. Então, assim, a Muda forma vários DJs, um pessoal do audiovisual, é um laboratório de experimentação. E que não é nunca gente de Midialogia, o curso de comunicação daqui [da Unicamp]. Tem pouquíssimas pessoas do curso de comunicação daqui que se envolve.

Curioso.

Não é? Eu até pensei em mudar para [o curso de] midialogia uma época. Mas aí eu tive uns problemas pessoais e descartei. E falei, «Ah, vou terminar logo a faculdade». Foi isso. Aí começaram a perseguir [a TV Piolho]. Mudou o diretor da Moradia. Ele era um cara da Engenharia Química, que pesquisava requeijão, e colocaram esse sujeito para ser diretor da Moradia. Uma pessoa sem traquejo com cultura, com movimento social, com pessoas... E aí tiraram todas as nossas coisas da casa. E a «Piolho» já tinha estado em vários lugares. Tinha estado no laboratório de fotografia, junto com o laboratório de artes plásticas. Mas nesse lugar estava muito bom, porque era ao lado do

laboratório de fotografia. Enfim... A desculpa do cara era de colocar sala e cadeiras... Aquelas cadeiras duras sabe? Um monte de cadeira dura, ao invés de uma TV. Tipo de um laboratório de TV experimental, eles acharam mais legal abrir a janela, jogar tudo do nosso cenário fora. Eles jogaram todo o nosso cenário pela janela e quebraram um monte de coisa, várias coisas do nosso acervo jogaram fora, tudo o que eles consideraram lixo, eles jogaram pela janela, que era no segundo andar. Quebrou várias coisas. Tosco demais. Mas era todo um processo. Essa administração foi muito péssima. Tanto que eles [estudantes moradores] ocuparam a administração da Moradia meses depois. Aí as pessoas chegaram a fazer uma rádio também, que foi a «Rádio Buda». Você já deve ter ouvido falar, que houve uma outra rádio, em 100.1 MHz aqui, que ela foi isso. A gente chegou a fazer um encontro de rádios livres e fazer programa na «Rádio Buda» da ocupação nesse ano, foi 2011.

E durou muito tempo essa rádio?

Olha, não, a ocupação acho que durou um mês.

Foi durante a ocupação?

Foi, durante a ocupação. Não, ela durou um tempo depois. Ela chegou a durar um tempo depois, em outro lugar na Moradia. Mas é que esse cara tinha várias políticas toscas: de expulsar casal com filhos acima de 5 anos, porque era ambiente não propício pra crianças. Expulsar família? Maravilha... Queria expulsar africano da Moradia...

E como você se aproxima da Muda?

Aí na «Piolho» não dava mais para fazer programa porque não tinha mais TV. Aí eu comecei a fazer programa na «Muda». Eu acho que foi isso, mas pode ser que tenha sido diferente, mas eu acho que foi isso. Eu lembro que primeiro eu fiz programa na TV, talvez eu já tivesse começado a fazer programa na rádio, mas gostava mais de programa na TV e só tenha considerado mesmo fazer programa na rádio quando acabou [a TV]. Porque as datas talvez não coincidam. Mas eram uns programas assim. Deixa eu começar os históricos de programa que eu já tive. Os programas que tiveram consistência foram depois. No começo, essa aproximação da rádio, você vai, faz alguns programas, e aí fica tímida... Enfim, houve isso no começo. O primeiro programa que eu tive se chamava «Gases nobres». Eu fazia com uma amiga e a gente fazia locução com arrotos. Por isso se chamava gases nobres. A gente ia comer no restaurante universitário, saía do restaurante e tomava um refrigerante, uma cerveja... Era sexta-feira, na hora do almoço, e aí a gente ficava colocando música e arrotando, e dando risada [risos]. Enfim... Era isso o que a gente fazia. Linguagem de rádio. A gente brincava de rádio, não é? Basicamente isso. Aí, depois eu comecei a fazer programa com o [cita nome], e se chamava «De leve na contra-mão». Era um programa de quarta-feira à noite. Até tinha um cartaz muito legal que eu fiz na época, que eu gostava bastante: era uma boca, comendo um rádio. Começava a comer o rádio até a boca ficar e as ondas continuarem saindo, mesmo com a boca fechada. O rádio lá dentro mastigado continuava emitindo. Eu gostava. O programa se chamava «De leve na contramão» porque era de quarta [quarta-feira], que era uma música do

Gilberto Gil, que é uma versão de uma música dos Beatles, a Get Back. Aí foi para sexta-feira à noite. Aí só se chamava «Na contramão», que era dia de sexta-feira. Aí, muitas madrugadas na Muda, fazendo programa. E aí a gente colocava bastante punk rock, falava de comunicação bastante...

Falava de comunicação como?

A gente dava a nossa versão de notícias polêmicas que estavam acontecendo naquele momento. A gente falava de legislação e regulação do espectro eletromagnético também. Na verdade o meu companheiro falava mais. Eu não estava muito apropriada deste discurso na época. Mas a gente falava muito de como a comunicação de massas era uma merda e não nos representava! Em 2010, mais ou menos. E aí rolou a Marca das Vadias. Que eu até acho que eu acabei me formando em Rádio Muda e Marcha das Vadias na faculdade [risos]. Foram as duas coisas mais interessantes que aconteceram na minha graduação e que mais me formaram enquanto pessoa. E aí começou a acontecer vários estupros em Barão Geraldo, no começo de 2011, eu acho, ou final de 2010. E aí aconteceu a marcha do Canadá. E aí várias amigas que começaram a conversar sobre o que a gente ia fazer a respeito disso. Na época eu nem sabia o que era feminismo. Muito menina. Assim... Quando eu fui ver, fazia muito sentido para mim. Não sabia o que era e tal. E eram amigas mais velhas e elas começaram. A gente fez uma reunião. A gente até chegou a vir a uma reunião com outras pessoas, que também estavam pensando isso. Mas aí tinha uns caras que começaram a relacionar violação de propriedade, como assalto à casa deles, com estupro. E aí tinha eu e mais umas duas meninas, e a gente viu que realmente tinha que fazer uma coisa autônoma, que não íamos conseguir conversar com essas pessoas. E aí aconteceu uma marcha aqui em Barão [Geraldo], que acho que até a gente passou o vídeo no programa. Aquela foi uma espécie de prévia. E daí a gente organizou a Marcha. Nessa época foi que eu comecei a conviver mais com a Patrícia, que estava na rádio também, que fazia um outro programa que era o «Cilibrinas». O «Cilibrinas» eu acho que era antes [no horário] do «Na contramão». Então a gente acabava emendando tudo. E aí chegou um momento que a gente falou, «Vamos fazer um programa eu e você». Porque teve a ver também, elas entraram nas Vadias e aí começou essa paixão louca por essas pessoas. Foi uma época de muita paixão no geral. Aí veio a ZAFT, que era isso. Que no começo era «Zona Autônoma Feminina Temporária», porque a gente nem se dizia feminista.

No entanto, com a Marcha das Vadias vocês se encontraram com feministas?

A gente se encontrou com feministas um pouco mais velhas, umas mulheres 7, 10 anos mais velhas que a gente e que curtiram essa disposição e essas pautas que vieram, a pauta da liberdade sexual, da liberdade do corpo... Que as «Vadias» trouxeram bastante. E aí a gente incorporou isso muito no programa. O programa tinha muito disso. E aí começou a ser um espaço também das «Vadias», de fazer fanzine, de fazer várias coisas.

Além do desconhecimento com os feminismos, a ZAFT surgindo mais ou menos na mesma época da Marcha das Vadias, acho que inclusive um pouco depois, não?

Acho que foi isso, a marcha foi em setembro de 2011, aí a ZAFT veio em 2012. Aconteceu em 2012, 2013, 2014 uma vez ou outra.

Eu fico curiosa por que, como vocês tendo aquela atuação tão feminista com a marcha... O que é que fazia vocês terem receio de assumir?

A gente falava que era bucetista no começo. Porque a gente tinha essa questão do feminismo, até porque... Eu não sei o quanto dá para dizer isso né... Mas, para mim pelo menos, que não tinha essa aproximação com o feminismo, era meio que um tabu. O feminismo era... Não sei. Eu não tinha uma visão formada. Era isso: eu não conhecia, não sabia nada. E aí o que eu estava fazendo na marcha, a princípio, não era assim, não era um feminismo, era uma coisa orgânica de levantar para algo que eu sempre senti, sempre senti mesmo. De cidade do interior, sempre fui muito reprimida com respeito a minha sexualidade quando eu era adolescente. Na época que eu entrei na Unicamp, eu tinha o cabelo raspado... Tinha questões de não encarar o gênero como uma coisa estabelecida, não era orgânico para mim ser uma menininha, como nunca foi orgânico fazer coisa «só de menina». Então tinha todos esses questionamentos, só que não eram teorizados, não tinha uma linha, isso para mim não era feminismo. Só que tinha esse receio, essa ressalva... E eu não sei por quê... Eu acho que é a mídia, esse discurso de que feminista não gosta de homem, que feminista só sabe militar bla bla bla... E eu tinha uma questão, que eu acho que muita gente das artes tem, de querer fazer uma transgressão mais poética, de não se identificar com os partidos, e ao mesmo tempo se identificar com o movimento social, mas achar o movimento social duro, muito rígido, muito pouco poético. Por isso que eu acho que eu me encontrei tanto na Muda. Porque é um movimento social que tem toda uma liberdade de forma e de conteúdo. Mas aí, depois, a Muda me envolveu com vários outros movimentos sociais... Mas a gente começou a falar de feminismo acho que um pouco depois.

O programa ele tinha uma proposta clara, a ZAFT?

Não. Tinha uma linha. A gente queria explorar a cena cultural e artística feminina. Era isso. E tinha muito a ver com toda uma descoberta, uma época de descoberta e de valorização do trabalho das mulheres, que foi um pouco o que as «Vadias» fez, pelo menos pra mim. De acabar com toda essa questão de: eu não me identifico muito enquanto essa feminilidade que querem que eu tenha, mas aí eu me aproximo dos homens e não das meninas que são como eu. Até porque eu não conhecia também... Eu não procurava... E aí era isso, de querer colocar, valorizar esse trabalho. A Patrícia já tinha mais isso, elas já faziam isso no programa «Cilibrinas». E um programa anterior, da [cita nome], fazia isso. E, várias vezes, eu ia no programa e achava legal, mas não ouvia tanto. E aí foi isso, eu aprendi muito de música com a Patrícia, foi muito legal.

Da primeira vez que eu encontrei, tanto com você, quanto com a Patrícia, por separadas, as duas comentaram que quando vocês começaram a ZAFT, a Muda estava precisando muito de feminismo. Como é que vocês notavam essa necessidade?

Isso é assim, a Muda sempre foi um espaço masculino, tanto que eu acho que foi até mais fácil eu chegar na «TV Piolho»... Lógico, porque na «Piolho» eu ficava sozinha, ninguém frequentava a «Piolho». As pessoas frequentavam no dia do programa coletivo, domingo das 6 às 10... meia-noite. Fora isso, você tinha a sua chave, você abria, você ligava os equipamentos, ou já estavam ligados, você botava o seu filme, botava o que você queria passar e era isso. Não tinha ninguém incomodando você. Só quem você convidava e ia lá. Às vezes, quando era no Ateliê da Moradia, aparecia uma pessoa ou outra, mas era uma pessoa que aparecia lá pra trabalharr no ateliê. Na Muda não. Você chegava, tinha um monte de gente, na maior parte um monte de homens. E aí era isso. Você abria lá e era um ambiente muito masculino por diversos motivos, sabe? Era meio que um escritorzinho dos caras. E aí tem toda a questão da técnica também.

Você notava isso nos discursos também do coletivo?

Sim, e na questão de protagonismo mesmo, sabe? As mulheres não tinham muito protagonismo, quem levava tudo adiante eram os caras. Tinham algumas meninas... A [cita nome], teve um protagonismo importante. Ela falava de feminismo na rádio, mas eu nunca a conheci pessoalmente, só li texto dela na página da Muda. Mas aí, nessa época, surgiram vários programas feministas... Isso foi legal. Tinha a gente... Quer dizer, «vários» [risos]... 3 já é vários! E era isso, a rádio era um espaço... Várias meninas tinham meio que ojeriza até, sabe? Era um espaço todo pinchado, às vezes estava sujo, estava com cerveja, com cigarros, era um espaço muito... E que também tinha essa coisa de você chegar lá em um espaço com um monte de meninos, aí os caras começam a te paquerar... Ter que ficar aguentando isso, não quero. Eu estava lá para fazer rádio, para transformar, não para ficar em joguinho de homem. Não que eu fosse contra me envolver com as pessoas de lá, muito pelo contrário, mas era diferente chegar no espaço e ser recebida pela sua intenção de estar lá e ocupar aquele espaço e tudo que ele representa, a ser recebida como um pedaço de carne, sabe? Porque não tinha muita mulher... Talvez em outra época até pudesse ter. Mas quando a ZAFT começou, em 2011... Não tinha tanta gente na Muda naquela época, foi logo depois de alguma... Em 2009, eu acho, que levaram os equipamentos que deu uma esvaziada [de pessoas] boa... E depois tentaram levar em 2011 de novo... Eu sempre confundo... Já levaram algumas vezes... Mas é sempre assim, não? Na maioria das vezes, eles [Anatel – Agência Nacional de Telecomunicações] levam e aí dá uma esvaziada. Mas aí era isso. Tinha o programa «Menstruação», que era um programa legal. Tinha uma época que era depois da gente, aí era, a quarta-feira feminista. Aí tinha um outro programa que se chamava «Na pressão», que era da [cita nome], que também tá sendo investigada no processo criminal, também já foi depor. E... É isso não?... Essa sutileza. Não consigo te dizer com palavras exatas um dia, uma coisa, mas era isso assim. Por exemplo, você vai fazer programa, você não sabe mexer em algo, o cara vai e faz por você, em vez de te ensinar. Fica te paquerando. Faz você... sabe? Não se sentir bem. O cara diz que você está lá não pelos motivos

que os caras estão... É meio que isso... Que você não é uma igual, que você não pode fazer a mesma coisa, que você não tem o mesmo tesão, você não tem a mesma energia, você está lá para ser bonitinha, para dar risada... E isso a gente começou a quebrar muito fazendo. Começando a consertar antena, subindo na torre para fazer reparo em equipamento, todo um empoderamento técnico de como fazer as coisas.

A ZAFT era um espaço não-misto?

Era, era um espaço de mulheres. Tinha programa que era ok, tinha programa que não. Tinha programa que a gente estava falando de um assunto e chegava um cara e a gente falava «fora». Ou, por exemplo, não assim, entendeu? Se chegava um cara... Que às vezes chegava uns babacas mesmo, sabe? «Ah, é o programa das meninas, que não pode entrar». E a gente falava, «Não pode mesmo, sai fora». Mas se chegava um cara boa gente, «Posso ficar aqui?», «Tranquilo». Mas às vezes a gente queria, sabe, a gente falava de coisas muito íntimas, contava relato... Então às vezes a gente queria um espaço mais seguro mesmo. A gente foi entender o que era um espaço seguro também com as «Vadias», não tinha isso antes. E essa questão de protagonismo de fala, que aí vinha algum cara e pegava o microfone e começava a falar mais de feminismo do que as meninas, queria dar lição de feminismo nas meninas. Prefiro ouvir de uma menina que não sabe, não tem tanta teoria que você, mas que está falando de uma coisa intuitiva, que está fazendo descoberta, e era um espaço muito propício para isso, sabe? De descobrir novas coisas.

Era um programa coletivo?

É assim, houve vários programas coletivos. Mas eu e a Patrícia a gente segurava a ZAFT. Mas era isso, existia sem mim, existia sem ella. Acho que ele nunca aconteceu sem nenhuma das duas. Sempre tinha mais gente, eram poucas as vezes que não era assim. E o programa durava duas horas, às vezes durava mais, e às vezes durava muuuito mais [risos]. Então, sempre, em algum momento, passava alguém. Na grande parte das vezes meninas, de várias vezes a gente chamar para entrevista mesmo.

Como era essa articulação com essas outras individualidades ou coletivos?

Tinha muito a ver com as «Vadias». Porque era todo um ciclo ali. Mas aí aconteceu o «Eu, repórter de mim mesma», que foi esse programa de entrevista.

Como iniciou essa parceria?

Não lembro como foi. Mas as «Vadias», a gente já tinha relação com as PLP, que são as «Promotoras Legais Populares». Na verdade, desde a primeira Marcha das Vadias, antes da primeira Marcha, a gente trocou algumas idéias com elas. Recebemos várias críticas e recebemos muito apoio também.

«Recebemos», a Marcha ou a ZAFT?

A Marcha, a ZAFT nunca. A ZAFT era outra coisa.

Que críticas eram essas?

De dizer que universitária tem prazo de validade. Que a gente queria o suporte delas, mas que daqui a 2, 3 anos a gente ia estar em outras coisas e ia esquecer delas, e ia... Sabe?... Se aproveitar de todo conhecimento de ativismo e militância que elas têm e não ia levar nada em troca. Que sempre chamavam para eventos, mas nunca comparecia nos eventos delas. Que era uma parceria muito de mão única. E aí houve todo um problema com o nome «Vadias». Que a gente que era... Que elas sofriam muito mais por conta do nome do que a gente. Por serem na maior parte mulheres negras, pobres e de periferia, e interseccionarem muitas opressões, que no final das contas quem mais morre são elas. E estão totalmente corretas! Enfim, essa questão de se apropriar do nome e resignificar isso... Tinha algumas questões e alguns problemas, é uma questão super provocadora e a gente peitou isso, e a gente achou muito legal. Mas inclusive tiveram pessoas fundamentais no início da coletiva, que saíram por conta disso. Por conta de ser um movimento muito provocativo, de querer peitar essas coisas, e de como isso acaba não dialogando com uma resistência mais institucional. De preferir peitar essas coisas e perder um pouco apoio de algumas pessoas, de ter isso como uma base mesmo.

Mas e você, Ada, como você lida com essas diferenças que tem dentro dos mesmos discursos feministas?

Eu acho que talvez eu posso explicar continuando nesse assunto. Eu não lembro como surgiu isso, a gente fez um evento em um espaço da Unicamp lá na linha do trem... o Cisguanabara. E a [cita nome] trabalhava lá. E aí a gente fez um evento lá que foi um seminário. Um dia de rodas de conversas sobre autonomia no combate à violência contra a mulher. Que foi logo depois disso que a gente resolveu não fazer mais Marcha das Vadias. Que a gente resolveu tentar articular, não fazer dias para uma Marcha, não fazer uma marcha desarticulada de coisas e de pessoas locais e de datas que são tradicionais do feminismo. E que eu acho que foi uma decisão muito sábia. Foram muitas meninas que já tinham um histórico maior que tocaram nisso e acho que foi muito acertada essa decisão. Tenho muita sorte de ter tido feministas tão potentes me iniciando e construindo. E aí, eu não sei se foi daí de onde veio a articulação, mas sei que a gente deu um curso, que foi mais articulado pela Patrícia no início, de mulheres e tecnologias. Aí, junto com tudo isso veio o meu envolvimento com software livre. Junto com a rádio livre veio o software livre. Foi uma pessoa da rádio que instalou no meu computador e aí eu comecei a usar. Comecei a aprender. Aprendi software de edição de imagens, fazia curso de artes visuais e a gente tinha contato com isso. E a gente deu esse curso que, a princípio era para ensinar a mexer no Gimp, um software [livre] de edição de imagem, e de softwares de edição de vídeo e de áudio. Só que acabou sendo meio que tudo. Foi uma semana. A gente acabou fazendo de tudo. Teve gente que aprendeu a fazer cartaz. Só que teve gente também que aprendeu a ligar o computador. Que eram mulheres um pouco mais velhas, não

eram tão jovens, não tinham crescido tanto com esse acesso à tecnologia. Aí a gente foi descobrindo várias coisas desse acesso. Por exemplo, que muitas vezes a mulher era quem se matava de trabalhar para conseguir o computador para o filho, para o marido, e pagava em mil prestações, para pagar a conexão à internet, e ela não tinha hora para mexer no computador ou não tinha ninguém que ensinasse ela a mexer também. Então ela provia esse acesso, mas ficava de fora. Esse curso foi super legal, que ajudou a aproximar a gente da [cita nome] e da [cita nome] [integrantes das Promotoras Legais Populares – PLP] também. Aí eu estive uma época dando aula em um cursinho perto da casa da de uma delas, e aí a gente marcou um dia de se encontrar e tinha essa idéia delas fazerem alguma coisa na rádio, talvez ter um programa delas. E fomos conversar. E aí saiu o «Eu, repórter de mim mesma». Um dia a gente foi conversar na casa dela e eu falei, «Grava no celular, de qualquer jeito. Grava e passa para mim que a gente passa na rádio». Aí surgiu o «Eu, repórter de mim mesma», que foi muito legal. Aí teve também dia de elas virem fazer entrevista ao vivo, que a gente não gravou. E aí surgiu a vinheta, surgiram várias coisas. Isso eu acho que exemplifica um pouco essa relação, dessa controvérsia. Às vezes, as mulheres que fizeram essa crítica para a gente, a gente fez essas formações com elas. A gente entendeu essa crítica, a gente não se afastou. Entendi. Vou dar alguma coisa em troca que faz parte do meu universo, o que eu consigo, que era ter essa troca. E aí a gente foi entendendo essa falta de acesso, o que é que é esse acesso das mulheres na tecnologia. E aí eu acho que isso também ajudou a gente a questionar e a querer se empoderar tecnologicamente, mais, sabe? Lá dentro da Muda também.

Qual o papel que você acha que a ZAFT cumpria tanto dentro da Muda como fora? Se cumpriu algum.

A real é que a gente nunca quis cumprir papel nenhum. Tem essa. A gente nunca fez algo muito para fora. A gente fazia para a gente, para a nossa comunidade. Na verdade, quem ouvia muito a ZAFT eram as amigas. E é isso, não? Com a rádio você não sabe, eu acho isso muito legal, você nunca sabe quem está ouvindo. E é a primeira pergunta que você faz quando você chega nesse lugar, depois você entende que não é por aí: «Mas como é que você sabe que alguém está ouvindo?», «Tem como saber a audiência?». Depois você entende que isso não é o que motiva e que... Sei lá, que é um caminho que se faz caminhando mesmo. Que você vai entendendo por quê você faz aquilo enquanto você está fazendo. E tem uma questão de linguagem, tem umas questões de oratória, parte de autonomia, de várias coisas, mas realmente a gente não... Acho que a gente não cumpriu um papel. Eu acho que as «Vadias» tiveram, eu consigo ver. Inclusive até conversei com elas, «Gente, vocês acham que é a gente ser muito prepotente de achar que o fato do Enem [Exame Nacional do Ensino Médio] ter pautado o feminismo na redação de 2015 tem a ver com a gente ter começado a ir para as ruas em 2011?». Chamava a atenção. Que as mulheres estavam indo há muito tempo, não é isso, as mulheres continuavam indo. Só que, de alguma maneira, isso tomou um outro fôlego. Sei lá, mudou de cara de alguma maneira, voltou a chamar a atenção. E eu falo isso da minha experiência. Eu comecei no feminismo eu tinha 21 anos. Eu já tinha passado uma fase de ver jornal, de ver notícia, de saber o que estava acontecendo no mundo, eu já estava ativa de alguma

maneira nisso, em uma análise dos discursos e formatos da grande mídia. E eu não ouvia falar de feminismo no jornal, não via movimentação feminista muito grande na mídia, em pauta. Talvez, pensando agora, tenha a ver também com o fato de que as pautas que a gente levava sobre sexualidade e corpo também eram mais «saborosas para a mídia», no sentido de «vender mais mesmo», chamar mais atenção que violência física, psicológica e sexual, para as quais as pessoas tendem a fechar mais os olhos, a fingir que não é com elas, quando elas podem se dar a este luxo, é claro. Nesse sentido, é até um uso meio paradoxal não? Mas eu acho lindo demais, meninada de 15 anos pautando feminismo, falando inclusive de interseccionalidade, estão dando um banho em muito militante tradicional só de teoria.

A Marcha Mundial das Mulheres (MMM) já estava aí né?

Estavam aí, faziam muitas coisas, mas nunca tinham chegado até mim. Aí eu vejo um papel das mulheres terem ido para as ruas com uma proposta mais ousada e terem reavivado... E aí para a gente... Foi muito louco, porque, no começo... Até uma foto minha que saiu da primeira manifestação das «Vadias». Eu tirei a minha camiseta e eu não fui de roupinha curta. Não, eu fui com uma bermuda até o joelho, que era o que eu usava na época e um tênis, e tirei a minha camiseta e escrevi «Eu também sinto calor». Porque era uma questão que era minha. Eu não estava ali porque eu queria o direito de usar curta, eu odiava usar saia naquela época. Mas eu queria ter o direito de tirar a camiseta. E as poucas vezes que eu tinha feito isso, em festas com amigos, tinha sido uma coisa constrangedora. Ok, pode ser inocente, enfim. Mas tinha mais coisa além disso. Mas também não tinha tanta, porque eu estava começando a entender o que era isso. E aí colocaram uma foto minha em um blog. E era uma menina que tomou o seu tempo para criticar a Marcha, dizendo que o nosso discurso era vago e superficial e colocou a minha foto e algo como «porque as mulheres que já lutaram pela conquista do mercado de trabalho vão vir com essas questões rasas?». Olha, eu não sei, sabe? Você ter uma liberdade em relação ao seu próprio corpo é um discurso vago? Até onde? É o mesmo corpo. Isso de objetificar, é essa mesma objetificação que leva ao estupro, que leva ao corpo das mulheres serem colocado na mídia do jeito que é e virar um espaço público. É ter um direito de volta... Enfim, ela fez isso. Eu até mandei um e-mail, nem quis brigar com ela, só falei «Olha, é uma foto minha, não concordo com o conteúdo do texto, por favor retire a foto». E eu vi nas «Vadias». Eu vi mesmo, eu vejo que teve mesmo um papel, colocando nesses termos. Agora na ZAFT, eu não sei. Eu vejo que teve um papel muito importante na minha vida, com certeza. Nas outras coisas que eu fiz depois, na minha autonomia, isso sim. E na vida de algumas amigas.

E além desse seu interesse pelo viés artístico, que te aproximou tanto da «TV Piolho» como da Rádio Muda, então por que fazer rádio?

Porque era muito legal. É muito legal. Não sei, é o tipo de coisa que, sinceramente, eu, no começo, meu primeiro programa, eu ficava colocando música, arrotando e dando risada. Era uma garota que ficava fazendo isso. Eu ia lá para me divertir. Eu não pensava em quem ouvia, eu não pensava nada.

Só pensava em ficar ouvindo umas músicas e me divertir. E aí a coisa foi se politizando mesmo. Aí eu comecei a ouvir rádio, na verdade. Eu comecei a ouvir coisas interessantes. Aí eu comecei a entender o poder da comunicação mesmo. E aí, no final das contas, chegou no ponto que chegou: de a gente colocar um transmissor numa área onde tem *muites* travestis e pessoas transgênero e precisam de representatividade, porque são vítimas de muitas violências e preconceito, porque são *invisibilizadas* enquanto seres humanos. E eu não sei se vai ser um transmissorzinho com 100 watts de potência, com uma antena baixa, que vai fazer isso. Mas pelo menos algumas pessoas podem tomar gosto por falar no microfone e aprender/gostar de se colocar dessa maneira no mundo. Porque você aprende também. No começo, você fica com vergonha para falar, a gente não sabe o que falar, tanto que eu arrotava, porque eu não sabia o que falar. E essa coisa de você se ver como comunicador. Aí você passa a ver que todo mundo pode ser comunicador também. Acho que isso é uma coisa louca. Quando te dá o clique de que «Eu tenho um poder aqui». E não é um poderzão, entendeu? Isso é um instrumento de poder, mas é um instrumento de poder que tem que estar na mão de muitas pessoas, é um instrumento de poder para mudar mesmo. Porque é muito fácil a mídia corporativa falar que é um instrumento de poder daquela dimensão. Agora, sei lá, é outra dimensão, é outra dimensão mesmo. Mas... É... Por que fazer rádio? Eu não sei, várias pessoas me perguntam isso direto. Eu posso dar a resposta... Enfim... Existe uma resposta técnica, eu estava tentando dar uma resposta sensitiva.

Eu acho que é uma boa resposta.

[risos]

Mas é que, aí todo mundo fala, «Não, mas a Internet é muito mais livre». Não, a Internet não é livre. A Internet são vários cabos que são de alguém. Isso [a rádio] é meu, é seu, é nosso. De algumas pessoas. É só colocar em um lugar e boa. Internet eu preciso ter alguém que hospede, ou eu preciso configurar um servidor... Eu não sei ainda, quero aprender em breve... Não sei se eu vou conseguir... Mas envolve um processo muito maior do que você colocar um transmissor no ar, eu acho. E, sei lá, 50% da população não tem acesso à Internet. E eles querem resolver esse problema colocando «internet.org», que é uma conexão à internet do Facebook, que é uma internet murada, que não dá acesso às pessoas, sabe? Dá acesso ao que eles querem só. E a rádio não. Um transmissor de 100 watts pode alcançar uma comunidade e qualquer um pode fazer programa. E é isso. Nem todo mundo vai querer fazer e eu não vou ficar batendo na porta de cada pessoa e falar para ela fazer. Mas, para mim, isso é muito legal e eu tento estimular isso nas pessoas. Essa coisa de que para você fazer comunicação você tem que ser muito sério, essa falsa neutralidade, acho que a gente tem mais é que mostrar quem a gente é, de onde fala, qual o nosso ponto de vista mesmo e não fingir que não tem interesse, sempre tem.

Em que momento você começou a ficar mais consciente dessa luta pela democratização dos meios?

Desde do primeiro momento que eu fui em uma rádio livre eu entendi que aquilo era algo com um

potencial revolucionário. Não pensando, «Isso vai mudar o Brasil». Não, mas isso pode mudar um espaço, isso pode mudar uma dinâmica. E aquilo mudou um pouco a minha dinâmica de pensar a comunicação. Porra, o pessoal coloca um transmissor aí. Só que... A conscientização acho que ela veio. Mas começou a surgir depois a politização, e uma questão de entradas que são políticas e entradas que são técnicas também. Que eu acho que muita gente entra na discussão política, mas não quer colocar a discussão técnica. E acho que isso é um grande problema no Brasil. Porque aí você tem muita gente lutando por modelos que estão ultrapassados. Que lindo que a galera acabou de entrar com uma medida de inconstitucionalidade contra os políticos que têm canais de rádio e de TV no Brasil*. Acabaram de entrar. É bom que eles não tenham, sabe? Mas eu quero lutar para que a gente tenha. Tudo vem junto? Vem junto, só que para a gente ter, a gente tem que falar como a gente quer, e a gente tem que pautar tecnicamente o que é que a gente quer: eu quero um pedaço do espectro eletromagnético para um uso público não estatal; eu quero uma fatia do espectro eletromagnético e quero que ela não seja via concessão, que ela seja via uma regulamentação só.

É o discurso do espectro livre?

É o discurso do espectro livre. Que a gente quer uma forma de acesso ao espectro muito menos burocratizada, como a forma de acesso ao espectro do radioamador. (...) Todo mundo é contra o monopólio, eu também sou. Mas eu prefiro, em lugar de falar contra o monopólio, falar a favor do espectro livre. Porque se você garantir, e talvez isso seja um pouco de romantismo meu, mas se você garantir que mais pessoas tenham acesso, possam fazer mais conteúdo, conteúdo mais plural, mais dinâmico, com outras formas, isso enfraqueça de alguma forma o que está sendo feito. Mas eu não sei, é difícil de saber. E é isso, tem época que a gente está mais envolvida. Tem época que a gente fica com problemas pessoais e não consegue acompanhar as discussões. Tem época que a gente acompanha. Mas foi vindo tudo junto, é isso que eu falei, eu me formei politicamente com «Vadias» e com a Muda, essa foi a minha inserção. Eu sempre tive essa coisa de, «Eu quero fazer algo pelo...», sabe? A maneira como eu entendo a vida não é do tipo, «Eu quero fazer a minha», sabe»? Eu quero comprar uma casa, comprar um carro, ter dois filhos e conseguir o mesmo padrão de vida que eu tive para os meus filhos. Não, que sorte que eu tenho um padrão de vida bom, que sorte que eu consegui fazer as coisas que queria fazer. Mas, sabe, o que eu quero passar adiante não tem a ver com isso, sabe? Eu quero tudo pra todos. E aí essa foi a forma que eu achei de dar vazão a isso. Mas realmente é difícil essa pergunta, «quando?», «como?».

Voltando um pouco para essa questão da ZAFT. Como ela influenciou tanto na sua vida como na da Patrícia, se exercia alguma influência nas pessoas que passaram por ali com vocês, fazendo programa, você notava isso? De que forma você notava?

* Comentario de la entrevistada en el 2016, tras el proceso de destitución de la Presidenta Dilma Rousseff: «Na verdade, essa ADPF [Arguição de descumprimento de preceito fundamental], do coletivo «Intervozes» e levada pelo deputado Ivan Valente, do PSOL [Partido Socialismo e Liberdade], era mais antiga, mas foi reavivada naquela época da nossa entrevista. Mas acabou não dando em nada. E agora menos ainda neste contexto político».

Então, aí está muito conectada com as «Vadias». Mas tem muitas formas. Tem amiga minha, dessa época que frequentava o programa, que mudaram o foco delas para coisas que envolvessem diminuir desigualdade de gênero. Acho que sim, teve uma influência, acho que isso acontece, mas acho que isso acontece de uma maneira muito mais... Era tudo, sabe? Porque estava acontecendo tudo isso, aconteceu o programa. E aconteceu tudo isso porque aconteceu o programa. Não dá para falar o quê é consequência do quê. Porque o programa só surgiu do jeito que foi, só foi tão empoderador para todo mundo... E eu falo tão empoderador para todo mundo porque veio filhas de amigas... Por exemplo, a filha da [cita nome], ela foi lá uma vez, ela é filha de dois mudeiros, então não tinha como ela não estar, tem algo correndo no sangue. Ela chegou, começou a falar no microfone e ficou fascinada falando no microfone. E, depois, ela chegou em casa e falou assim para a mãe dela... E ela já sabia um pouco das «Vadias», porque veio antes que o programa e porque ela já tinha ido a uma manifestação ou outra. Na época ela devia ter uns 7 ou 8 anos. E ella falou: «Mãe, entendi agora, a Muda é tipo uma Vadia, mas ela é uma rádio» [risos]. E foi meio isso, a gente fez a mesma coisa que a gente estava fazendo nas ruas, nas «Vadias», lá [na ZAFT]. Acho que essa foi a coisa e acho que daí que veio o tesão por aquilo. Porque estava acontecendo nos dois lugares, acho que por isso que potencializou tanto. E aí é muito difícil dizer de onde, o que é que foi mais.

Qual você acha que pode ser a contribuição dos feminismos para essa luta pela democratização da comunicação?

Essa pergunta é difícil. Mas acho que tem a ver com gestão. Acho que a questão da gestão do feminino sabe? Que não é em vão que o Bolsa Família* vai para as mulheres... Não sei... Posso falar besteira, acho que eu nunca pensei nisso. A maneira que eu estou fazendo, eu só consigo falar da maneira que eu estou fazendo, e falar da «Rádio FMea», entendeu? Foi isso, o feminismo tem a ver com a democratização porque ele me empoderou para ir a uma oficina fazer um transmissor. Que foi difícil, não foi fácil. Foi um processo exaustivo, psicologicamente e fisicamente. Estar em uma oficina com 10 meninos, só você e outra menina e, no último dia, a outra menina não foi. Ficar sozinha lá é difícil. Só que é isso, ella [a rádio] está lá. Quem subiu fui eu, quem mediu para ver se não estava voltando estacionária fui eu, e aquilo está funcionando. E não é assim esse «fui eu». Não é um «fui eu» do tipo, «As mulheres fazendo tudo isso sozinha... Empoderamento técnico... As mulheres não vão precisar dos homens... As mulheres estão tomando o papel dos homens...». Não, é algo do tipo, «Isso pode ser feito». É possível. E quem se interessou fomos eu e mais uma amiga. E tem a questão da metodologia e dos caras estarem muito mais acostumados com esse universo do que a gente. Não todos... Mas, às vezes, você precisa de outra mulher para aprender de uma maneira mais orgânica, melhor, com outro ritmo... É, isso é difícil de explicar, não? Mas acontece muito. Por isso que está acontecendo *hacklab* feminista. Por isso esses espaços de técnica feminista para mim está fazendo muito sentido. Não sei falar se estamos democratizando. Não, não estamos. Não é algo do tipo, «Estou democratizando as comunicações do Brasil». Mas, por conta de como o feminismo chegou até mim, está surgindo uma rádio que se chama «Rádio FMea» e que é uma rádio

* «Bolsa Família» es una programa de distribución de renta del gobierno brasileño.

antipatriarcal, anticapitalista, transfeminista, e que haverá homens fazendo programa também. Mas é isso, não é para não ter, mas a grande maioria das rádios é feita por homens, então ter uma feita por mulher... É isso, tem a ver com gestão. Tem a ver com a maneira com que você propõe isso. Tem a ver com fazer, você empoderar mais gente a fazer.

Você tocou agora nessa questão da «Rádio FMea», que você nomeia como rádio anticapitalista, antipatriarcal e transfeminista? O que é uma rádio livre para você? Porque talvez esse discurso não esteja tão presente em outras rádios livres, é a impressão que eu tenho, não sei se você está de acordo.

Não sei. A Muda sempre teve o anticapitalismo muito forte, mas antipatriarcal não. E foi uma coisa que a gente tentou trazer, e que a gente tenta trazer, mas que às vezes é difícil. Às vezes alguém fala mais alto e não entende. Na hora de falar, «Eu sou feminista», de ver o cara agredindo na menina, o cara passando a mão na menina... Isso é machismo. Óbvio e inaceitável e tem que acabar. Agora, o protagonismo do masculino e não entender o espaço como um espaço mais plural, não entender que diferentes pessoas têm abordagens diferentes, e só ouvir um discurso padronizado por um pensamento eurocêntrico, nesse formato, é um machismo também, porque «não tem nada mais capitalista que o patriarcado», ouvi da maravilhosa Ana Tijoux. Que se você falar mais alto algumas pessoas não vão falar... Entender isso, talvez por aí. Eu não sei dizer de outras. E o que eu estou buscando é que eu tive a experiência aqui [na Muda] e na «Rádio Interferência», no Rio de Janeiro. A «Interferência» eu achei que ela é uma rádio muito mais conectada à universidade [à Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ]. Talvez porque não tinha um prédio, um espaço próprio. Acho que na Muda isso era mais desconectado da universidade. E aí eu estava com essa questão muito forte, de desconectar o meu fazer rádio livre do ambiente da universidade.

Mas então o que é uma rádio livre para você, para você Ada?

É como uma vadia, só que uma rádio [risos]. Acho que é isso, não tem aquela coisa de que liberdade é uma palavra que você só sabe na prática? Mas acho que é isso. Tem muito a ver com esse espaço de experimentação, espaço de liberdade de linguagem, de liberdade de possibilidade, sabe? De se libertar de algo que existe e construir uma coisa nova. Ter essa liberdade para fazer uma coisa que você não sabe o que é. Não ter nenhum pressuposto mesmo. Assim, lógico que tem. Mas alguns pressupostos que são meio óbvios para as pessoas, não? Não querer fiscalizar o cú dos outros [risos]. Essas coisas que as pessoas não entendem ainda, principalmente a grande maioria dos políticos de Campinas. Mas é, eu não sei o que é uma rádio livre para mim. Eu sei que eu me sinto mais livre quando eu faço rádio.

Entrevista VII: Colectivo Radio Muda, 2015

Entrevista/Conversación entre seis*

Participantes: Júlia Araújo y 5 integrantes del colectivo Radio Muda

Júlia: Como eu tenho estado aqui com vocês esses meses, eu vou pular a história da Muda, até porque a história da Muda é uma história, digamos, ampla e misturada. Mas queria que vocês me falassem um pouco dessa história recente. Dos antecedentes do momento atual da Muda.

Programador C: Eu acho que foi muito importante, bem recente, as coisas que aconteceram em 2013 e 2014, que foi quando eles levaram tudo. Porque desde então a nossa luta é meio que essa. Compor...

Programador D: Compor o coletivo. É, acho que 2013 foi um acontecimento muito trágico.

Programadora A: Euforicamente trágico.

Júlia: Fala desse acontecimento.

Programador D: O que aconteceu foi que a gente fez uma festa no dia 21 de setembro, em uma sexta-feira, e compareceram muitas pessoas, muitas mesmo. Umas 3000, 4000.

Programador B: Ninguém esperava que fosse tanta gente.

Programadora A: Você chama para tomar uma cerveja e vem 3000 pessoas.

Programador B: E era uma festa produzida pela Muda.

Programadora A: Que [a Muda] já fazia umas festas assim grandes, com mais de 2 ou 3 bandas. No dia tinha 7 bandas.

Programador D: É, e foi até às 9 da manhã do dia seguinte.

Programador C: Enfim, o acontecimento foi uma tragédia que aconteceu com um rapaz e a Muda foi

* Esta conversación fue larga y con momentos en los que salían muchos temas paralelos o exceso de ejemplos que, para esta transcripción, no son de relevancia. También hubo momentos encendidos de conversación, en los que las palabras de las personas participantes se entrecruzaban, por lo que ha resultado inviable transcribir esas partes del debate. Por lo tanto, muchos de esos momentos fueron suprimidos en la transcripción y están señalados con «(...)». Por otra parte, he tratado de resumir algunos de esos debates con observaciones entre corchetes, por su importancia para el debate sobre radios libres y la historia del colectivo. En cualquier caso, he tratado de ser lo más cuidadosa posible para no descontextualizar ninguna de las afirmaciones de las participantes.

responsabilizada.

Programadora A: Por uma morte.

Programador D: Mas uma coisa interessante que eu acho importante falar, que eu sempre ressalto, é que já havia há algum tempo um clima meio estranho nas festas da Unicamp.

Programador C: Sim, em geral.

Programadora A: Da problemática universitária, passou da segurança à convivência com pessoas universitárias e não universitárias.

Júlia: Que clima estranho era esse?

Programador D: De violência mesmo.

Programador D: Bolhas se rompendo praticamente.

Programadora A: Uma violência que, do meu ponto de vista, eu não vejo de fora para dentro. Uma violência no sentido da gente estar em um espaço cômodo e que, de repente, por ser um espaço cômodo, mas teoricamente aberto, até então. E essa também é uma temática de resistência. As pessoas não estavam preparadas para as coisas que acontecem no mundo fora da universidade, como assassinato... E que acontece dentro da universidade: assassinato, estupro, etc. A questão da segurança mesmo, dentro [da universidade], que já estava a discussão na universidade e que calhou. Eu acho que [foi] o estopim dessa discussão. E que eu senti que, mesmo depois do ocorrido, ficou muito tensa a temática de fazer festas. Tanto que não teve mais festas tão fortes. Então, acho que esse clima estava vindo desde antes.

Programador D: É legal a gente lembrar também que, uma ou duas semana antes, foi a «Festa do Babado»*, que foi aquela festa que teve [denúncias de] mais de 40 casos que a comissão de segurança [da organização da festa] recebeu de agressões que iam desde o assédio até, de fato, a violência com golpes, com garrafa... Então estava um cenário ruim. Digamos que a gente estava com dificuldades de pensar.

Programadora A: O diálogo estava escasso no geral.

Programador D: Porque, exatamente, isso existe na sociedade e a gente vivia em um ambiente que

* La «Festa do Babado» es una fiesta anual organizada por un colectivo de estudiantes LGBT de la Universidad Estatal de Campinas – Unicamp.

estava [protegido]... E quando isso entrou aqui dentro, ficou todo mundo parado, paralizado, sem conseguir debater minimamente estratégias pequenininhas de segurança.

Programadora A: E de convivência. Porque é uma falta de diálogo. E fica tudo no ar, fica tudo no que está escrito nas ocorrências, no que as pessoas falam.

Programador D: Pessoal empurrando com a barriga também. Parar e pensar: festas grandes, como fazer? O que levar?

Programadora A: O que é uma problemática que trouxe para o coletivo da Muda também, que sempre foi um coletivo muito grande, com várias pessoas, que permanece por algum período longo, ou curto. Como é uma rádio que está aí há mais de 20 anos, que tem toda uma tradição com a música, com a festa, com a liberdade, com a ocupação do espaço na própria universidade. Coube a ella, nesse momento, essa cobrança também, que é da universidade, que é de qualquer pessoa, de qualquer coletivo, qualquer indivíduo que frequente ou não o espaço. Acho que essa foi a parte difícil também, porque realmente foi um baque nosso também.

Programador C: Isso atrapalhou a gente, trouxe uma atenção que a gente [não estava acostumada].

Programadora A: Uma visibilidade horrorosa.

Programador D: Que já estava sendo construída também. Porque aqui na Unicamp já estava, pelo menos desde 2011, com uma política de expulsar pessoas do campus depois de um certo horário. E o único lugar que as pessoas ficavam aqui era na Muda.

Programadora A: E acho que aconteceu também no paralelo deles começarem a perder os laços de diálogo com a Muda. Para que, em momentos, por exemplo, trágicos como esse, eles pudessem falar para a sociedade que é uma coisa que eles não queriam ali nunca mesmo, e vamos apedrejar. Que aí vem a parte da repressão e das dificuldades também de dialogar com a comunidade, com a universidade, com a própria universidade... Eu sinto uma puta dificuldade, em quanto coletivo, em quanto ideologia, em quanto rádio livre... Manter a parte política da coisa é bem difícil nessa situação.

Programador D: Eu acho que a imagem da Muda estava muito relacionado com... Porque justamente estavam expulsando pessoas que eram de fora do campus, que vinham aqui ou pessoas de dentro do campus mesmo que vinham aqui de noite para beber, fumar, conversar... Que se aglomeravam de noite aqui na Muda.

Programadora A: Que é o único espaço que estava...

Programador C: Que estava disponível.

Programadora A: Aí volta a problemática também para os estudantes, para nós, que a universidade nunca teve... Ela é um espaço público, mas que não promove as coisas públicas. As pessoas não se sentem à vontade de ir na festa mais legal no instituto que você pode achar menos reacionário. Na maioria das vezes, as pessoas de fora da universidade, isso ficou claro, porque isso foi citado publicamente, a tratativa com isso, com as pessoas chegando na universidade para ocupá-la, enquanto espaço de cultura, enquanto espaço de conhecimento. Aqui é um espaço, aqui tem um dos maiores Hospitais Centrais do Brasil, e que pessoas do mundo inteiro vem para cá se tratar. E aqui vem a outra parte. Que, enquanto ali estava sendo alimentada uma outra coisa, aqui no campo do conhecimento fica restrito, que é uma problemática.

Programadora A: E como é que estava o coletivo da Muda nessa época?

Programador D: Era muita gente.

Programador B: Eu tinha pouco tempo de Muda, mas esse coletivo era grande, isso eu viví, era grande e era minimamente organizado. Aliás, a festa chegou ao que não se esperava, mas estava organizada.

Programador D: Mas internamente tinha muita gente que não era a favor de fazer festa, inclusive mudeiros mais antigos.

Programador B: Esse coletivo, as reuniões do coletivo, eram muito acesas. E era um racha ao meio. Havia um pessoal, por exemplo, que não queria que se fumasse aqui na Muda. E havia outras pessoas que não, que é livre, é livre. Mas isso não impediu que a festa acontecesse e não impediu que o coletivo... estava vivo e era grande e era dinâmico. Agora, aconteceu a questão do Dênis, o garoto assassinado, e no dia seguinte, sobretudo quem organizou a festa e quem estava mais ativo, sumiu. Mas isso entende-se, sumiu, pronto. A gente não sabia o que ia acontecer no dia seguinte.

Programador C: A gente voltou depois, mas éramos poucos.

Programador B: Esvaziou.

Programadora A: É, aconteceu aquelas coisas imediatas. Na hora, a gente como qualquer coletivo, qualquer espaço, qualquer pessoa... Imagina você faz uma festa na sua casa e alguém morre. Você vai ficar chocada, abalada. Se você não está na sua casa, você, no mínimo, não vai querer estar naquele espaço nas próximas horas. Foi um problema, ninguém sabia lidar com a situação.

Programador B: Basta pensar no episódio da cerveja. A festa ficou a meio e ficou aí muita cerveja. Ficaram aqui [no estúdio] e nós demoramos um mês para tirar as cervejas daqui. Porque nem sequer a cerveja nós queríamos vir aqui tirar.

Programadora A: Teve outra problemática da segurança. Que, a partir desse momento, eu acho que a represália, no sentido judicial, já vinha acontecendo. Só que, nesse momento, qualquer pessoa que estivesse aqui na porta da Muda, como estamos agora, por exemplo...

Programador B: Os jornalistas não saíram daqui em nenhum momento.

Programador D: Não só jornalistas, mas corria o risco inclusive da própria comunidade Unicamp vir aqui encher o saco. Foi o momento em que você falar que era da Rádio Muda era algo muito execrável.

Programador B: E ainda é.

Programador D: Ainda é, mas naquela época era... [horrível.

Programadora A: Todo mundo pensou isso na hora eu acho. Mas, enfim, houve um encontro, principalmente de quem não estava a favor da festa, uma força... Enfim, [de mostrar] ali que era possível.

Programador B: Isso ,por um lado, foi bom.

Programadora A: Isso foi muito bom.

Programador B: Pelo menos não extinguiu a Muda, e eu acho que um pouco por isso.

Programador D: Passou a peneira.

Programador B: Ou seja, quem estava mais ativo e organizou, sumiu, e os outros depois levaram adiante a coisa como souberam.

Programadora A: Eu tenho uma pessoal com isso. Porque eu, por exemplo, fui a favor da festa e, ainda pensando nessas problemáticas, que talvez não fosse o momento de fazer uma festa quando não estão amadurecendo outras conversas. Enfim, foi uma fatalidade, aconteceu na nossa festa.

Programador D: Foi uma fatalidade que aconteceu às 4 da manhã.

Programadora A: Eu fiquei muito indignada. Porque eu fui uma das pessoas que fiquei aqui, «Vou organizar, vamos fazer lista...», que nunca ia dar certo, porque, afinal, são 4 mil pessoas. E fudeu. O que já é propício a ser marginalizado, ficou mais ainda.

Programador D: Eu tenho uma monografia, de um cara chamado André Fedel, o cara foi da Muda e na monografia dele, ele fez entrevistas com pessoas de 2013 e tem a grade de horários do segundo semestre de 2013, então você vê, era lotado.

Programador B: A primeira reunião de grade que participei, foi a primeira e acho que foi a última, eu participei da última reunião de grade, foi agosto de 2013, um mês antes [da festa], e foi ali no teatro, e estava todo mundo sentado no chão à volta. Era muita gente, era uma roda de gente sentada no chão e todo mundo se apresentou um a um com nome, o que ia fazer... Foi uma coisa grande mesmo. E a grade era ótima, estava dinâmico. Só durou um mês.

Programador C: O problema é que eram muito demoradas essas reuniões...

Programadora A: Era uma problemática forte que já se sabia que existia. Uma responsabilidade forte, só que isso nunca tinha acontecido. Uma coisa que eu acho que deu um chacoalhada, além das invadidas da polícia federal e da Anatel [Agência Nacional de Telecomunicações]. A gente estava muito acomodada.

Programador B: E eu lembro que nessa reunião, por exemplo, ela foi gerida, orientada, por 3 caras, basicamente por 3 caras que, no dia seguinte, os caras sumiram durante um ano. Eram 3 caras antigos: um foi estudar na França, outro foi estudar na Inglaterra e outro foi trabalhar no [estado do] Pará. Uma coisa assim... Sumiram... Portanto, também ficamos um pouco órfãos, vou pôr aspas aí, de 3 mudeiros que tinham voz e, um mês depois, a gente percebeu que tinha ficado sem esses 3 caras. Eu, pelo menos, que vinha de fora, entendi que eles eram uma frente. Mas nós não nos intimidamos com isso e, durante aquele mês, nós levamos adiante. E estava dinâmico e estava bom.

Programador D: A primeira reunião pós-acontecimento, tinha o que? Umas 30 pessoas? Ela foi realizada não aqui no espaço da Muda. Era a primeira preocupação.

Programador B: Essas reuniões eram marcadas por celular, mudavam de praça para praça...

Programador D: Aconteceu que a gente marcou na Praça da Paz. Aí a gente viu que não ia poder ser. Porque o que aconteceu foi o seguinte: começou a chegar um pessoal e começou a circular [a informação sobre] as reuniões da Praça da Paz. Tinha um pessoal fumando... «Vocês estão procurando a reunião da Rádio Muda? Ah, estão aqui, vai ali...». O que era para ser secreto...

Programador B: As reuniões pós-tragédia foram duras.

Programador D: Foram climas muito tensos: gente gritando um com o outro, um *mea culpa*.

Programador B: Vinha aqui, de vez em quando, umas pessoas com umas mochilas recolher as cervejas.

Programador D: A primeira prioridade foi isso, cervejas. Porque tinha um cheque.

Programador B: nós ficamos endividados.

Programador D: Tinha um cheque no nome de alguém.

Programador B: A gente ficou endividado até este ano [2015]. Foi este ano que nós quitamos esta dívida. Nós tínhamos, imagina, R\$5mil de cerveja, e sobraram R\$3mil aqui. A gente tinha que tirar as cervejas daqui para devolver à loja porque tinha ficado em esquema de consignação, estava lá um cheque de um cara. Então a coisa de tirar as cervejas daqui foi hilariante. Foi formiguinha, cada um vinha aqui com uma mochila e metia um fardo ou dois dentro da mochila e saía, assim como quem não quer nada.

Programador D: O pessoal de chapéu, boné...

Programador B: Ficaram na minha casa vários fardos. Mas, mesmo assim...

Programador D: A gente ficou com uma dívida de alguns mil reais.

Programadora A: Era uma dívida que todo mundo ficou, «E agora?».

Programador D: E em 2014 teve a ocupação aqui, a gente ocupou o lugar. Então toda a cerveja que a gente colocou para fora, a gente trouxe de volta para cá e vendeu aqui.

Programador B: Financiou assim uma parte. Mas mesmo assim ficou R\$2500 de dívida.

Programador D: O [cita nome] colocou do bolso dele R\$1000, e mais R\$1500 que levantaram de uma festa na Alemanha. E a porta que a gente pagou, que precisava de R\$1000, foram pessoas de dentro da Muda doando, pessoas que fizeram parte da Muda também doaram, e pessoas de outras coletivos também doaram.

Programador B: Por que a porta é tão importante? Em setembro houve a morte do Dênis. De

setembro até fevereiro, não aconteceu nada.

Júlia: Não tinha programação?

Programador D: Quase ninguém vinha.

Programador B: Todo mundo sumiu e foi muito difícil.

Júlia: A rádio transmitia algo?

Programador D: De setembro a fevereiro transmitia.

Programador B: Programação do computador.

Programador D: De noite eu vinha. Nas férias de 2013-2014, de madrugada eu vinha aqui e ficava tomando cervejas com amigos... Era muito intermitente.

Programador B: Em fevereiro, um dia bem cedo, um mudeiro, que fazia o programa «Balanço Black», deu o alarme.

Programador D: Um dia antes de começar as aulas.

Júlia: Alarme de que?

Programador C: Alarme de que invadiram [a rádio].

Programador B: Então, o que aconteceu? A gente chegou aqui e estava o espaço vazio, não tinha nada. Não tinha porta, não tinha tomadas, não tinha lâmpadas...

Programadora A: Antes tinha uma parede divisória no meio, tiraram a divisória.

Programador B: Não tinha a parede, os cartazes, computador, transmissor.

Programador C: A porta era um bloco de ferro.

Programadora A: A minha jaqueta, meu vinil... Agora está aí, em um arquivo da polícia federal.

Programador B: Era um espaço vazio. Mas o pior nem é tanto isso. Para mim, o que pior mesmo é que o espaço não estava vazio, sumiu tudo mas tinha 3 seguranças lá dentro e tinha essa placa que dizia «Vigilância no campus». O ataque foi diferente dos outros todos. O ataque não foi só da Anatel,

foi também da reitoria. Pela primeira vez, penso eu, a reitoria, o campus... Eu tenho uma leitura muito pessoal, eu acho que nem foi a reitoria, foi a prefeitura*, eu acho que a prefeitura é o vilão aqui.

Júlia: Você se refere à prefeitura do campus. Não está vinculada à reitoria?

Programador C: Sim.

Programador B: Não está. Mas deve ser fácil correr com isso tudo sem o reitor saber. Não acho que deve ser fácil, mas deve ter autonomia pra isso.

Programadora A: Mas eu acho muito estranho eles terem colocado tanta coisa. Vamos chegar aqui, vamos tirar tudo, dar tudo para a polícia federal e o Ministério Público, vamos instalar essa placa escrita que é um posto de «vigilância do campus», que é o que eles iam fazer.

Programador B: E já estava lá uma cadeira e um guarda sentado lá dentro, e 2 ou 3 aqui fora. Construíram o espaço deles. Pela primeira vez não foi só aquele ataque que a gente está sempre à espera, da Anatel, da polícia federal, do ministério...

Programadora A: E em um momento que a gente estava muito frágil.

Programador D: No dia seguinte, a gente entrou e colocou energia lá dentro.

Júlia: Como foi a retomada?

Programador B: No dia seguinte, estávamos todos reunidos ali [em frente à Muda]... Foi um momento muito mágico... Nós estávamos tendo a reunião e veio a «Bateria Alkalina»*.

Programador C: A bateria estava ensaiando lá.

Programador D: Isso foi poético, foi guerra.

Programador C: A gente estava tendo uma reunião com o advogado, para determinar a nossa estratégia, o que a gente ia fazer.

Programador B: E estávamos muito abandonados, sem saber o que fazer.

* En Brasil, las universidades públicas suelen estar concentradas en un gran campus, las llamadas «Ciudades Universitarias» y que, normalmente, además de los órganos del rectorado, poseen un ayuntamiento que las gestionan.

* Un colectivo de batucada que suele realizar sus ensayos en el campus de la Unicamp.

Programador D: De repente, a bateria aparece.

Programadora A: Maravilhosa.

Programador B: E, de repente, começa a vir um som a se aproximar e é a Bateria Alkalina que se está aproximando em formação, militar quase.

Programador C: Todo mundo ficou sabendo na Unicamp.

Programador B: Era uma formação, era uma bateria e ficou parada aqui em frente, virada para a Muda, e os seguranças em frente.

Programador D: E os seguranças intimidados... Fizeram [os integrantes da Bateria] o grito de guerra da «Alkalina».

Programador B: Olhamos uns para os outros... Ninguém chamou a «Bateria».

Programador D: No dia anterior, a gente fez uma reunião com quem estava aqui presente, com pessoas da «Bateria» e de vários institutos da universidade.

Programador B: No dia seguinte a «Bateria» sabia da situação já. Não vieram do nada, devem ter pensado, «Vamos lá dar uma força para os caras».

Programador C: Devem ter visto que a gente estava se reunindo.

Programadora A: O caso é que eles vieram.

Programador B: Vieram e se posicionaram. Eles ficaram esperando que a gente fizesse qualquer coisa e a gente fez, sem pensar, passamos pelos seguranças e entramos, e nunca mais saímos.

Programador C: Veio um monte de gente.

Programador B: Mas depois fizemos outra coisa: pegamos aquelas fitas de polícia, que eles tinham aí, e fechamos. Aí já pintamos a placa e tiramos os vigilantes.

Programador D: E naquela mesma noite começou o acampamento.

Programador B: Exato, para garantir o espaço. Porque se a gente fosse embora outra vez, naquela noite eles voltavam.

Programador D: E foi novela mexicana.

Programadora A: Vieram rádios de fora [de Campinas]... Tinha uma favela montada, uma favela maravilhoososa.

Programadora A: Foram 40 dias [de acampamento], eu acho, tem uma carta...

Programador B: Vamos voltar à porta. Não tinha nada. Eu acho que todo esse tempo do acampamento foi o suficiente para a gente conseguir um dinheiro para uma porta de madeira. Foi a primeira que colocamos.

Programadora A: Deu uma segurança simbólica.

Programador B: A muda é outra vez nossa por ter uma porta. Mas não tinha nada lá dentro. (...) A gente pôs a porta de madeira e, quando pôs a porta [de ferro] ainda não tinha nada lá dentro. Foi só para garantir o espaço.

Programador D: Daí a gente colocou um transmissor de 5 watts.

Programador B: Aí desmontamos o acampamento.

Programador F: A mesa que o [cita nome] emprestou.

Programador B: Ficou isto inativo e veio o transmissor que só transmitia aqui dentro de Barão Geraldo e mal.

Programador D: Esse transmissor estava com o [cita nome], ele era o móvel.

Programador B: Em 2014 estivemos em 105.7 FM, só transmitia bem dentro da Unicamp e algumas partes de Barão Geraldo. Isso foi o ano de 2014, transmitindo só para a militância mesmo.

Júlia: E aí depois vocês colocaram o transmissor atual?

Programador B: Só depois que colocamos a porta [de ferro].

Programador D: Em 2014, a partir de agosto, a gente fez outra reunião de grade. Pouco tempo depois de a gente ter tido tudo isso, aconteceu que naquela reunião já tinha gente nova, inclusive mudeiros que estão até hoje.

Programador B: É verdade, teve um momento legal. Ou seja, estávamos com um transmissor de merda, condições péssimas e, mesmo assim, na primeira reunião de grade teve gente nova.

Programador F: Houve até briga por horário!

(...)

Programador D: Esse foi o ano que a gente mais se policiou, não de fazer coisas, mas de ficar pensando.

Programadora A: Fez a gente pensar, e faltou esse momento mais de fazer as coisas. Que veio pouco depois.

Programador B: Esse momento foi um período difícil. Eu odiava vir fazer o programa sabendo que só pegava dentro da Unicamp. Ah, é verdade, e estávamos sem *streaming* [transmissão por internet]. Era só mesmo aquele transmissor.

Júlia: Era realmente uma rádio universitária, não?!

Programador D: O nosso *streaming* ficava [alojado] no «Saravá».

Júlia: O que é o «Saravá»?

Programador D: O «Saravá» era, ainda é, um coletivo que gera um servidor livre, no qual que a gente hospedava o nosso *site* e o nosso *streaming*.

Programador C: E eles hospedam muitas coisas de projetos [coletivos].

Programador D: No dia 17 de abril de 2014, foi decretada a lei da internet, o marco civil da internet. No dia 25 de abril a polícia federal veio aqui e levou [o servidor do «Saravá»].

Programador B: Com mandato [policia], e levou os hds [*hard disks*] encriptados. (...) E aquilo estava no IFCH [Instituto de Filosofia e Ciências Humanas], por conta de alguém ligado ao IFCH, por trabalho acadêmico, a justificação era essa. Há várias pessoas no IFCH que já foram mudeiras. Isso foi um dia também difícil. Acompanhamos e ficamos...

Programadora A: Foi uma bosta, não deu para impedir nada.

Programador B: Não, era só para chatear aquilo.

Programadora A: Só para incomodar.

Programador B: Ficamos todos nos corredores [do IFCH]. Do ponto de vista da Muda, não foi muito grave.

Programador D: Pelo fato de não ter crime.

Programador B: Estava tudo encriptado e eles não conseguiram descriptar. O «Saravá», duas horas depois, já estava no ar. Nós é que não voltamos para o «Saravá». E aí fizemos mais tarde o *site* outra vez.

Programador D: A gente teve que mudar de *site*, sem *streaming*, com a rádio funcionando em 105.7 FM e com a antena regulada para 85.5 FM, com alcance só na Unicamp...

Programador B: E, mesmo assim, com mudeiros novos.

(...)

Programador D: Isso no segundo semestre de 2014. No final [do semestre], a gente conseguiu o dinheiro e mandou fazer a porta [de ferro]. Só que ficou 3 meses dentro da Muda... [com as más condições da porta de madeira]. (...) Houve um ataque aqui, foi em outubro ou novembro [de 2014]. Alguém entrou dentro da Muda, arreventou a porta e chutou todos os equipamentos, quebrou a mesa de som, quebrou tudo. Aí a gente tirou tudo [de dentro do estúdio] e deixou só o retorno que a agente tinha acabado de comprar. E durante esse meio tempo que a gente tirou tudo, a gente ficou 2 meses com a rádio fechada. A rádio não funcionava, só tinha o retorno e algumas coisas lá dentro. E, na última semana de dezembro de 2014, eu lembro que eu encontrei um pedreiro boa gente, que veio aqui e durante uma tarde fez [o serviço de colocar a porta de ferro]. O [cita nome] tinha conseguido outro pedreiro, que veio aqui no dia 23 de dezembro, olhou e disse «não vou fazer».

Programador B: Por ser dentro da Unicamp. O outro veio. Aliás, os guardas [da Unicamp] vieram [enquanto o pedreiro realizava o serviço], e pediram o RG [documento de identidade] dele e ele passou um RG falso.

Programador D: Sem a gente falar [nada para ele].

Programador B: Ele já entendia dessas coisas. Fizeram o serviço, foram embora e deixaram as ferramentas aí.

Programador D: Depois a gente ligou para tentar devolver, e não devolveram. Mas aí, em janeiro de

2015, a gente estava com a porta nova e o espaço todo vazio. E aí começaram as discussões: Vamos retomar? Vamos refazer?

Programadora A: Como refazer?

Programador D: Chamando pessoas... E aí, na primeira semana de fevereiro [de 2015] remontaram a rádio inteira.

Programador B: E o transmissor veio do Rio [de Janeiro]. Veio com o [cita nome] do Rio. E foi muito legal, porque houve uma expectativa.

Programadora A: Houve até choro.

Júlia: E como vocês conseguiram esse transmissor novo?

Programador D: Já era da Muda.

Programador B: Tínhamos mandado para o Rio para ajudar alguém.

Programador D: A origem disso aí foi que o [cita nome] ganhou [uma financiamento] do edital de ponto de mídia livre e comprou transmissor para o Brasil inteiro, às custas do Ministério de Cultura.

(...)

Programador B: Montamos tudo, voltamos ao 88.5 FM.

Programador D: Um outro mudeiro, que também entrou em julho [na rádio], ele conseguiu com o chefe dele, que ouve a Muda direto, esse computador atual. Que é um ótimo computador.

Programador B: Então voltamos para o 88.5 FM, com transmissor estéreo, ainda sem *streaming*.

Programadora A: Porque o *streaming* tem a problemática de hospedar o *site* e a polícia federal, ou alguma polícia de investigação, conseguir chegar em você com mais agilidade. A gente está aí tentando que não dê nada, e eu acho que não vai dar. A gente tem algumas pessoas que provam, que está hospedando o *site* na sua casa.

Programador D: A gente até pensou em colocar com o patrão do [cita nome do mudeiro que conseguiu o computador].

Programador B: Ele ofereceu, mas depois não pôde ser.

Programador D: Pouco tempo depois, já estava com *streaming*, a rádio funcionando bem, com 150 watts, e foi a partir de então que começamos a nos repensar como coletivo, eu acho.

Programadora A: Mas aí voltamos e falamos, «E agora?». A gente começou com uma discussão: Como nos posicionamos agora? Agora é a hora de que, já que estamos em pé, falar com as pessoas. E foi a hora que a gente viu que tínhamos pouco diálogo com qualquer partido, que a Muda é apartidária, mas o diálogo tem que existir. A gente tinha dificuldade de comunicação com outros coletivos.

Programador D: Não existíamos para o resto da cidade de Campinas.

Programadora A: Estávamos muito concentradas para quem tinha acesso àquela informação sobre comunicação, e mídia livre e rádio ou estava na Unicamp ou estava aos arredores. (...) Dependia muito da gente construir esse diálogo. De aí a gente foi, houve uma temporada de ir nos Centros Acadêmicos (CA)*...

Programador D: O CABS [Centro Acadêmico de Engenharia Elétrica] tratou a gente muito bem. A gente começou a conversar com o CABS em agosto de 2014. A gente estava precisando de dinheiro. Tinham aquelas pessoas que queriam fazer uma festa...

Programadora A: Nós tínhamos 2 ou 3 mudeiros...

Programador D: A gente tem bastante mudeiro da [engenharia] elétrica. (...) Eu lembro que eu fui a primeira pessoa que foi lá, e conversei com o pessoal do CABS. De aí também tem essa coisa de uma autocrítica, que eu não trouxe para o coletivo: que a gente recebe um tapa na cara, quando você vai a um coletivo que as pessoas resolvem um monte de coisas em uma reunião. Eles são muito eficientes.

Programadora A: Isso foi bom. Quando a gente começou a dialogar com outros grupos, a gente percebeu, a gente começou a fazer paralelos. Era óbvio, quando o coletivo caiu a gente falou, «Nossa, olha como é, por exemplo, lá no CABS. O pessoal é maravilhosamente organizado». E é uma mulher maravilhosa que conduz a reunião, e foi um CA que ajudou bastante, entre outros. O de Biologia foi um que recebeu a gente em momento de festa, fizemos o brechó [mercado de artigos de segunda mão] lá.

* En Brasil, los Centros Académicos (CA) son entidades estudiantiles que representan el alumnado de un curso de enseñanza superior. Por lo que en una misma universidad hay varios centros: CA de Comunicación, de Historia, de Filología, de Biología, etc. Son entidades que, de forma general, tienen una fuerte articulación política y cultural dentro de las instituciones.

Programador B: E foi na época que a gente tinha perdido também o contato com o DCE [Diretório Central de Estudantes]. O DCE teve eleições, foram duas chapas com bastante diferenças, e o DCE tinha historicamente ligações com a Muda. Aliás, historicamente o espaço [da rádio] é do DCE.

Programador D: Mas teve problema também no passado. Há muito tempo atrás, o DCE roubou o transmissor da Muda.

Programadora A: Mas havia um diálogo com o outro DCE, que esse DCE [o atual] é mais estranho. Ninguém estava dialogando com eles. Mas eu achei que o diálogo com a universidade aconteceu. E a gente apanhou bastante, que a gente viu o nível de formação do coletivo, e a dificuldade de dialogar mesmo, de nunca ter saído da zona de conforto. Mas foi muito bom, para todo mundo, tanto para eles quanto para nós.

Programador D: É, tanto que em fevereiro, na reunião de grade, tivemos 3 caras da [engenharia] elétrica aí. E ajudando a gente, fazendo...

Programadora A: E são cursos que estão recebendo, «Venham com a proposta o ano que vem, ou a cada semestre».

Programador B: É, deu uma giro. Deu um giro do IFCH [Instituto de Filosofia e Ciências Humanas], historicamente a Muda também tinha ligação com o IFCH, era mais gente do IFCH [aqui]. Agora parece que são pessoas de fora [do IFCH].

Programadora A: Foi bom, possibilitou a quebra de alguns preconceitos, eu acho.

(...)

Programador D: A primeira reunião que a gente foi era para se defender. Por exemplo, o que é a Rádio Muda? «Gente, calma, não é só festa não, a gente faz várias coisas». Então a gente começou a falar.

Programadora A: E viram que, nossa, aquele coletivo... Não vamos nos partidos [políticos]... Enquanto construção, podemos fazer diferente.

Júlia: A Muda tem dialogado com partidos [políticos] agora?

Programadora A: Não diretamente. É mais com outros coletivos daqui da universidade, quem tem essa estrutura, uma outra estrutura, mais círculo pequeno, um espaço ligado à comunicação. As

pessoas são muito partidárias, e é muito difícil se aproximar dos coletivos porque os coletivos têm um partido atrás. Quando você chega em um coletivo ali no IFCH, tem uma tendência, ou PSTU [Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados] ou PSOL [Partido Socialismo e Liberdade]. Eu acho que são as características do movimento estudantil aqui da universidade. Mas era por isso que o coletivo da Muda tinha dificuldades até com outros coletivos, porque a gente não fez nunca nenhum contato assim direto com nenhum partido. Mas a gente se sentia muito bloqueado por isso.

(...)

Programador D: A gente começou a procurar a oportunidade para levar a Muda para fora. Então apareceu a oportunidade de fazer a oficina na [casa de cultura] Casa Tainã esse ano [2015], que foi agora em setembro, onde a gente ia construir transmissores de 100 watts.

Programadora A: Foi uma oficina que aconteceu com um coletivo argentino, que moveu vários outros coletivos, e trouxe para a cidade de Campinas, na Casa de Cultura Tainã. Foram 5 dias, durante os quais construíram esses transmissores de pequena e média potência. E teve vários outros coletivos e conversas.

Júlia: Essa oficina partiu da Muda?

Programador B: Não, a Muda inscreveu-se junto com os coletivos.

Programadora A: Foi um momento que favoreceu.

Programador B: A inscrição era o preço do transmissor.

Programador D: R\$ 1400.

Programador B: E nós não tínhamos nada. E, em um mês, levantamos R\$ 1400.

Programador D: Foi em festa que a gente vendeu cerveja, adesivo, pipoca.

Programadora A: Houve o brechó, vendemos bolo... Foi uma média de uns 8 meses. Esse movimento que a gente está falando é um movimento que a Muda fez para poder construir o movimento dentro da unicamp, certo? E que a Muda aproveitou, porque estava no momento, e discutir, se abrir, aproveitar que estávamos voltando.

Programador D: Uma coisa legal é que aconteceu as duas coisas: que a gente estava querendo sair da Unicamp, a gente não tinha dinheiro para construir o transmissor, e para pagar um transmissor

seria uns R\$2200.

Programadora A: A Muda, em si, nunca tinha feito um projeto fora da universidade.

Programador D: É, e aí surgiu esse chamado da oficina integral de comunicação, e a gente falou, «Nossa, a gente está querendo levar a rádio para fora, surgiu a oportunidade de montar um transmissor. A gente vai aprender a fazer, a mexer. Se der problema, a gente vai poder resolver sozinhos. E a gente pode depois fazer outros transmissores».

Programadora A: A gente tem o [transmissor] reserva.

Programador D: Então vamos fazer. Ia ser em julho [a oficina], e a gente tinha que conseguir todo o dinheiro. E aí a gente organizou... Um nível de organização nunca antes visto na Muda.

Programadora A: As pessoas estavam cansadas [de todo o trabalho].

Programador B: Mas a verdade é que conseguimos. A gente partiu da dúvida, achando que não íamos conseguir. E a gente viu que aquilo estava a funcionar.

Programador D: E o dinheiro final foi a oficina do CABS. A contrapartida foi que a gente levasse a oficina para lá. A gente deu a oficina de minitransmissor. O pessoal que estava da [engenharia] elétrica aqui estava comentando com a gente que esse projeto que a gente fez é um projeto muito antigo. E os componentes são muito difíceis de encontrar. Então a gente vai ter que repensar o projeto para o ano que vem fazer.

Programadora A: Essa oficina no CABS foi muito importante, a gente chegou lá já com essa campanha: «Nós somos a Muda, aconteceu isso, aconteceram esses ataques e ficamos muito parados em tal ano. Queremos também levar a rádio para fora [da universidade]». Tudo fluiu.

Programador D: É, foi um momento que tudo parece que estava dando certo. Foi legal. Eu falo, pessoalmente, mas acho que todo mundo acha isso. Todo tempo que a gente passou... Pessoas ajudando a gente.

Júlia: Então, vocês em algum momento foram tocando em um tema que eu queria perguntar, a respeito da questão da organização da Muda. A questão do coletivo.

Programador D: Desculpa te cortar, mas nesse meio tempo, o [cita nome] fez uma pesquisa sobre a Muda que vai apresentar agora, a gente fez oficina na Vila União [bairro periférico de Campinas].

Programador B: Várias pessoas ajudaram a Muda, querendo fazer trabalho.

Programador D: Abriu também na prefeitura o Comitê de Direitos Humanos na Comunicação, a gente também foi. Em todos os eventos a gente compareceu, a gente falou, apanhou muito.

Júlia: Fala um pouco mais dessa participação da Muda no Conselho [municipal], nessa Frente, na verdade.

Programador A: Eu acho que a Frente ainda é uma coisa, como qualquer andamento jurídico, iniciativa legislativa, é um passo bem lento e é um passo bem largo. As reuniões que acontecem a cada mês são reuniões muito mais burocráticas, não que não seja importante que a Muda esteja presente nessa parte. A coisa institucional é tensa. Só que a ainda está em um período de formação. Então acho que, nesse momento, a Muda está tendo que brigar e manter a postura de resistência para estar enquanto voz. E aí é uma coisa que eu acho que a gente ainda está digerindo aqui no coletivo também: de como a gente quer ter voz. Mas eu acho que está caminhando para todo mundo achar isso uma coisa importante e válida, ainda que chata e burocrática. E talvez até arrisque algumas coisas. Porque é dar a cara, é você estar com o deputado falando que você está ali pela rádio tal...

Júlia: Como vocês participaram dessas reuniões?

Programadora A: Foram chamadas abertas. Depois de 2013 [das manifestações de julho de 2013] teve muita coisa que aconteceu. Formaram-se muitos comitês aqui em Campinas: comitê de segurança, comitê de comunicação, etc.

Programador D: Tudo por causa das manifestações de 2013.

Programadora A: A muda até participou desses movimentos.

Programador B: Tem um personagem que também faz a ponte, que é o [cita nome], que é [do movimento] das rádios comunitárias e ele tem uma ligação com a Muda, é um ponto de contato. (...) O que eu acho mais difícil é que todos eles têm um programa político muito bem definido.

Programadora A: E é por isso que eu acho que a gente ainda não está lá.

Programador B: Se a gente quiser, a gente vai ter que arranjar um trato de cavalheiros. A gente não vai ter aquela discussão de reforma agrária do ar. Eu acho que agente não vai fazer isso.

[Há um debate acalorado sobre a participação da Rádio Muda nas reuniões desse Comitê Municipal.

Várias vozes que se entrecruzam e por isso é difícil de reproduzir aqui. Mas a idéia central é que a Muda não vai fazer o «jogo político» como as rádios comunitárias, porque não entra nos seus princípios, mas também não vai abandonar o debate.]

Programadora A: Não é a bandeira da Muda.

Programador D: Mas acho que a bandeira da Muda é ficar cutucando.

Programador A: A bandeira da Muda é isso que a gente aprendeu também: «Ele não está falando o que eu queria ouvir, ou o que eualaria, ou o que eu quero como política de comunicação»...

Programador D: Mas a gente quer ter voz.

Programadora A: ... mas a representatividade é importante também. Estar ao lado dessa pessoa, falando também, dialogando com ela é importante. Como é um movimento pós-2013 e foi bem depois, começou a acontecer em 2015...

Programador D: Foi em 2015, eu lembro que você [a Programadora A] escreveu [na lista interna de e-mails] o chamado. Você foi em vários coletivos. E o [cita nome], do [coletivo] Vai-Jão trouxe duas propostas. A primeira delas foi o «Destilados da rua», que era um programa que seria gravado com moradores de rua, que infelizmente não foi para frente, porque é muito difícil fazer isso. E a segunda foi essa questão do comitê.

Programadora A: Estava nascendo. Aí a Muda marcou presença e continua marcando. Mas se a Muda vai formar parte desse comitê ou não? A participação da Muda está no sentido de: estamos aqui, vamos questionar e vamos dialogar. Ainda está difícil, a gente precisa achar um nível de diálogo que não seja de ego político de alguma parte, tanto da nossa parte quanto da deles. Mas acho que, de qualquer forma, talvez o pensamento geral é que o diálogo tem que surgir. A gente não descobriu ainda qual é a melhor forma, mas a gente descobriu, por exemplo, que vamos ser cobrados cada vez mais enquanto nós estivermos lá. É 8 ou 80. Você vai? Você vai. Então você vai ser cobrado.

Programador B: A gente tem que saber explicar para eles que conosco eles nunca vão poder contar. Eles não vão ver a Muda fechar uma coisa. Eu vejo a Muda assim. Há um princípio mudo que diz «não falar em nome da Muda». Agora eu vou falar, eu vejo a Muda como uma coisa dinâmica, mutante, nunca está no mesmo ponto. Então vai ser muito difícil você chegar em um coletivo, em uma Frente [Política] e dizer, «Ok, nós somos isso». Não, vai ser impossível. A gente tem que saber explicar isso para eles.

Programadora A: E esse é o princípio da coisa. E essa é a mágica da coisa também. E eles não podem não aceitar.

Programador B: Não, eles podem não aceitar.

Programadora A: É uma questão quase de resistência estar nesses espaços. Porque eles nunca vão falar, «Saíam». Mas se a gente estiver lá, eles vão te perguntar, «E aí, Muda? Vocês estão me perguntando. Mas e vocês?».

Júlia: Qual é a reivindicação? A Muda está lá dentro fazendo o quê?

Programadora A: Eu acho que é incluir mais discussão de rádio livre.

Programador D: Legalmente, projetos que já tiveram na América Latina ou aqueles que estão em debate hoje na sociedade, não contemplam, não têm um parágrafo que fale sobre rádio livre, comunicação livre. Sobre o que vai ser rádio livre, o que vai ser comunicação livre. Vai ser descriminalizado? O que é? Onde vai entrar? Se tiver partição, que a grande ideia é partir [o espectro] em 3.

Programador B: O que não é de estranhar. Mas também, rádio livres, quantas há? 2 ou 3? Rádios comunitárias há milhares. Não, imagina, muitas das rádios comunitárias, que já são milhares delas, sofrem o que sofrem. Imagina as rádios livres. Nós estamos no fim da cadeia alimentar.

Programador D: Mas eu acho que o objetivo da Muda é isso, sabe? Evitar...

Programador B: ... É meio egoísta, mas era também no sentido de buscar certa proteção.

Programadora A: Não há discussão. O próprio corpo político do comitê, as pessoas estão defendendo a comunicação como causa social, «Eu estou aqui com a minha rádio comunitária, estou aqui discutindo a democratização da mídia», etc.

Programador D: A comunicação pública, o reconhecimento da Companhia Brasileira de Rádio.

Programadora A: São coletivos que resistem. Essa é uma problemática nossa: incluir esse debate. E é por isso que a muda está e está tendo, talvez, esses primeiros passos difíceis. Porque vem das próprias pessoas que estão no movimento social não conhecer, e isso é uma dívida nossa também, e não quererem incluir o debate. Porque já são tantos... Enfim, a gente tem parceiros. Se a gente vai fazer uma discussão de mídia livre em várias instâncias, a gente vai brigar. A gente tem uma vida política, só que o lance é tentar dialogar e incluir a pauta, que é bem resistente, é burocrática, tanto da própria estrutura do governo mesmo quanto das próprias pessoas que estão discutindo comunicação. Aqui em Campinas, porque eu acho que em São Paulo e em outras cidades, no

sentido de mídias livres, espaços livres, estão mais desenvolvidas do que aqui, enquanto movimento social.

Programador B: Nessa conversa, no outro dia, com o [cita nome de um ex-programador da Muda e que está uma rádio livre de outra cidade] deu isso, em São Paulo tem várias rádios comunitárias, às vezes as pessoas perguntam, «Por que vocês não viram uma rádio comunitária?». Nós não aceitamos virar uma rádio comunitária porque é uma situação que obriga a ter 1km de raio, e 1km de raio é ridículo. Mas em São Paulo, rádios comunitárias dentro das favelas, favelas muito maior que 1km, eles organizaram entre eles e têm a mesma programação. Ou seja, na prática tem 5, 6, 7 km de raio. São 5, 6, 7 comunitárias que fazem o mesmo. A Anatel ainda não percebeu que estão as 7 emitindo o mesmo [conteúdo].

Júlia: Isso inclusive é o que eles chamam de «fazer rede» entre rádios e, na legislação das rádios comunitárias, está proibido na verdade.

Programador B: Exato, a Anatel é que ainda não percebeu.

Programadora A: Eu acho que essa é uma pauta de resistência das comunitárias. Porque, por exemplo, a galera da rádio comunitária em Campinas, ninguém transmite em 1km. Então, querer transmitir mais é uma pauta, eu acho, tanto das rádios comunitárias quanto das livres. Só que a rádio comunitária ela caracterizada por essas questões, que eu acho que a gente, enquanto coletivo de rádio livre, não está nessa característica.

Júlia: Essa é a única característica que faz vcs se desmarcarem das rádio comunitárias?

Todos: Não.

[Várias vozes que se entrecruzam e falam das diferenças entre rádios comunitárias e livres. Citam que as rádios comunitárias: têm outras estruturas de programas, precisam de junta diretiva, precisa ter uma personalidade jurídica e a outorga da Anatel.]

Programador D: Questão interessante, que esse ano, antes do Berzoini* sair, ele aprovou o financiamento das rádios comunitárias. Então o supermercado da região pode dar dinheiro, tem uma estrutura financeira assim também, é importante falar isso também.

Programador B: As rádios comunitárias estão organizadas em associações nacionais. O [cita nome de um ativista das rádios comunitárias] faz parte disso. Não existe isso nas rádios livres. Se uma rádio comunitária é atacada, eles têm um movimento.

* Ricardo Berzoini fue Ministro de las Comunicaciones de 2014 a 2015.

Programador C: Uma estrutura.

Programador B: No dia seguinte, há ajuda, há manifestação, há quebra-quebra. Nós não. E esse ano de 2014 eu não gostava de repetir. Foi legal, conseguimos militar durante um mês, mas demoramos 8 meses para voltar. O que for para fazer, a gente faz. Mas eu gostava, por exemplo, de que, o que surgir dessa questão mais política do Comitê Municipal, eu gostava que se a gente tiver um ataque, possa contar também com eles. Que eles venham para a rua do mesmo jeito que eles vão para as comunitárias. Por isso que a gente tem que estar lá sempre.

Júlia: E está funcionando essa articulação com as rádios comunitárias e com outros coletivos?

Programador B: Nós temos participado dos encontros.

Programador D: De rádios livres, com certeza.

Programadora A: Dentro da discussão da comunitária, o que acontece com os contatos da Muda? Se a Muda está precisando de alguma coisa, eles falam.

Programador D: Em junho, ele [o ativista pelas rádios comunitárias] avisou, «Olha, a Anatel está indo aí». A gente foi lá e tirou o transmissor.

Programadora A: É um contato, o contato existe.

Programador B: Aqueles projetos que nós estamos levando adiante do [coletivo] «Maloca» e depois [do bairro] da Vila União, quando esses contatos virem à luz do dia, vai ser um risco. Porque aí eles vão perceber que a Muda não é só a caixa d'água. E eu acredito que aí eles vão olhar diferente na próxima reunião para nós. Nós temos que apostar nisso para que der certo. Não termos só «É rádio livre». E assim, «É, os caras são lá os maconheiros da rádio livre, mas fazem coisas importantes na Maloca». Já cruza mais com a luta deles.

Programadora A: A própria atividade da «Maloca» o que é? O segundo transmissor está feito, a campanha do transmissor era ter o transmissor por vários motivos, e para levar a rádio para Campinas que não seja Barão Geraldo. Aí, agora, a gente está tentando levar o projeto que vai ser no bairro da Vila União, que é uma ocupação, hoje não é mais uma ocupação, uma periferia quebrada, mas ainda é um espaço periférico de resistência muito forte. E lá, por exemplo, a gente não sabe o que vai ser. Caso a rádio venha a acontecer, a gente está tentando, a gente não sabe que movimento vai acontecer, mas é um movimento diferente, e que eles vão dar uma outra [cara]. Porque, por exemplo, tem uma grande chance de ter um carácter de rádio comunitária. E isso a

gente não sabe o que vai ser muito bem.

Programador B: No meu ponto de vista, nem temos que saber.

Programadora A: Sim, justamente.

Programador B: É essa a idéia do coletivo [da Rádio Muda], não é?

Programadora A: E lá, a conversa com eles [do bairro Vila União] foi disso.

Programador B: Por exemplo, se o [cita nome do ativista das rádios comunitárias] fizesse uma coisa dessas, digo eu, já iria...

Programadora A: Ia forçar uma comunidade.

Programador B: Ia ter outro ponto de vista, tem que falar com o governo... A gente não quer colocar o texto na boca deles.

Programador D: Uma opinião pessoal minha, voltando um pouquinho, eu acho que a questão do Comitê Municipal, a gente se fazer presente é também perguntar, «E aí? Onde vai entrar a rádio livre?».

Programadora A: É toda uma evolução para Muda, enquanto política nesse momento.

Programador D: É questionar também a lei que pode entrar, que vai ser debatida e que fala de regulação da mídia. É falar, «Onde entra a rádio livre?». Eu acho que é uma pauta importante.

Programador C: Sim, porque, de certa forma, se o sistema resolver o problema das rádios livres, já resolve muitos outros. Quer dizer, se ele conseguir uma maneira de aceitar... Muita coisa é em comum.

Programadora A: Se você é rádio comunitária e consegue os benefícios que está querendo, nós também queremos. Se você consegue se juntar dessa forma, e você pode dar esse suporte e vice-versa.

Júlia: Como se resolve essa questão da rádio livre, do ponto de vista de vocês?

Programadora A: Ela continua livre.

Programador B: O resolver é só a facilidade.

Programador C: É deixar de muita hipocrisia.

Programador B: De não ter que estar sempre com o coração na mão, que venha [a polícia]. Eu estou pouco me importando. Ela é livre, ela está acontecendo. O [cita nome de um mudeiro] está ali, colocando música.

Programadora A: A nossa preocupação maior com essa institucionalização das coisas é a gente não estar sempre na via marginalizada e, frente a um ataque, a gente ter um apoio de corpo político oficial, que deixa alguma base mais estremecida. E é isso. Se por exemplo, esse comitê está formado e, dentro de dois anos, a Muda sofre um ataque e ela consegue uma carta aberta de um comitê desses, que tem uma responsabilidade com a prefeitura, com a discussão universitária... É muito importante.

Programador B: É diferente ter um «pé dentro» da prefeitura.

Programadora A: Discutindo com você, dialogando...

Programador B: Para quê? A gente tem que ter alguém também.

Programador D: É diferente. Mas, além disso, vai mudar o padrão de rádio brasileiro, vai para rádio digital, e tem dois tipos de padrão: que é o rádio *mondiale*, o drm...

Programador B: A gente nunca discutiu isso também no coletivo, isso não é um problema nosso.

Programadora A: Mas a gente, no fim das contas, está lá discutindo isso com o povo.

Programador D: Na Casa de Cultura Tainã, que teve o encontro de coletivos e de rádios livres, se debateu muito isso. É uma autocrítica que a gente tem que fazer, que a gente tem que está discutindo.

Programador B: Eu acho a discussão interessante, há dois modelos de rádio digital: um dos Estados Unidos e outro Europeu. O [cita nome do ativista pelas rádios comunitárias] quer a criação de um terceiro, da América do Sul.

[Um debate com várias vozes que se entrecruzam sobre a necessidade ou não da Rádio Muda debater as questões que implicam a mudança de rádio analógica à digital].

Programador C: Isso é relevante.

Programador B: Nós vamos ser sempre analógicos, nós vamos ser sempre FM.

Programador C: Mas é o futuro da rádio brasileira, vai ser um boom. É importante para a gente.

Programadora A: A gente pode virar vinil.

Programador B: Mas aí viramos uma webrádio.

Programador D: Espera aí, deixa eu falar. Pelo que eu li sobre isso, inclusive do texto do [cita nome de um mudeiro antigo], é que o DRM [Digital Radio Mondiale] permite que você funcione analogicamente dentro do padrão deles. Então, o outro padrão, não sei se é possível isso. E, além disso, o código norteamericano é fechado, já o DRM é um código aberto.

Programador B: Mas isso é para o digital.

Programadora A: Mas é uma coisa que pode vir a acontecer. Caso venha o digital dá para fazer diferente, ainda analógico...

Programador D: Na Argentina eles fazem, transmissão digital de televisão e de rádio.

Júlia: Deixa eu ver se eu entendi: a questão é que se optam por esse código fechado, modelo estadunidense, fica só daquele jeito e não vai nem se quer permitir a coexistência dos dois modelos, analógico e digital.

Programador D: Acho que durante um tempo, até a total transição para o digital.

Programador B: Mas você não consegue acabar com o analógico. Você acaba com o FM, acaba com o espectro eletromagnético?

Programador D: Não, não acaba.

Programador B: Então pronto.

Programador C: A questão é que, com o tempo, não vão mais vender receptores FM.

Programador D: É, o receptor vai ser diferente, você tem que ter um decoder.

Programador B: Para a nova [rádio digital]. Se você tiver o seu radinho de costume, com 100 anos,

ele vai ficar na Muda.

Programador C: Vai conseguir continuar captando a Muda.

Programadora A: Mas tudo vai ficar na nova, porque vai mudar.

Júlia: O perigo, assim, é que, em algum momento, a Rádio Muda vai ser muda!

Programador D: Vai deixar de produzir.

Programador B: Nós vamos ter que começar a fazer rádios para distribuir para a população. Eu, pessoalmente, acho qualquer dos modelos bastante perigoso. Porque, por exemplo, eses modelos são fantásticos, é tudo fantástico, permite ter 2, 3 programas ao mesmo tempo.. Eu acho isso horrível.

Programador D: É horrível, mas é o futuro.

Programador C: A participação da rádio analógica ela vem decaindo, a rádio como meio de comunicação, as pessoas usam outros. Vai continuar existindo, claro, mas no mínimo, é uma luta muito próxima a da rádio digital.

Programador D: Saiu, há dois meses atrás, um estudo mostrando que a audiência da rádio está subindo.

Programador C: Deve estar subindo o número de ouvintes e decaindo em participação total.

Júlia: Mas é isso depende muito dos centros, nos centros urbanos ele tem decaído muito.

Programador D: Depende do horário.

Júlia: Horário, faixa etária.

Programadora A: Na periferia funciona muito o rádio, todo mundo.

Júlia: A rádio e televisão no modelo mais tradicional, o que a gente conhece, continuam sendo os meios mais utilizados nos centros periféricos, municípios pequenos...

Programador B: Tem o forte do carro. Muita gente escuta rádio no carro.

Programador D: Eles falam isso, o período de conversão. Todas as televisões vão ser digital a partir

de 2016, acho.

Programador B: Em Portugal, por exemplo, isso aconteceu com a televisão. Não há volta atrás. Mas poxa, não havia TV livre.

Programador C: Mas aconteceu a mesma luta na televisão brasileira, e o padrão aberto perdeu. Se fosse o aberto a gente poderia transmitir TV.

Programador D: Na Argentina eles transmitem. A «Rede Nacional de Meios Alternativos», que é o coletivo, respondendo a sua pergunta anterior, que levantou isso aqui no Brasil, fala em transmissão de TV comunitária digital, que é a Antena Negra. E quem sabe programar bem isso é o [cita nome de mudeiro], por isso ele estava na Argentina durante um tempo.

Júlia: Nesse sentido, com todo esse emaranhado de acontecimentos... São muitas coisas mesmo acontecendo, e que influenciam direta ou indiretamente, e é curioso isso. Isso sim que é o rizoma. Como vocês vêm a importância de uma rádio livre, da existência de um espaço como a Muda?

Programador B: É essencial, para mim é essencial, como a água e o ar.

Programador D: Uma coisa que eu acho muito doida, além de um espaço coletivo de levantar uma resistência aqui dentro da universidade, estou falando aqui dentro da universidade, é a questão que é um laboratório. A Muda é um laboratório. Então, durante todo esse tempo, saiu muita gente que hoje em dia faz várias coisas, várias idéias [relacionadas à rádio e TV].

Programador B: O [cita nome de ex-mudeiro] tem um projeto fantástico, já esqueci [o nome do lugar], onde a comunicação é feita por barco. O cara vai no barco e vai escutando a rádio da terrinha e vai mandando os recados. O cara está fazendo uma rede de antenas para mudar a vida dessa gente.

Programador D: O [cita nome de mudeiro] sabe muito do padrão DRM e não só isso. Então, é um laboratório para muita coisa. Atualmente, por exemplo, você [Júlia] está fazendo o trabalho aqui, o [cita nome de mudeiro] está fazendo uma monografia sobre isso também.

Programador B: isso é sinal dos tempos também. Esse ano, umas 4 pessoas do mundo acadêmico estudaram a Muda.

Programador C: Ideologicamente, a Muda é muito importante. Não somos somente um estandarte, rádiolivrismo. Se não tivesse rádio livre, a gente já teria perdido essa batalha.

Programador B: Eu acho, você falou ideologicamente, por não ter ideologia.

Programador C: Exatamente, por ser livre de ideologia.

Programador B: É ideológico não ter ideologia. É um contrasenso, é verdade. Cara, tudo aquilo é uma rádio livre... E a idéia é essa.

Programador D: E pessoas que ouvem mesmo, tem pessoas que ouvem rádio hoje em dia.

Programador B: Fazer aqui uma nota de rodapé, e a gente fala do alto. Nós estamos em um conforto maneiro, não é? Estamos em uma caixa d'água, dentro da Unicamp, no estado do «Texas»*, que é um estado filho da puta...

Programador D: Acho que, mesmo no «Texas», mesmo em uma universidade que está tentando elitizar... A gente continua existindo.

Programador B: Mas é só porque estamos aqui dentro.

Júlia: Atualmente, como é a relação com a Unicamp instituição?

Todos: Está nula, zerou.

Programador C: Antes eles fingiam que a gente não existia.

Júlia: De qualquer maneira ela ocupa um espaço no campus.

Programadora A: A gente está tentando retomar, até por causa das pressões sociais.

Programador D: Olha, o HC [Hospital Central] fez um evento aqui de conscientização sobre a Aids. A rádio ficou durante muito tempo, no dia [do evento], falado sobre doenças sexualmente transmissíveis, sobre a campanha e teve um rapel ali em cima da caixa d'água.

Programadora A: Já foi alguma coisa, foi alguma coisa que aconteceu na universidade.

Programador B: É, mas as relações estão zeradas. Naquela reunião online [refere-se a uma reunião entre novos e antigos integrantes da Muda], na primeira e única que houve, houve um grupo de mudeiros antigos que querem fazer uma espécie de embaixada, contatar com a reitoria [da

* Aquí el programador hace una broma, comparando la ciudad de Campinas con Texas: por las características climáticas, un lugar seco, y por la política conservadora que predomina.

Unicamp], explicar para reitoria que não pode estar em cima de nós. Mas, como em tudo nesse país, está em pausa.

Programadora A: Acho que, se um dia a Muda for tomada, vai caber aos mudeiros que estão dentro dela continuar o radiolivrismo fora do conforto da universidade. Eu sou uma pessoa que toda vez que falo pela rádio assumo o privilégio dela estar aqui dentro e o fato da história dela ter se desenvolvido diferente de outras justamente por isso. Mas eu acho que está acontecendo. Eu, pelo menos, estou tentando disprender menos, propositalmente, disprender menos as minhas forças hoje em dia dentro do espaço da Rádio Muda para, por exemplo, fazer projetos fora da Rádio Muda. E um dia que a gente... Não que eu ache que... O espaço é importante, e é privilegiado, mas é importante estar aqui na universidade, cutucando sim, e fazendo todas essas coisas. Mas, enfim, vai caber a nós continuar a militância em rádio livre independente do espaço. Mas estar no espaço é uma resistência da história. Mas [também é preciso] sair mesmo do conforto de estar na Unicamp, e levar mesmo a discussão de mídia, de comunicação, para a sociedade.

(...)

Programador D: Eu acho muito importante ter aqui na rádio, em Barão Geraldo, ter um programa gay, ter um programa feminista, eu acho genial.

Júlia: Em vários momentos vocês tocaram na questão da organização do coletivo. Eu queria saber um pouco mais sobre isso. Como tem funcionado a organização do coletivo? Que ferramentas, que estratégias vocês têm utilizado para se organizar como coletivo?

Programadora A: Faz um ano que eu quero pôr um mural dentro da Muda, (...) pelo menos dá para informar que, «Olha, a cada 15 dias está acontecendo um encontro dia de domingo e esses são os domingos desse mês». Ou, «Olha, estamos discutindo tal coisa, está acontecendo isso». Enfim, e como a gente está nesse momento eufórico, de se redescobrir enquanto momento político, de organização política, as pessoas novas estão chegando e a gente está tentando dar conta e é bem difícil. Eu, por exemplo, não estou vindo às reuniões de segunda à noite, estou tentando estar sempre aqui, mas ao mesmo tempo a gente depende sempre do novo mudeiro também. E tem que usar essa política mesmo: «Você chegou, que ótimo, que lindo, estamos aqui, vamos correr, vamos aí e abraça o próximo que entrar».

Programador D: Mas, sinceramente, acho que tem alguns problemas, de a gente não saber... Se bem que é uma tradição que as nossas reuniões sejam uma baderna. Mas acho que está na hora da gente repensar uma organização de uma reunião, separar algumas funções, repensar.

Programador C: Geralmente o processo é lento. Mas a gente chega em algum lugar. (...) A gente

não tem cargos, somos um coletivo horizontal. Isso é o que tem de mais importante na nossa organização.

Júlia: Mas como é que está funcionando essa horizontalidade?

Programador C: A gente tem pessoas que tomam decisões pontuais. E geralmente quem toma uma decisão costuma ser apoiado, porque...

Programadora A: Por que, afinal, está tomando, obrigada!

Programador C: Exatamente. E, se além de decidir, ainda fizer acontecer, nossa, todo mundo vai apoiar essa iniciativa. E é assim, a gente costuma dar mais moral para uma opinião ou outra... É um incentivo na verdade.

Júlia: Mas essa lógica não gera uma certa hierarquia em um coletivo que deveria ser horizontal?

Programador D: Acho que gera poder, concentração de poder.

Programador C: momentâneo.

Programador B: É volátil.

Programadora A: (...) «Ai meu deus, tem alguém que está falando demais, quem é essa pessoa?» Ou aquela pessoa que não está falando. Aquela pessoa que não falou nada na reunião não faz parte? E não é assim, tem pessoas que simplesmente estão ali e não estão falando, mas estão ali e estão mesmo. E tem pessoas que estão falando, falando... Mas enfim, eu acho que é o momento inicial, de você realmente descobrir o coletivo e depois ficar mais confortável. Eu acho que geralmente as pessoas vão ficando confortáveis.

Programador D: Acontece isso muito, vai na primeira reunião, não fala nada, fica com medo. Aí, na segunda, surge uma função de fazer alguma coisa. Aí, a partir da terceira, já está chamando para ir tomar cerveja.

Programador B: Depois na quarta, quinta, sexta, sétima... Não aparece. (...) Mas, assim, o [cita nome de integrante da Muda] e a Programadora A já foram muito ativos. Ultimamente deu uma abrandada. Coincidu que ele [o Programador D] também deu uma afundada nos estudos. Houve uma reunião que eu percebi que foi a primeira vez que eu fiquei assim... [refere-se a que foi a primeira vez que era o único que tinha mais tempo de Muda, que se sentiu na necessidade de tomar a iniciativa da reunião]. (...) Que não estava ninguém dos mais antigos. Eu fiz o informe da nossa

última reunião, das questões judiciais... Porque era só gente nova, e estávamos o [cita nomes de dois integrantes] e eu. E eu tomei aquela iniciativa, nunca tinha «liderado», entre aspas, uma reunião do coletivo.

Programador D: É legal também que eu lembro que, no começo do semestre, uma mudeira nova, uma reunião depois ela já estava falando, sobre o coletivo, sobre a Muda para mudeiros novos. Eu acho isso muito massa.

Programador B: Mas ainda voltando à pergunta, tudo isso acontece sem haver uma carta de intenções.

Programador C: Nada está pré-estabelecido.

Programador B: As pessoas ou fazem ou não fazem. Nós temos que tomar a iniciativa. Nós temos os princípios mudos mas que são para funcionamento do espaço. Os princípios mudos não se aplicam muito à gestão do coletivo.

(...)

Programadora A: Por exemplo, tem uma parte do coletivo que não consegue estar no momento de segunda [durante a reunião semanal]. A gente está aí tentando se a gente consegue fazer outro momento de reunião, ainda que seja a cada 15 dias. Mas, mesmo a parte que não está aqui segunda, está fazendo uma coisa que seria muito importante que essas pessoas que estão novas soubessem e fizessem também, entendeu?

Júlia: O Programador B tocou o ponto dos princípios e eu queria perguntar uma coisa. No *site* da Muda, a forma como a rádio se apresenta, não no texto de apresentação, senão na coluna da direita, que é o primeiro que você vê. Está descrito assim, e cito: «A Rádio Muda é uma rádio LIVRE, em maiúsculas, não é uma rádio comunitária».

Programadora A: Esses dias eu estava lendo e discuti com o [cita nome de mudeiro].

Júlia: «Gerida por um coletivo horizontal, não hierárquico, qualquer pessoa pode virar programadora e qualquer tipo de programação é permitida. As únicas restrições são: sem propaganda religiosa, sem propaganda de partidos políticos e sem propaganda de produtos ou serviços». Vocês consideram que essa definição de «livre» é suficiente?

Programadora A: Não. Por exemplo, o que está definido nos princípios mudos, em algumas estrofes, são mais claras do que isso.

Programador B: Você acha que isso choca com a condição de livre?

Júlia: Não acho que isso choca. Estou perguntando se isso é o que vocês consideram.

Programador C: Não acho que define não. Rádio livre é muita coisa.

Programador B: Eu aí sou mais radical, já tivemos essa conversa. Eu acho que até poderia haver isso tudo.

Programadora A: Eu acho que tem que refazer esse texto.

Programador B: Não, eu acho que o próprio coletivo da Rádio Muda vai afastar por si esse tipo [de atitude]. Eu acho que os princípios mudos, a gente fala de princípios mudos para os novos mudeiros, mas eu acho que é desnecessário. Porque, na verdade, ninguém vem aqui fazer proselitismo religioso, nem vender a loja do tio.

Programadora A: É, isso é verdade.

Programador D: Mas já houve várias vezes, já houve momentos muito tensos na rádio.

Programador B: Mas eu sou adepto de que haja. E quando houver, a gente... [lida].

Programador D: Eu não acho. Já houve momentos tensos na rádio.

Programador B: Mas isso é bom. Eu estou falando agora a minha perspectiva pessoal. Isso é o que define uma rádio livre.

Programador D: Mas você já peitou alguém que falou merda?

Programador B: Não, eu não tenho nada contra os princípios mudos. E acho bom eles estarem lá. Mas, na minha concepção de rádio livre, tem mais coisas [envolvidas]. Eu acho que tudo isso pode acontecer. E se acontecer, o coletivo lidar com a situação na hora.

Programadora A: O coletivo não vai ser mais livre. Isso é tudo um peso ideológico que a discussão de rádio livre tem para se distinguir: a ideologia é não ter ideologia. E, a partir do momento que alguém vem querer fazer um comercial, vai ter um campo de poder financeiro que vai além do... Isso, por exemplo, acho que descaracteriza para mim.

Programador C: Descaracteriza, as pessoas iriam vincular «Olha, eu estava ouvindo a Rádio Muda...», e a Rádio Muda, de repente, está virando uma coisa que ela não deveria ser.

Programador B: Mas nós estamos a falar de uma hipótese.

Programador D: Mas já aconteceu de gente pegar o microfone e ficar falando merda grande, sabe?

Programadora A: Mas acho que isso descaracteriza o conceito. Acho que é isso o livre, que é o que eu acho que precisa melhorar o texto porque falta. Por exemplo, eu falei, «[cita nome de mudeiro], por que essa frase que a Rádio Muda é uma rádio livre e não uma comunitária?». Aí ele falou, «Porque as pessoas confundem muito». Mas isso não é um problema para nós. Então a gente não precisa se defender disso. Isso é uma questão que tem que esclarecer quando tem o diálogo. Porque parece que forma um embate com a rádio comunitária que a gente não tem, pelo contrário.

Programador C: Parece que estamos indignados, não é?

Programadora A: É! Parece que estamos com raiva! (...) Eu acho que essas discussões descaracterizam a rádio livre. Se um dia eu entrar em uma rádio e ela tiver um comercial, eu não vou chamar ela de rádio livre. Eu.

(...)

Programador B: Por isso eu falo dos princípios mudos, não é só para fazer o trocadilho. Eles são princípios mudos porque valem o que valem.

Programador D: Mas aí vem o cara e fala «Como assim? Rádio livre? Não estava escrito aqui que não podia programa... [religioso]». Eu acho que é importante falar que não permite falar de religião.

Programador B: Eu falei que o meu ponto de vista era muito inusual.

Programador C: Eu acho melhor deixar tudo livre a priori. Não curtiu? A gente vai lá e tira.

Programadora A: É porque um país livre, por exemplo, uma sociedade ideal na nossa cabeça, livre... Que tem isso, eu tenho muita dificuldade de discutir religião porque eu discuto contra a intolerância religiosa. E eu, por exemplo, ficaria muito confusa se um dia alguém viesse e realmente peitasse a gente e falasse, «Não, é meu programa e eu estou aqui falando da parte Ezequiel não sei o que...». Mas o meu problema com essa questão é porque ele faz parte de uma maioria, assim como o comercial, o dinheiro, faz parte de uma maioria que não tem que existir. Assim como eu não

estou aqui, «Olha, vamos lá na Gira*...». Eu não estou impondo um discurso, por mais que eu não esteja contra esse discurso.

Programador B: Se o cara estiver falando do mercado do bairro, mas não consegue dinheiro desse mercado. É comercial ou não é comercial? Não está ganhando dinheiro nenhum! O cara faz aquilo porque gosta da dona do mercado e fala dela, mas a dona do mercado não paga. Não é comercial.

(...)

Programadora A: Não fazer propaganda comercial não se remete a isso. Assim como eu falo, «Gente, vai ter música lá no bar X hoje, cerveja barata»..

Programador B: Isso é publicidade, isso é propaganda.

Programadora A: Mas é diferente, é uma propaganda informal.

Programador C: O dono do bar não te pagou e falou «Vai lá, fala o meu nome».

(...)

Programador B: Pronto, aí eu já abriria o parêntesis, se houver dinheiro envolvido, a Muda não deve ser um veículo para você fazer dinheiro pessoalmente.

(...)

Programador D: Mas eu acho que sabe qual é o problema? Porque, por exemplo, política. Eu estou falando de partidos, eles sabem muito bem estratégias de ir aos poucos entrando no lugar e, de repente, tomar o espaço. Como eles fazem em várias coisas, em várias questões de universidade. Eu vejo, primeiro programa religioso que tem, ok, vamo tolerar. Um mês depois, acabou, perdeu a rádio.

(...)

Programadora A: Se eu, enquanto mudeira, encarasse essas coisa e eu tivesse a oportunidade de falar com esse mudeiro que está entrando eu falaria, «Cara, escuta, eu sou do Candomblé, eu faço tal coisa, tenho tal culto, tenho tal crença e adoraria vir aqui falar de todas essas coisas astral, etc. Mas tem uma diferença nesse discurso, por exemplo, (...) a sua religião promove isso, promove aquilo... [intolerância]». É começar a fazer discussão, «Você está em um espaço em que, assim

* En la *Umbanda* y el *Candomblé*, religiones brasileñas de matriz africana, una «Gira» es el ritual religioso.

como eu não posso vir aqui livremente e começar a fazer uma Gira, você não pode vir aqui anunciar a sua bíblia». Ele tem espaço. Se ele não quiser fazer rádio livre, ele pode ir fazer rádio comunitária, que as rádio comunitárias estão tomadas por [igrejas católicas e evangélicas]... Agora o contrário não. Não existe espaços para o não-religioso, para o não-partidário. Por isso eu acho importante também falar do «não partido, não religião».

Programador B: Por isso eu digo que os princípios mudos, mesmo tendo essa postura, eu falo para os novos mudeiros isso, que as únicas 3 coisas que nós não toleramos é isso.

(...)

Programador D: Eu já ouvi de gente, mudeiras falarem que se sentiu em um ambiente hostil para fazer o programa delas.

Júlia: Como você caracteriza um ambiente hostil?

Programador D: A mudeira entrar e ficar um monte de cara lá dentro gritando enquanto ela está fazendo o programa, ficar todo mundo sentado assim com os pernas abertas e a menina não conseguir se locomover lá dentro, por exemplo.

Programador B: Mas isso aconteceu quando?

Programadora A: Isso é coisa corriqueira.

Programador C: Volta e meia tem que pedir silêncio lá. E nem todo mundo consegue fazer isso.

Programadora A: É isso que faz várias das problemáticas dos espaços livres. Por exemplo, estava tendo uma conversa com a Júlia e ela falou, «Você acha que a Muda está livre do machismo e do racismo?». Óbvio que não. E aqui é muito praticável. E o fato de combater isso não vai eximir a gente disso. E o mundo é assim gente, eu pego 6 ônibus por dia e sou assediada 10 vezes por dia, e isso vai acontecer na Rádio Muda. Agora, o combate... O que eu posso fazer aqui dentro e o que não posso... Então eu tenho que me armar de outro jeito para o mundo. O combate tem que ser direto, e tem que existir e falar para essas meninas. Por exemplo, eu sou uma pessoa que já me senti mal no espaço, mas eu sou uma pessoa que vou levantar e vou impor coisas. Vamos fazer o que? Vamos entrar em um embate? Você quer entrar em que embate? Esse garoto não vai fazer isso, ela não é obrigada a fazer isso, porque quem está errada não é ela.

Programador B: Não, a gente tem que impedir que isso aconteça.

Programadora A: Mas não tem garantias. Você abre a porta e você tem duas opções. O ZAFT várias vezes não deixava homens entrar no programa, isso é uma maneira de se livrar. Eu, pessoalmente, acho que assim como eu não posso impedir um cara idiota de entrar no ônibus, que esse é meu dia a dia, eu não vou impedir um idiota de entrar na Muda. Porque se ele for idiota, eu vou levantar a minha voz. Talvez uma moça não impeça ele de entrar porque ela está querendo saber lidar enquanto mulher, enquanto programa feminista, mas está entrando, se sentiu mal, vai fazer o quê? E a Muda vai fazer o quê? Ela vai mandar um e-mail para a Muda e falar, «E agora? O que é que vocês vão fazer?». Eu nem sei quem são os caras, mas tinha 5 caras que nem são mudeiros, ou são, e estão no espaço que é aberto, público, e aconteceu isso gente. É isso, é o mundo.

Programador B: Mas eu acho que a Muda devia fazer qualquer coisa.

Programadora A: Eu acho que a Muda faz, pelo próprio discurso dela, «Não venha aqui com a sua homofobia, o seu machismo, etc.». Mas vamos fazer o quê? Chamar mulheres? É uma falha nossa, é uma coisa que a gente tem que alimentar muito mais, no discurso de toda opressão, transfóbica, homofóbica, racial, machista, classe. É uma problemática do dia-a-dia, no sentido da militância, no sentido vida real. É o que eu falo, «Mudeiras venham. Mulheres, a gente está em um momento frágil de mulheres, etc.». Mas você não vai estar livre disso, aqui a gente está lutando contra isso, mas tem. Vai chegar um momento que você vai querer fazer o seu programa livremente, às 9 horas da noite, porque você tem direito, você mulher, você preta, e chegue alguém estranho e que você tenha que lidar com isso de forma pública. Não porque você vai ter um mudeiro ali disposto ou uma política da Muda que não deixe o cara entrar. Como evitar isso? Qual é a forma?

Programador B: É, só fazendo programa de porta fechada.

Programadora A: Porque é isso o que acontece. Quando as pessoas querem se blindar mesmo contra isso, elas fecham o seu programa. E tem gente que vai falar bosta, tem gente que acha que não é isso. Eu não acho que é a forma. Mas, é isso. O que é que a gente vai fazer? Eu já me levantei e eu me sinto mal pelas meninas que não tiveram a possibilidade de se levantar. Eu acho que o problema não é delas, quem tem que levantar é a outra parte que está oprimindo, seja o homem, seja o racista, seja o transfóbico. Mas eu não sei como se blindar disso, para que isso não aconteça, entendeu.

Programador D: É difícil, mas eu acho que [precisamos de] um espaço que a gente consegue levantar isso, problematizar isso e discutir.

Programadora A: É problematizar, tem que discutir, eu acho que é uma forma, é bem o que você falou. É uma arma, a discussão ativa mesmo é uma arma.

Programador B: Eu não fazia ideia de que isso acontecia com frequência.

Programadora A: É, até porque não tem muita mulher com muita frequência.

Programador B: Nós já tivemos um problema idêntico, voltando atrás na conversa pós-acampamento, nós tivemos presenças indesejadas e problemáticas. E nós tivemos que fazer qualquer coisa. A gente teve que peitar, falar e empurrar e... E fizemos alguma coisa.

(...)

Júlia: Essa questão da gestão do próprio conteúdo do *site*. Vocês se articulam como coletivo? Quem decide subir conteúdo no *site*? Como está sendo isso?

Programadora A: Geralmente o que vai surgindo de textos, oficinas, campanhas, quem movimentou aquilo escrito, «Gente, vamos subir no *site*, está aqui para vocês darem um ok e, se quiserem dar uma editada, e vamos subir». Eu acho que nas próximas reuniões da Muda uma pauta é, «Gente, o *site* está dessa forma, vamos manter ele nisso?».

Programador B: Mas na verdade é o mundo que está fora que dita a dinâmica do *site*, eu diria. É um ataque que a gente sofre, há uma oficina, a gente põe... Mas nós não alimentamos o *site*. E, na verdade, você [Programadora A] está falando que há muitos administradores, não há. Há 3 ou 4 pessoas que sabem entrar e mexer naquilo.

Programadora A: Eu sei entrar mas não sei mexer.

Programador C: Eu sei mexer, mas não sei entrar [risos].

Programador D: Eu tenho usuário, mas quando eu entro eu fico 5 horas para fazer um *post*.

(...)

Programador B: Mas é o dia-a-dia que faz com que aquilo [seja movimentado]... E a atualização da grade. A coisa mais dinâmica e que exige mais acesso é a grade.

Júlia: O *site* está em formato *blog*, dá para ver que é uma coisa do dia-a-dia, isso é normal. Mas tem algumas seções do *site* da rádio, ou de qualquer outro coletivo, que são fixas, e que são geralmente as seções às quais as pessoas recorrem quando querem buscar informação sobre a Rádio Muda. Então, além dessa pequena apresentação que eu tinha falado antes, também tem um texto de

apresentação. E me chamou particularmente a atenção esse texto porque é um texto que, não sei se foi escrito ou subido, mas, enfim, a data é de 2006 e que, claramente, lendo o texto e vendo a realidade do coletivo atualmente com vocês, não reflete muito bem a atualidade.

Programador B: É, eu acho que o site não reflete a atualidade.

Programadora A: Mas, na verdade, tem muitos textos novos que não estão no quadro de textos, estão na *timeline*. (...) É mais o descuido de não subir enquanto arquivo (...). Porque eu acho que a *timeline* roda bem. O sentido é isso, se você rodar ela você vai ver o texto da ocupação... Mas é o tipo, é um canal. (...) A gente tem que mandar para o outro [a outra seção do *site*]. (...)

Programador B: E, na verdade, houve uma mudança no *layout* do *site* bem recente. Foi o [cita nome de um mudeiro] que fez. Nós que pedimos, que achávamos que tinha que dar uma melhorada no *site*.

Programadora A: Só na parte técnica [risos].

Programador B: E, na verdade, o assunto morreu. Boa parte até por mim também, porque eu tinha dito ao [cita nome do mudeiro que renovou o *site*] que eu ajudava nesse processo. E, depois, com trabalho eu não pude ajudar. E ficou ali meio inacabado o trabalho. O *site* mudou mas não melhorou, do meu ponto de vista.

Programadora A: Tem que mexer.

Programador C: Tem que mexer, ele precisa de amor.

Programador D: (...) Precisa de aprovação de comentário, ninguém aprova comentário. (...) O *site* ele é mudo mesmo.

Programador B: Na verdade o *site* ele é mesmo para escutar em *streaming*.

Programador C: É, isso é o principal.

Programadora A: É mais um veículo de «play».

Programador C: Mas aí foi anexando.

Programadora A: Mas tem que ter uma manutenção.

Programador B: Eu sempre falo no meu programa, quando eu falo no programa do *site*, ele é pensando no *streaming*.

Programador D: É, os *sites* antigos eram bem mais legais.

Programador B: Só que dá muito trabalho, é uma coisa complicada.

Programadora A: Tem que ter um corpo que já teve. (...) Hoje, a maioria do corpo político da Muda trabalha 8 horas por dia, ou está em um estágio da universidade e a universidade está cobrando outro ritmo.

Programador B: É, o *site* não devia ser uma chave. A lista [de e-mails] é mais importante, por exemplo.

Programadora A: Bem mais.

Programador B: Pela lista a gente se comunica.

Programador C: A gente até pensou, ao invés de publicar no facebook que vai fazer programa, utilizar o *site* para fazer isso, mas não dá.

Programador D: Tem outras ferramentas. Por exemplo, tem a rede social do Riseup, que dá para usar também (...).

Programador C: Já foi uma trabalhadora migrar para o e-mail seguro... Aquela lista era do google, tinha até policial ali [risos]. Tinha gente infiltrada na lista... Centenas de milhares de pessoas de tempos que ninguém sabe quem é. Aí a gente resolveu migrar, para essa plataforma segura também. Mais para proteger. A gente estava trocando idéia de radiolivrismo. Aí a gente resolveu fazer isso. Mas é difícil começar a usar tecnologias, a gente já está na luta para usar a tecnologia da rádio, que é o principal.

Programadora A: As outras formas, independente de comunicar, ainda é um processo.

(...)

Júlia: O que é contraditório, não? Porque cada vez mais a idéia é que as pessoas busquem informação por essas plataformas, e se a Muda não utiliza...

Programadora A: Mas é porque as pessoas cada vez mais usam plataformas, mas as plataformas

usuais. Por exemplo, você vai ver uma notícia libertária no facebook, aí de lá você encaminha para o *site* da Muda, para o *site* da esquerda não sei de quem...

Programador B: E volta ao que eu falava há pouco. Eu estou pouco me importando para isso, eu gosto da Muda assim: bem artesanal, bem analógica... Todas essas tecnologias... E pode haver um dia em que o mundo esteja todo ligado, todo conectado e está ali aquela porra [a rádio] da idade do ferro...

Programador C: Eu concordo plenamente, a gente está aqui para manter a rádio analógica viva. Mas eu acho que, o que a gente estava falando da discussão da rádio digital antes, estava questionando, e eu acho muito importante porque é uma luta próxima. No mínimo é uma luta irmã, então a gente tem que ter uma postura.

Programador B: Sim, não desprezo. E a força que fôr para dar eu dou. Mas, por exemplo, ela falou, isso é contraditório porque as pessoas buscam informação. Até esse «buscam informação» eu tenho muitas dúvidas. A gente está em uma bolha. A informação é já toda filtrada, cara. Você faz uma pesquisa no google aqui em Campinas e faz a mesma pesquisa no google em Paris e os resultados são diferentes. Os *cookies* fuderam tudo. Eu gosto de uma rádio sem *cookies*.

Júlia: Aproveitando que vocês estavam falando antes da economia da rádio, queria perguntar como tem funcionado a auto-gestão no sentido financeiro mesmo da coisa. E também quais são os custos da rádio atualmente.

Programador B: A rádio não tem custos.

Programador C: O equipamento...

Programador B: Quando quebra.

Programador D: A rádio tem custos com equipamento, quando quebra, e quando compra alguma coisa nova.

(...)

Programador C: Mas, quando a gente precisa de dinheiro, a gente faz festa, faz evento...

Programador D: O capital inicial que a gente tem é o pagamento dos horários, da chave. O pagamento dos horários dá uma margem para a gente comprar coisas para fazer mais dinheiro.

Programador B: A gente vive de semestre em semestre. (...) Pode suprir deficiências imediatas: um cabo que está quebrado, é com esse dinheiro que a gente compra e trocamos o cabo. (...)

Programador D: A gente também acaba recebendo dinheiro de doação, de festa, doação de mudeiros mais antigos. (...) Mas também o espaço é privilegiado: a gente não paga aluguel, não paga energia... Porque a energia de uma rádio é cara.

Júlia: O transmissor consome muito.

Programador D: É, transmissor, computador ligado, retorno...

Programador B: Isso nós não pagamos. É uma mordomia ótima. Eu acho que isso é também o que faz com que muito mudeiro deixe a luz acesa, deixe o retorno ligado... Não lhe interessa se gasta energia ou não. Não paga. A energia custa dinheiro de todos.

Júlia: Queria que vocês fizessem uma análise de 3 momentos: quais as prioridades do coletivo atualmente, as ações que estão sendo feitas atualmente, e as perspectivas de futuro.

Programador B: Nossa, cara, a gente vive de semestre para semestre. O futuro são 6 meses. A gente vive.

Programador C: O futuro é o presente.

Programador B: A gente vive o agora, o momento. Para dizer a verdade, temos um projeto em mãos, que é esse da «Maloca». Não é só da «Maloca». O projeto é pegar um transmissor novo, uma antena nova, um mixer novo e entregar em uma comunidade. Deixar lá durante uns meses e depois entregar em outra comunidade. Esse é o mega projeto que a gente tem entre mãos. E acho que a gente tem que pensar nele e pôr a nossa energia nele.

Programador D: Outro projeto que acho que a gente precisa retomar é o de fazer oficinas dentro da universidade mesmo.

Programador B: As oficinas, a questão da plataforma do comitê municipal, mais política... São pequenas coisas que estão... Enfim... «Vou lá... Não vou». Agora, o da «Maloca» a gente quer que funcione.

Programador D: Mas eu colocaria em pé de...

Programador B: Você põe em pé de igualdade.

Programador D: Não em pé de igualdade. (...) Mas é uma questão de botar o patamar próximo também. A questão de fazer oficinas aqui dentro, porque é uma forma muito boa de levantar dinheiro (...) e espalhar as idéias, e conhecer gente nova (...).

Programador C: Mas a prioridade máxima é transmitir.

Programador B: Mas está acontecendo. E como está acontecendo deixa de ser... [uma prioridade].

Programador C: Não é uma preocupação. E é o que nos permite, o fato de estar acontecendo, nos permite ter a idéia de levar para fora.

Programador B: 2014 foi um problema por causa disso. Nós estávamos visivelmente em baixa porque a rádio não estava transmitindo.

Programador D: Estava fechada a rádio, sem transmitir, sem notícia, sem nada... Isso é muito grave. Mas, pessoalmente, o projeto de futuro seria arrumar o microfone (...) ter programa semanal, que receba gente de fora, entrevistas...

Programador C: Eu acho que diversificar o coletivo também é importante. Pode ser considerado uma prioridade.

Programador B: Por exemplo, aconteceu aquilo que a gente comentou por alto, o *Open Program*.

Programador D: Eles que vieram atrás da gente.

Programador B: Não, eles vieram mostrar em São Paulo, apresentar os seus trabalhos, e passaram em Campinas. Contactaram algum ex-mudeiro e fizeram questão de vir aqui. E fizeram um programa aqui, uma apresentação de música dentro do estúdio, e foi muito bom. Devia acontecer mais coisas dessas. Devia haver mais coisas ao vivo, bandas a tocar, entrevistas... Isso é verdade.

Programador D: Isso também é muito importante, porque é um caminho para você quebrar um certo monopólio dentro da comunicação. É se apropriar tecnologicamente, não é tão difícil assim. E acho isso muito importante também.

Júlia: E o momento atual do coletivo, vocês analisam que está propício para que se encaminhe a isso?

Programador D: Acho que as idéias sim.

(...)

Programador B: Acho que a gente está em um bom caminho.

Programador D: É a primeira vez que a gente está meio que discutindo política, a gente tem bastante gente muito envolvida, por mais que tenha dado uma baixada no último mês assim. E a gente está pensando, de certa forma, em fazer as coisas acontecerem. Isso nunca aconteceu no tempo que eu estou na Muda.

Programador B: Desde que eu estou, eu acho que esse momento é o momento mais dinâmico e ativo. Mesmo com essa reduzida, a Programadora A falou nisso. Ela deu uma reduzida [no tempo dedicado à] na rádio, mas está fazendo trabalho lá nas comunidades, não sumiu. Você [Programador D] foi na oficina e fez o transmissor. Tem muita gente fazendo coisas fora da Muda. Isso espalha o desejo comum de levar a rádio para fora [da Unicamp]. Porque isto é uma bolha. Barão Geraldo é uma bolha dentro de Campinas. O estúdio da Muda é uma bolha dentro da Unicamp, a Unicamp é uma bolha dentro de Barão Geraldo. E Campinas é um inferno! (...) E o estado de São Paulo é uma bolha...

Programador C: É uma bolha infernal.

Programador B: Infernal dentro do grande país que é o Brasil. A gente tem que sair daqui [da universidade]. E a gente, que estamos a fazer o trabalho nesse sentido, e acho que está a ser bem feito, dentro das nossas limitações.

Programador D: Mas esse negócio da Casa de Cultura Tainã foi muito importante porque a gente conheceu muita gente de fora. E quando a gente foi buscar o transmissor com o [cita nome de ex-mudeiro], ele deu uma pincelada do que eles estão fazendo, a mobilização (...) e a gente também não pode perder o bonde. Como rádio livre e, sem maldade nenhuma, como sendo mãe de todas as outras rádios livres que estão atualmente, porque a Muda é a mãe de todas as outras rádios livres. A gente não pode perder o bonde da coisa também.

Programador B: Aliás, da história para trás eu não sei. Mas desde 2013, pelo menos, este provavelmente é das alturas em que o coletivo tem mais gente não vinculada à Unicamp. A rádio muda sempre teve os mudeiros que eram estudantes da Unicamp. Depois deixavam de estudar, ficavam em Barão, mas ainda estavam aqui. Neste momento tem muita gente que não tem nada a ver com a Unicamp. (...) E, desses, muitos são ativos.

Programador C: Bem mais ativos do que outros da Unicamp [risos].

Programador B: Tem muitos mudeiros que são estudantes e só fazem programa. Não estou cobrando, acho isso ótimo. Aliás, nas reuniões eu nunca cobro militância. (...) Eu acho que, se a gente escreve, «Passa por lá segunda-feira e faz um programa, é isso que tem que [ter]». Eu não cobro nada dos mudeiros. A prioridade, tal como eu disse há pouco, é a rádio estar a transmitir. Se tem gente que quer chegar e fazer o programa e nunca mais ligar para ninguém, ok. Saber que a rádio esteja transmitindo sempre. E quanto menos programação de computador, melhor.

Programador D: Mas acho que tem gente que entra na rádio, ouve a gente falando das coisas, ouve o que a gente fez, o que a gente está fazendo, quer participar, mas, de certa forma, parece que a gente não consegue se comunicar totalmente.

Programador B: Não, eu não concordo com isso. Porque os que quiseram conseguiram. O [cita nome de 3 mudeiros] conseguiram. Depende de cada um, e assim é que está correto para mim.

Júlia: Não entendi muito bem a tua colocação.

Programador B: Ele acha que nós impedimos um pouco.

Programador D: Não, eu acho que [a gente] não consegue comunicar.

Programador B: O quê?

Programador D: Acho que na reunião a gente fica falando entre a gente só, aí o mudeiro novo olha e não entende direito.

(...)

Programador C: Olha, eu acho que a gente poderia ser mais receptivos. Fazer esforço para trazer mais pessoas.

Programador B: Se em uma reunião alguém perguntar, «Mas o que é isso da Casa Tainã?», a gente vai explicar.

Programador C: Com a gente não foi assim. A gente foi chegando, viu a bagunça e começou meio que interferir para ajudar a organizar... Vai criando a sua própria imagem dentro do coletivo.

(...)

Programador B: Depende de cada um, e dando continuidade a essa sua ideia, tem a porra da lista

[de e-mails], que ninguém lê. E tudo é comunicado na lista. Se o mudeiro não lê a lista, foda-se. Mas eu não acho isso problema. Não é um problema nosso.

(...)

Programador D: Por exemplo, várias coisas eu tive que correr muito atrás de pessoas mais velhas (...). A gente marcou uma oficina com o [cita nome de ex-mudeiro] para ele ensinar a gente a fazer *streaming*, por exemplo. (...) Mas foi difícil para a gente conseguir.

(...)

Programador C: Mas antes eu acho que era pior ainda. Antes era mais panelinha [grupo reduzido de difícil acesso] ainda, eu acho.

Programador D: É, acho que é esse negócio, panelinha.

Programador C: Atualmente eu acho que não está tanto.

Programador B: Então, eu acho que isso está bom para mim, panelinha não é legal.

Programador C: Não, não é legal. Eu acho que era até mais excludente.

Programador D: Os momentos são diferentes. No momento quando eu entrei, nossa, tão difícil convencer o [cita nome de ex-mudeiro] a fazer a porra do negócio do *streaming*. Ele veio e fez, mas demorou muito tempo.

Júlia: Mas isso da reunião que você comentou, eu acho muito importante. Porque é uma coisa que eu vi, tenho observado em todas as reuniões que eu tenho ido, que até o momento são 8, e em todas acontece a mesma dinâmica.

Programador B: Que é?

Júlia: Que é que as pessoas novas que chegam não sabem no que estão chegando. Nem se quer se dão conta de que a reunião começou.

Programador B: Mas nem quem está aqui sabe, mesmo os que estão aqui não sabem [risos].

Programador C: Às vezes o pessoal está discutindo se vai comprar um cabo, falando merda... E eu nem me dei conta de que já estão [na reunião].

Programador B: Eu acho que não tem jeito.

Programador D: Ah, eu não sei, eu gostaria de mudar esse jeito [risos].

(...)

Programador C: Eu acho que a gente poderia ser mais eficiente para adotar novos mudeiros.

Programador B: É uma verdade. (...) Este coletivo mais ativo de agora viveu 2014, e isso foi muito importante. Porque 2014 foi um ano muito difícil e uniu um núcleo muito forte.

Entrevista VIII: Radio Muda – Programadora A, 2015

Programadora A, nascida em Campinas, trabalhadora, ex-estudante de Economia y activista feminista y del movimiento de mujeres negras de Campinas. Cuando se realizó esta entrevista, ella llevaba aproximadamente dos años y medio formando parte de Radio Muda.

Júlia: Eu queria que você falasse um pouco sobre você, sobre quem é você, o que você faz, um pouco da tua trajetória de vida.

Programadora A: A programadora ou o programa?

É, a programadora.

Eu estou nos meus 24 anos, ainda jovem, mas reclamando. Sou campineira. Nascida e crescida em uma das cidades mais conservadoras do país. Mulher pobre, preta. Eu estou em Barão Geraldo há 5 anos. Eu vim para cá... Na verdade há 4, eu acho. Eu vim para cá no final do primeiro ano da minha faculdade, que eu estava cursando aqui dentro da Unicamp. E vim morar em Barão. Morava lá no centro. Eu nasci aqui no [bairro da] Santa Mônica, é uma periferia de um lado mais próximo aqui de Barão, que Campinas tem uma logística bem louca. Conheci a [Rádio] Muda depois que eu vim para Barão Geraldo. Na verdade eu já conhecia a Muda fora de Barão, mas era meio lenda... Uma rádio que existe, uma rádio livre, daí eu deixava meio que no campo da lenda. Eu nunca fui atrás de saber... Mas eu tinha até um amigo que tinha programa aqui, que se chamava «Amarelo», ele ainda toca por aí nas noites, mas não mais na Muda. Mas eu fui ter contato depois do meu primeiro ano de faculdade. Era um tempo que a Muda ainda tinha estrutura psíquica, emocional e política para fazer, talvez, festas... Eu conheci junto com outra programadora, que também faz o [programa] «Balbucia». Ela não anda muito presente, mas ela sempre vem quando pode. E ela que teve o programa, na verdade, e me trouxe. Ela veio em uma reunião da Muda e, na segunda reunião, ela pegou um programa que se chamava «Belô na goela». Aí era um programa que ela colocava [a música] que gostava. Ela tinha uma linha bem, como comigo, no sentido clássico da coisa. A gente gosta muito do samba, música popular, música regional, enfim. E o pessoal podia pegar no microfone e soltar um «belô na goela», [ou seja], fazer uma reclamação durante o programa, essa era a temática. Aí ela fez durante um semestre. Eu vinha sempre. E depois desse meio semestre de experiência dela e eu olhando...

Você olhava, mas intervinha?

No programa dela, sim. Até vim nas reuniões enquanto era «Belô na goela». Até invadi bastante na verdade. Mas eu esperei o ciclo do semestre encerrar. Aí ela veio com a proposta. Aí a gente fez o programa e eu estive mais com o coletivo. Mas eu passei uns bons 6 meses só vindo durante os programas dela, mais tranquilo. Ela também estava em uma fase... Bem conhecendo. Foram uns 6 meses mais calmos .

Isso quando foi, mais o menos?

Eu acho que foi em 2012. Final de 2012. E eu acho que a gente fez o programa juntas em 2013, por aí... Que eu entrei em 2011 aqui, foi bem um ano depois. Mas é isso, e aí a gente teve a idéia de fazer o «Balbucia». Ela já estava aqui na Muda, eu já estava afim. A Muda era um coletivo bem grande na época, mais de 50 pessoas. Tinha mais de 20 mulheres... E entrei no comecinho de 2013. A gente iniciou o «Balbucia», que no início tinha uma proposta, sempre teve 2 horas, sempre teve a proposta de ser um programa, por ser movido por duas mulheres, trazer uma temática mais nossa, que é uma coisa do dia a dia de quem é mulher, de quem é mulher pobre, as duas são, enfim. Aí o programa começou a gente fazendo duas horas de álbuns marcantes. A gente emitia 2 horas só de The Doors, 2 horas só de um som nacional... Aí, meio semestre depois, a gente foi mudando, mudando, até chegar a um formato que, quando as duas estamos juntas, a gente tenta seguir, quando eu venho sozinha também. Que é uma coisa mais voltada para temática da mulher ainda, é trazer notícias, fazer uns quadros meio de humor, som marcante, fazer umas poesias com música trash. E é isso, mas faz um bom tempo que a gente não consegue fazer algo juntas, mas estamos aí, entendeu?

Você fez referência a essa «temática das mulheres», que tipo de temática vocês tocaram?

Foi uma coisa meio, quando a gente se deu conta, já estava... Acho que acontece isso com toda mulher também, não? Que a gente estava muito tranquila, tocando qualquer coisa que fosse nos agradar, só que, de repente, tem uma cobrança do dia a dia, a gente quer falar sobre um tema... Aí a gente percebe que a gente tem que ter uma referência musical que a gente não tem, que é sempre uma referência masculina... Uma referência lírica que a gente nunca tem, também sempre se referem aos homens... Aí a gente tentou, justamente, sentir que nosso programa era feito por duas mulheres e, talvez, a gente só tivesse tocando homem... Foi mais uma quebra mesmo. Então a gente voltou mais para essa parte. Aí depois que a gente teve, tipo, faz um ano que a gente não consegue fazer direito o programa, principalmente depois dos últimos ataques [por parte da Anatel] que a Muda sofreu, eu venho fazendo programa sozinha. Como eu não tenho como dar conta de duas horas de programa, se eu pudesse fazer tudo, eu fiquei mais nessa parte de trazer mais vozes femininas, tentar fazer um programa que seja, no mínimo, 80 ou 90% voz de mulher, quando não 100%. Trazer a história dessas mulheres que estavam cantando, sejam elas daqui do Brasil, ou da América do Sul, ou América Latina, ou as meninas lá fora, África. Mais por um desenvolvimento mesmo, não? A gente entrou garota, quando eu entrei na Muda eu não sabia nem o que era raça, cor, gênero... Aí a gente vai aprendendo e vai desenvolvendo essas coisas do jeito que a gente se comunica. A gente tem que tomar consciência que está em um meio de comunicação, que a gente pode transmitir uma mensagem. E acho que a evolução do nosso diálogo no dia a dia traz a evolução da nossa comunicação. E como a Muda é um espaço que você pode se comunicar... Foi meio isso, foi meio natural, uma evolução de maturidade mesmo, de consciência de mim, de nós. Ela, enquanto mulher também, ela enquanto mulher pobre periférica; eu enquanto mulher pobre periférica preta... Foi surgindo assim, mais ou menos. E tem essa coisa, a gente trouxe a temática popular, entendeu...

Então, a gente trouxe o que a mulher preta do *pagode** estava cantando, a mulher do samba estava cantando, a mulher do funk, a mulher do rap... A gente tem as nossas referências clássicas, maravilhosas. Mas, enfim, tentando trazer essa coisa mais periférica, enquanto luta feminista.

Você se considera feminista?

Me considero feminista. Não tem como, não é?.

Você faz parte de algum outro coletivo além da Muda?

Faço parte de um, que é o [coletivo] «Lélia Gonzalez», que é justamente um coletivo de mulheres pretas, que tenta abordar uma temática interseccional, voltada mais para uma mulher periférica, preta e fazendo um paralelo com os discursos, com o diálogo feminista que a gente tem de gente na universidade. Eu, por exemplo, 3 anos atrás, na verdade, não tem como não nascer feminista, não é? É isso. Nascer preta eu nasci, só que teve um dia que eu me reconheci. Um dia a gente se reconhece, de uma consciência ou uma vivência, mas feministas todas são, minha mãe é, sua mãe é, toda mulher que pega qualquer ônibus aí é. E tem que encarar o dia a dia que é machista. Mas, aí eu participo desse grupo, que é um grupo novo aqui [na cidade de] Campinas. Aqui em Campinas tem vários coletivos de mulheres pretas, vários coletivos de mulheres periféricas. E por mais que não tragam uma temática teórica acadêmica sobre feminismo interseccional, é uma coisa que é meio diferente de um feminismo voltado para a mulher da classe média, para a mulher que está na universidade no dia a dia, por mais que elas não tenham essa consciência, a atuação delas, o papel ativo delas é bem isso. Então, elas por si só são interseccionais e são feministas. E tem esse coletivo que, graças às deusas, tem bastante mulher preta, bastante mulher preta na academia também. Só que todas vieram da favela, e parte delas ainda está na favela, entendeu?

E você, antes da Muda, já tinha tido algum contato com mídias livres?

Não. Na verdade a gente fala que não. Porque eu gosto muito de rádio, eu sempre gostei muito de rádio. Que quando a gente é garota da favela, essas coisas, a gente tem poucas opções. A gente não teve *walkman*, essas coisas. Então a gente foi muito refém da TV e do rádio, a gente é muito refém desse tipo de comunicação. É uma comunicação de massa, nos anos 90 foi muito forte. A gente hoje perdeu muito para a internet. Perdeu, sei lá, a gente tem que se virar e dar as mãos com ela [com a internet]. Mas até os anos 90, eu acho, até os anos 2000, se ouviu muito. Eu tenho essas lembranças, com as minhas amigas, de a gente falar, «Porra, a rádio tal, a música tal que tocou na rádio». E eu tive contato com as [rádios] comunitárias, que é aquela coisa que está na favela. Mas é isso, a gente tinha lá as rádios que a gente falava, «Nossa! Rádio pirata!», que o moço da esquina falava do seu negócio, a farmácia do centro da cidade estava falando do seu negócio e o pessoal mais adulto no momento estava fazendo o seu programa. Mas contato com a discussão de comunicação livre, foi mais depois dos meus 6 meses, quase 1 ano de Muda. Eu fui ter consciência,

* *Pagode* es un estilo musical brasileño, un subgénero de la samba, que surgió entre los años setenta y ochenta.

na verdade. A gente chega aqui, a gente não tem muita consciência da coisa. A gente faz e faz e depois...

E o que é uma rádio livre para você?

Poxa, uma rádio que está aberta para todas as reclamações, principalmente as reclamações das minorias que são as maiorias. Uma rádio que sirva realmente para o objetivo não-consumo, não-dinheiro. Porque a gente, às vezes, vem aqui e, como eu disse, eu fiz um ano de Muda sem nenhuma consciência ou discurso político, mas isso não deixa de ser menos importante do que hoje o meu período de maturidade ou que eu acho que esteja dialogando bem. Estar fazendo já é muito importante. E a coisa da rádio livre é isso, a importância dela para mim é o acesso que você pode ter. A gente, às vezes, é uma cobrança até nossa, de quem milita dentro de uma rádio livre, propagar a idéia sempre. Mas... É isso. Eu defendo a rádio livre, amo a Muda, e acredito nela porque eu acho que ela é acessível. E espero que ela seja acessível, eu quero que elas estejam na favela, estejam fazendo realmente, sendo um veículo de movimentação de massa lá dentro, de autonomia de ações. Que acho que esse é o papel da rádio livre. A partir do momento que ela está desobedecendo um princípio econômico, lei estatal, manipulatório. A partir do momento que ela já se propõe, é uma coisa que todo mundo possa utilizar porque aquilo é livre, porque é o ar. Então a disputa pelo ar, a disputa radiofônica, ela está se propondo a ser acessível e é essa acessibilidade que eu quero que seja para todos, como foi para mim, mesmo que sem querer, nem eu sabendo.

Você falou que na época que você entrou o coletivo estava nutrido de pessoas e que tinha mais de 20 mulheres. Nessas minhas entrevistas que eu tenho feito agora, se não me falha a memória na minha contagem, acho que tem 25 programas atualmente. Você é a primeira entrevistada...

Não! Será que vai ser a única? Tomara que não.

Por que você acha que está acontecendo isso?

Eu acho que é uma questão de momento sabe. A Muda é um coletivo que é cobrado de uma postura política, acho que como todos os coletivos da cidade de Campinas, onde ela está situada, ela está passando por um momento difícil, um momento que tomou muitos ataques mesmo. Então um momento mais frágil, onde tem menos participantes, menos programadores. É uma questão quase proporcional. Hoje tem 25 programas e seriam 2 mulheres para esses 25 programas. Já teve 70 programas e 20 mulheres. Acho que, na verdade, sempre esteve em falta. Porque foi um momento de euforia mesmo. De ter muitos programas, da rádio estar funcionando muito, ela já estava nos seus auge de 15 ou 20 anos e... Enfim... Acho que foi mais isso. E agora acho que como a gente teve muitos ataques, e a gente se comunicava muito por via da coisa mais fácil de se fazer comunicação, que é a música... Quando você coloca uma música, liga um som, faz um barulho, todo mundo vai chegar perto, todo mundo vai querer saber o que é, independente se ele está gostando ou não. E a Muda fez muito barulho. Acho que era isso que mantinha sempre as pessoas aqui também. E como

nos últimos 12 anos a gente foi mesmo, cortaram as nossas línguas quase, não cortaram né, graças à padroeira da comunicação não cortaram, mas foi um ataque. E a gente tem as mudeiras que não podem estar presentes, por questões de segurança mesmo. Acho que tem meninas que até continuariam, mas não vão estar por estarem sofrendo processos. Tem as outras pessoas que foram e cabe à Muda e a mim também, enquanto mulher, estar sempre buscando mais mulheres para dentro do coletivo. Mas é um momento crítico, que é difícil unir forças, e que tem que unir mesmo, tem que ir atrás. Eu espero que o próximo semestre tenha mulheres. Na reunião de grade desse semestre tinha, fiquei bastante feliz.

Inclusive, minto, tem a Programadora E...

É, a [cita nome], é o que eu ia falar. Ela está aí e, nossa, foi uma conquista. Tinham mais duas que acabaram não permanecendo. Eu acho que no próximo vão estar aí. Vamos trazer as amigas. Estou querendo trazer pelo menos um programa do [coletivo] «Lélia Gonzalez», que seja se não uma vez por semana, uma vez a cada 15 dias, para trazer o que a gente tá fazendo lá fora, enquanto coletivo. Mas é isso, eu acho que falta. Sempre teve mais homens e, se a gente não gritar muito, como a gente vem gritando, graças às deusas, eles não vão perder o privilégio e não vão sair dali. Então a gente tem que ocupar mesmo. É trazer as meninas, é tentar fazer coisas que atraiam. É um momento delicado da cidade. A cidade está travada.

Um dos princípios da Muda, apesar de que não está nos princípios mudos expressamente, mas acho que quase uma totalidade das outras mudeiras e mudeiros que entrevistei falavam, é de não ser racista, xenófobo, machista... Você acha que a Muda é um espaço livre de machismo?

Não. Eu grito muito aí dentro. Já tive que quase bater em algum sijeito aí dentro. Não é. A Muda não é, a universidade muito menos e a gente está em um campus universitário. E a gente tende a achar que talvez aqui sejamos, não mais protegidas, mas que talvez tenham mais pessoas pra discursar conosco, e realmente tem. Mas talvez seja um machismo até mais violento. Esses dias eu estava em uma discussão justamente em um coletivo feminista também, em que a gente estava pensando em não tocar em um espaço, porque era um espaço de muita coesão machista mesmo. Mas como estávamos em muitas mulheres, uma parte do grupo achou que valia a pena estar nesse espaço por uma questão de ocupar o espaço. E estar na Muda, estar na rua, estar na Unicamp, estar no bar, estar no meu trabalho e ser mulher é uma questão de resistência. E as pessoas não vão expressar no microfone [da Muda], que aí é um princípio que eu acho que é unânime e até quem ao fundo tenha algum conceito machista, racista, homofóbico, não vai se sentir confortável a se expor dessa forma. Mas como é um espaço livre, estamos sujeitas entendeu? Meu programa não fecha a porta. Já vi programas das meninas se munirem e não deixarem homens entrar, só deixarem as meninas. É como se eu pudesse entrar na minha cápsula contra o machismo e achar que ali ele não fosse acontecer. Então, óbvio que acontece. Eu acho que por ter só homens, isso é uma característica machista de um coletivo, porque se ele estivesse talvez preocupado em atrair mais mulheres para o

espaço, ele já estaria fazendo isso, já estaríamos fazendo isso. Apesar de que eu sinto muito, de vários mudeiros, não pendendo para o lado deles, mas eu sinto muito de vários, até porque a gente tem gay hoje, graças à deusa, no microfone [da rádio]. E eu também peguei muito pesado e as meninas que passaram pela Muda pegaram muito pesado nessa questão. Então tem um apelo do tipo, «Porra! Mulheres! Massa! Venham, por favor!». Mas se não tem, também é uma falha que é uma observação a ser feita e que a gente tem que se exercitar. Tem que saber por quê elas não estão aqui e como a gente faz para elas estarem e como a gente faz para que elas se sintam o mais confortáveis possível. Porque como é uma rádio livre, eu posso estar no microfone e chegar um babaca e falar 3 palavras. E eu acho que posso conversar com ele. E depois ele começa a falar muita merda. Que é o que acontece muito. Então não é um espaço livre, enquanto espaço de livre circulação, não vai ser um espaço livre do machismo e do racismo. Vai estar velado, algumas vezes, ou não vai ser permitido no microfone. Isso é uma luta, eu acho que de todo mudeiro. E até dos que talvez tivessem vontade de se expressar de forma odiosa. Mas acho que isso não acontece não.

Voltando ao programa «Balbucia». Como você organiza o programa?

Nossa! Antes eu tirava uns dois dias, porque eu sou muito lerda... Nossa! Como eu sou lerda! Eu, se eu saio às 7 da manhã da minha casa, tenho que acordar às 5:50... Então, antes eu separava um ou dois dias para fazer o «Balbucia», que é quando ele saía direitinho. Eu trazia livros de poesia, vinha um noticiário muito cheio, mais as traduções... Mas hoje eu tenho que fazer ele no trabalho, enquanto eu estou na tabela do Excel, tenho que fazer do lado, pastinhas, durante a semana eu vou vendo algumas notícias que eu acho interessante e aí eu já vou jogando numa pasta para não perder. Às vezes eu não salvo nada no meu pendrive e o programa não tem nada. Então, hoje, a maneira que o «Balbucia» está sendo feito, ele está sendo feito tipicamente por uma programadora que trabalha 9 horas por dia, de segunda a sexta, e ainda tem que estudar ou cuidar da vida. Mas é feito com muito amor e carinho. Essa é a minha tratativa com o programa.

Você, em outro momento, me falou que gostava dessa coisa do humor. Me fala um pouco dessa tua relação e se o «Balbucia» incorpora muito disso também.

Ah, se eu pudesse ele incorporava até mais, entende? Eu estou com um projeto de ter um programa que eu venha trabalhar só a temática do humor. Eu trabalho com planilha de Excel, mas não é o que eu quero para a minha vida. Eu sou uma ex-desistente da graduação de Economia. E estou querendo entrar na graduação de novo. E, por sinal, eu quero fazer rádio e tv, trabalhar com comunicação. Trabalhei com palhaçaria clássica, foi bem pouco tempo, mas foi bem legal. Com teatro e algumas coisas. Na hora que eu saí da graduação, eu não sabia mais o que eu queria fazer, daí eu experimentei várias coisas que me deram algum norte. E eu quero levar para a vida profissionalmente. Eu quero, queria, sei lá, trabalhar com humor, ser humorista. Então a minha tendência é trazer essa parte engraçada, mas que eu não penso tanto. Que eu, no «Balbucia», eu estou muito curtindo a minha música, ou trazendo alguma [notícia]... Mas ainda tenho essa proposta de trazer uma coisa só de humor, entendeu? Que aí, no «Balbucia», quando eu consigo montar ele,

eu consigo pensar. Se não só sai humor trash, que é o humor natural, que sai, que as pessoas vão rir da cara de boba. Mas tem essa tentativa por isso, por essa quedinha minha por uma coisa da vida, eu querer trabalhar com humor mesmo.

Me fala do nome do programa.

«Balbucia» é que como a gente lia muita poesia... Eu e a [cita nome] morávamos juntas, e a gente estava um dia procurando um nome e era um verso ue ele falava «balbuciava em meus braços...». E a gente ficou encasquetada com a palavra. A gente gostava de falar ela, da sonoridade dela... Aí a gente foi descobrir que «balbuciar» era guaguejar com amor, falar com emoção, não gaguejar com nervosismo, mas o gaguejo com emoção. Algo do tipo «escute essa canção e qualquer bobagem». Aí a gente falou, «É isso». É lírico, porque a gente tinha uma proposta mais romântica, a gente era mais rosa, a gente era mais, «O mundo pode dar certo, não existe problemas...». Os problemas existiam, é porque a gente não estava consciente deles. Aí o «Balbucia» foi ficando menos rosa depois, mas ainda muito mulher. Foi assim, «Balbucia» surgiu disso. «Balbucia» é bem disso.

O «Balbucia» tinha pensado um público ao qual atingir?

O «Balbucia» eu acho que pensou. No início eu acho que não. Acho que a gente estava mais tranquilas, ou a gente sabia que a gente tinha um público. O «Balbucia» não toca um *hardcore*, «Balbucia» talvez não vai tocar um *punk*, essas coisas. Então a gente tem, a gente sabe que... Mas eu acho que hoje dia ele tem mais esse objetivo de atingir as mulheres. Às vezes eu ligo para a minha mãe, ligo para os amigos que estão longe, que não estão no mesmo universo que eu. Falo, «vai estar acontecendo um Balbucia, ouça aí», entendeu? Eu que estou com esse processo, tentando levar a coisa para fora, para as periferias. Também tento ficar insistindo, «Ouça, ouça». Então, hoje eu tenho que ter um público bem popular, porque meu programa é bem popular: se você não aguentar um *pagode* ou um *funk*. Alguma hora você faz falar, «Nossa, que lindo, ela está tocando essa ópera», e outra hora, «Olha só ela metendo esse funk».

Você tem feedback do público?

Tenho... Eu acho meio suspeito, porque são sempre amigas e amigos que falam, «Não, foi ótimo», e eu sei que nem foi «ótimo». Eu, que queria fazer algo de verdade, com rádio e comunicação, trabalhar com humor no palco e na rádio, sei que falta muita postura, que eu não trago mesmo, eu aproveito da rádio ser livre e não trago. Mas, eu tenho feedback, eu gosto do feedback, o feedback que estimula a gente a fazer mais. Eu coloco nas redes sociais... Eu ainda caio nessa armadilha, entendeu? Falo que vai acontecer e falo para o pessoal pedir música, aí o pessoal pede. Se eu estou com internet acontece interação. Então, tem um feedback. O pessoal curte, apesar de ser só gay, travesti, preta e pobre, favelada e mulherada maravilhosa. É tendencioso, mas o pessoal curte.

E as redes sociais que você se refere? Facebook ou alguma outra?

É mais Facebook. A gente tenta pelo facebook levar a web da rádio. Mas é mais Facebook, até porque eu não sei mexer no Instagram, não tenho Twitter, mas se eu tivesse eu estaria, «Aaahhh»,

marcando presença... Porque eu sou dessas [pessoas] que acha que é uma bosta, é manipulação, mas como eu quero trabalhar com comunicação, eu quero tirar o pão disso. Eu sou dessas [pessoas] que coloca a cara no sol e *money*, entendeu? Se der merda... Enfim, a gente sabe o risco do negócio. Tem uns [integrantes da rádio] que tomam mais cuidado, tem uns que são mais tranquilões e podem, enfim, dançar. Mas ambos eu acho que podem dançar, eu prefiro arriscar. Eu gosto.

Você costuma gravar os programas?

Eu gravei pouco. Faz tempo que eu não gravo, eu tenho uns 5 programas gravados. Quero fazer isso de gravar sempre, para eu estar me ouvindo. Realmente fazer em um formato que eu pudesse um dia levar como trabalho, além da comunicação da Muda. Mas ando gravando pouco. Hoje eu ia gravar, por sinal, por ser um especial de *funk*, ia ser uma coisa que ia irritar muita gente, que muita gente não queria, mas acabei não gravando.

Você faz alguma coisa com esse material? Jogar em podcast, joga na rede?

Não. Eu já fui procurar alguns trabalhos e mostrei. Enquanto eu estava trabalhando com humor, algumas coisas que eu fiz até voltadas aquele dia no programa, eu dei aquela caprichada. Mas, é mais para mim mesmo, para fazer a minha pequena biblioteca. Isso é para mim e para o meu treino mesmo, de fazer uns trabalhos com rádio.

Como que é essa relação com escutar-se a si mesma?

Nossa, eu sempre acho que eu tenho que melhorar muito. (...) É legal a gente se ouvir. Eu tinha um amigo que falava assim, «Você é engraçada porque você rir de você mesma, ninguém está rindo e você [risos] está rindo de você mesma». Então, no mínimo, eu me divirto quando eu me escuto. Eu gosto. E para ver a evolução. Esses 5 ou 6 programas que eu tenho [gravados], são em tempos bastante diferentes, então você vê uma [evolução]. Uma coisa que você fala, «Nossa! olha o que eu estava falando» e, «Olha o que eu estou falando agora, olha como eu estou falando». É bom ver essa evolução, se escutar, mas a gente fica meio auto-crítica, é meio estranho.

A primeira vez que você se escutou, você já atuava assim, de achar uma coisa legal? Porque você me comentou que a sua reação, no geral, que você acha legal escutar-se a si mesma.

Não. Quando eu me escutei a primeira vez foi quando eu comecei a ter consciência que a gente devia se vigiar também com as palavras. Eu não gostei muito de algumas coisas que eu falava, de alguns vícios que falei. Então as minhas primeiras gravações, como foram muito despojadas, algo como, «Dá um play, vamos testar o Audacity*, vamos ver como é». Então eu falei «Mmmm» [cara de nojo]. Aí, a terceira ou quarta vez eu falei, «Ah, agora sim». Até porque eu estava pensando, «Vamos fazer bonitinho porque estamos gravando». A primeira vez foi muito brincadeira, então quando eu vi, falei, «Nossa, eu sou uma criança». Mas eu gostei mais depois. Eu gosto mais da [cita o seu próprio nome] a cada dia que ela passa. Mas acho que a partir da terceira gravação eu comecei a me ouvir

* *Audacity* es un software libre de edición de audio.

de um jeito diferente, de gostar mais do que eu estava [falando]. Eu falo que todo mudeiro devia se ouvir, que dá uma motivada na gente para ver o que a gente está falando e como a gente está emanando aquilo mesmo.

E como é a sua relação com o coletivo para além da realização do programa?

Nossa, acho que é uma relação do tipo, o primo e o irmão que você não escolheu [risos]. E eu imagino que seja um pouco assim comigo também. Mentira, nossa, tem mudeiros que eu vou carregar no meu coração para sempre. Eu tenho mudeiros que eu carrego no meu coração, em uma parte especial. Mas a Rádio Muda é coletivo livre, então a gente vai englobar muita gente. Eu vejo gente com várias teorias políticas, gente que não quer saber de política, gente que faz política e não sabe... Então a relação com o coletivo, eu tenho pessoas que eu amo muito, pessoas que eu vejo para além da Muda e que eu vou carregar pra além da Muda. Dentro da Muda, hoje, eu tenho uma relação muito boa, em que eu confio, em que eu sinto segurança, e que a gente se confia porque teve que criar essa relação, se não a gente não vive enquanto coletivo. Mas acho bem difícil, principalmente por hoje ser uma das poucas mulheres dentro do coletivo. Todo coletivo é difícil. A Muda foi o primeiro coletivo que eu entrei na minha vida. Depois dele eu entrei só em mais 2 e eu já saí de um [risos]. E só estou em dois e é muito difícil o coletivo. Se a gente não se aparelhar a gente também não vai a lugar a nenhum, mas a gente tem dificuldade de conversar, de falar a verdade, em termos de ouvir a bronca do amigo, ou de dar a bronca no amigo com mais clareza, de respeitar o amigo... Mas é isso, enquanto coletivo, a comunicação dentro desse coletivo é um dos problemas de qualquer outro coletivo. Talvez seja um pouco mais justamente por a gente não tentar um molde, não tentar cobrar que as pessoas tenham uma postura que esteja na cartilha. Então, às vezes, você está com uma energia que a outra pessoa não está. Então tem que pegar mais leve. Mas eu gosto, para mim faz bem. Eu acho que faz bem porque me fortalece. Eu, enquanto mudeira, enquanto a minha postura no coletivo, eu acho que eu me sinto bem, não me sinto acoada. Já me senti. Quando a Muda tinha 20 mudeiras e 70 mudeiros, eu me sentia muito mais acoada na fala, até porque tinham muitos discursos e muitos discursos já bem estruturado. Mas hoje eu me sinto confortável, acho que é uma relação que a gente leva para o dia a dia mesmo. E apanha e dá na cara a toda hora! Muito bom! [risos]

Você tocou agora nesse ponto de que você se sentia mais acoada naquele então, com tanta gente. Você acha que isso acontece agora com relação à você, que atualmente é uma das pessoas mais antigas e mais implicadas no coletivo, e com relação às pessoas que estão chegando agora, ou que já estão há mais tempo, mas não estão tão implicadas nas demais atividades do coletivo?

Sim... Então, como eu me sinto perante a isso?

Se você sente que isso acontece? Se esse sentimento que você tinha antes, você sente que isso acontece agora por parte de outras pessoas?

Então, é porque esse sentimento que eu tinha antes era do tipo pessoa tímida que chegou em uma coisa que, «Nossa! Isso é tanta gente! Meu deus! E eles são tão diferentes!». Mas hoje eu não sei se acontece isso. Eu acho que acontece, eu tenho essa preocupação, entendeu? Às vezes uma pessoa nova chega e a gente está no meio de uma reunião, ou no meio de uma conversa, ou no meio de uma postura que parece que a pessoa não conseguir se sentir acolhida. E que às vezes eu nem percebo que às vezes eu não acolhi também. É uma preocupação que todos devemos ter. Acho que tem pessoas no coletivo que estão em outro estágio, e talvez elas deixam, devam achar que algumas pessoas sejam mais incisivas ou não. Mas acho que acontece sim, acho que é uma questão que passa por outras cabeças nesse momento também, e até pela minha cabeça, estando nessa posição agora de uma pessoa que já está aqui há algum tempo. Mas me preocupa. É que na Muda tinha essa coisa de ser até uma tradição, essa coisa de ser rádio livre, a rádio mais linda, a rádio que pariu várias rádios, a rádio que tem 90 programadores, a rádio que... Nossa! Quanto mais você é dela, mais você é legal... Então tinha até a cobrança de, «Meu deus, não vou estar à altura de ser essa coisa toda linda». Isso existia nesse momento. Esse mesmo problema que a gente está tendo agora, também existia. Só que quem estava mais de fora talvez se sentiu acoado. Não quis entrar porque achou que a discussão estava em outro [nível]. Acho que acontece também, mas eu tento, principalmente com as mulheres, porque eu sou uma pessoa muita ruda e, às vezes, eu estou falando e falando... Aí eu tento às vezes me vigiar e ser mais do tipo, «E aí? Vamos aí? Mas se você estiver bem, ok, sabe, só de você estar aqui já é importante».

Entrevista IX: Radio Muda – Programadora E, 2015

Programadora E, bailarina de danza contemporânea y profesora de danza y de yoga. Vive en el distrito de Barão Geraldo, donde está localizada Radio Muda y la Universidad Estatal de Campinas – UNICAMP. No es estudiante de la universidad (aunque ha sido en un pasado) y, en la fecha de la entrevista, el 26 de octubre del 2015, llevaba aproximadamente dos meses formando parte de la radio, en que llevaba a cabo un programa llamado «Segunda Tarantada», centrado sobre todo en la cultura musical del sur de Italia y demás regiones mediterráneas.

Júlia: Quería que você me falasse um pouco da sua trajetória.

Programadora E: Eu vou falar o que eu sou hoje... Porque é muita coisa. Quando a gente já tem mais idade, então... É mais história ainda. A gente tem que selecionar as histórias. Bom, hoje eu sou bailarina, professora de dança e yoga. Eu tenho um espaço de yoga e arte, em Barão Geraldo, e estou muito interessada por um estilo, não sei dizer se é bem um estilo, mas uma tradição cultural, que a gente chama de tradição cultural do sul da Itália. E todas as raízes culturais mediterrânicas que são ligadas a ela. Meu programa [na Rádio Muda] é o «Segunda Tarantada», ele vai estar colado em parte nessas tradições e em parte um pouco sobre o que o yoga pode trazer de sabedoria nas nossas vidas. Tem sido mais predominante nesse primeiro momento aqui, minha estréia em uma rádio também. Estou feliz por estar desenvolvendo esse canal expressivo. Dá vontade de falar muita coisa, mas eu quero mostrar muita coisa também. E nesse momento, infelizmente, eu só estou me comprometendo com uma hora. Eu acho que se eu conseguisse duas horas direto... Daqui a pouco eu vou aumentar o horário desse programa, porque ele é muito gostoso de se fazer. Hoje, por exemplo, eu fiquei a tarde inteira preparando o programa. É muito gostoso, porque eu vou escolher as músicas, eu vou ver que fio condutor vai guiar o programa... (...) A minha relação com essa tradição é uma relação que nasceu em 2002, e de um modo que foi muito especial para mim, a gente pode dizer que pode ter vindo em um sonho, ou visão, o que você quiser chamar. Mas de outro modo eu não teria chegado, porque é algo muito distante. Eu não sou italiana [risos], não sou descendente de italiano. A raiz italiana na minha vida é muito antiga. Então eu me conectei mesmo com um tipo de abordagem da vida que era vital que eu me conectasse, para que eu visse um caminho, nessa vida que eu vivo, aqui em Barão Geraldo, em Campinas, no Brasil, hoje. Eu já era bailarina, eu fiz faculdade de dança, depois entrei em vários estudos ligados à dança como veículo de autoconhecimento, de enraizamento na vida, de enraizamento na própria história, e uma história que possa ser partilhada. E assim foi indo para essas profundezas, buscando... Quando eu encontrei essa tradição ela me tocou muito. Estou recentemente retomando mais o meu trabalho como bailarina de dança contemporânea, mas em um diálogo com esse saber. Um saber que algumas pessoas estão querendo resgatar, porque é como se a gente estivesse indo em uma direção que está meio difícil de continuar. (...) Eu tive um grupo de música, uma época, agora ele não está mais funcionando. Onde eu cantava, tocava tamborelo e dançava também. Que era um grupo muito bonito, não sei se eu posso dar o nome. [risos] Porque dizem que eu tenho que ser anônima [na

rádio]... Uma rádio livre mas não é muito livre [risos]. Era o «Taranta Brasileira». A gente durou uns dois anos. (...) Mas é uma tradição que já faz muitos anos que eu estou ligada. (...) Tem uma relação com cura, tem uma parte dessa tradição que fala de cura através da dança e do canto, especialmente da dança, e aí que tem o nome do programa. Que são as tarantadas. (...)

Você tocou nessa parte que você gosta muito de fazer o programa e que, por exemplo, se dedicou a tarde toda. Como é esse processo de organização do programa de rádio? Quanto tempo você dedica a isso, você tem isso bem estruturado?

Olha, meu programa é segunda-feira. Às vezes na sexta-feira eu já estou bolando o programa. E eu tenho alguns Cd's que são maravilhosos. Daí eu nem preparo. Eu só passo os Cd's e falo que o cara é sensacional, porque às vezes não dá tempo. Porque eu dirijo lá o espaço, tenho um projeto fora do espaço, viagens, um monte de coisa. E eu não tenho um estúdio na minha casa que eu possa gravar o programa e botar para tocar na rádio, eu tenho que vir presencialmente todas as vezes. Então varia de programa para programa. No início eu achei que eu insisti muito dentro da cultura do sul da Itália. Mas eu percebi que era interessante misturar também. É interessante ir trazendo outros povos para cá. Não tenho um conhecimento muito profundo desses outros povos. Por exemplo, do flamenco, tenho só apreciação, gosto, mas nunca parei para estudar isso. (...) Então eu trago os ambientes musicais e fico restrita um pouco àquilo que eu já sei. Não entro em pesquisas muito aprofundadas não. Mas todas as vezes é uma oportunidade de me aprofundar nisso, todas as vezes é uma oportunidade de estudar um pouco mais. (...) Tenho vontade de fazer programas com entrevistas. Então, como está tendo um festival de dança agora contemporânea... Não sei se vai dar tempo de eu conversar com o pessoal que está organizando. Então se eles quiserem vir e falar, eu acho que isso vai ser muito legal. Como eu tenho vontade de trazer artistas para tocar no programa também. Mas é isso, você tem a oportunidade de ter um programa [de rádio], você quer fazer um monte de coisas: eu ia dar meditação no programa, dar aula de yoga... É legal, não? Mas eu vou ter que ter mais horário [risos].

Há quanto tempo você está na Muda?

Muito pouco tempo. Eu comecei em setembro [de 2015].

Como foi que você conheceu a Muda?

Eu conheço a Muda há muito tempo. Quando eu estava na graduação, lá por 1993, eu tinha uma amiga que vinha na Muda. Ela tinha um programa e eu vinha com ela. E ela vinha colocar música... Sei lá, Manu chao, a história do reggae...

Você estudava aqui na Unicamp?

Sim, nós éramos colegas, fazíamos faculdade de dança aqui nessa época. E eu vinha junto, achava muito legal. E aí, este ano, engraçado, não? Eu estava buscando canais de divulgação do meu trabalho. E aí eu pensei na Muda. Aí me aproximei da Muda e descobri que eu não podia fazer

propaganda do meu trabalho. Mas eu pensei, bom, a propaganda vai ser indireta, porque eu vou estar falando de temas que tem a ver com o meu trabalho, não? Porque, por exemplo: oficina de física. Ninguém nunca ouviu nem falar nesse nome. Então tem uma coisa de fomento cultural que acaba sendo indireto. E aí eu comecei a ver outras coisas que eu podia fazer. Como, por exemplo, essa coisa de dar aula de meditação pela rádio e coisas do gênero. (...)

E depois desses meses na Muda.

Dois... Acho que hoje deve ter sido o sétimo programa.

Nessa curta temporada, você mudou um pouco a perspectiva? Porque você começou procurando espaço para fazer divulgação do seu trabalho. Esse contato com a Muda te permitiu pensar de outra forma?

Olha, na primeira reunião eu descobri que tudo o que eu tinha imaginado ia ser diferente. Aí teve aquela mistura de frustração com um «Nossa, que gente legal, que gente animada! Eu estou gostando de estar aqui». E de repente eu estava no meio de um monte de gente fumando, e eu nunca suportei cigarro, mas eu estava tão feliz de estar perto deles que, beleza, eu até fumei com eles [risos]. Eu senti uma empolgação que me contaminou. E aí essas idéias foram postas à prova. Não as idéias das coisas que eu não poderia fazer, mas as coisas que eu poderia fazer. Elas foram postas à prova porque havia uma falta de jeito com a coisa de pegar o microfone e estar falando para alguém que eu não estou vendo. Nas minhas aulas eu domino muito o assunto, eu gosto muito de falar sobre os assuntos e falo bem. Mas ali era um lugar diferente. Então, hoje, eu acho que hoje foi a primeira vez que eu falei mais. Essa coisa, a voz na rádio tem sido uma coisa que está amadurecendo a cada semana, de como trazer o quê para a rádio. Mas eu estou feliz. No primeiro programa eu trouxe uma seleção de música maravilhosa, que o pessoal adorou [risos]. Mas, eu, na hora de falar, é difícil.

E além dessa parte de não poder fazer divulgação dos seus serviços, o que mais você tinha imaginado que não era? Porque você falou que tudo o que você imaginava, não era.

Só isso. Eu tenho um espaço que para ele viver, ele precisa... Na verdade até hoje é um pouco não muito claro. O que eu entendi é que eu posso falar de coisas que não são pagas. (...) Mas, eu ainda não me sinto à vontade para falar. Porque entraram outras questões, por exemplo: eu não posso dar o meu nome. Então é uma divulgação muito indireta mesmo. Então pode ser que seja uma coisa de conversar mais com o pessoal também, de ver como que esse canal pode ser potente e para quê. Eu não sei quem ouve. Mesmo amigos, assim, muito raro eles falarem... Sempre dá problema. Muitos que gostariam não têm tempo [para ouvir] no tempo que [emito] no rádio. Eu ainda não sei gravar o programa até hoje. (...) E muita gente fala que não conseguiu entrar [no site]. Na verdade, só os mudeiros que me deram retorno, que estavam ouvindo e que me deram retorno que estavam achando legal. E... Isso já aconteceu algumas vezes, pessoas que estavam no ônibus, vindo para a Unicamp, eu estava na Muda e elas iam lá «Que música é essa que você está pondo, que arraso!»,

aí você dá a referência. Eu estou colocando um repertório que não é muito comum. Que é também a proposta da Muda, não é? Trazer coisas que não estão tocando na rádio. E aí tem essa grande diversidade de coisas que não estão tocando na rádio, e um grande respeito, e uma boa organização e uma administração política das pessoas, de fazer atividades, inclusive com relação às mulheres, que eu achei bem legal a colocação desse assunto. Quando eu cheguei na reunião, só tinha homem. Daqui a pouco eu vi uma mulher. E ela foi super carinhosa. E eles super me apoiaram. O pessoal é muito acolhedor para a gente chegar assim. É uma coisa que eu achei bem legal. E eu achei que encontrar a Muda agora foi mais interessante. [Houve] Um tempo atrás que eu não tinha vontade de entrar na Muda, eu não sei o que era. E hoje eu não sei o que mudou. Hoje eu entro lá e dá para ir e fazer alguma coisa. Mas é algo assim para de repente colocar para o grupo também. Como a gente pode se comunicar na via inversa? O que acontece é isso o que te falei: o pessoal vai lá, na hora que desce do ônibus e vai ver o que é isso que você está fazendo. Mas do resto não dá muito para saber quem está e quem não está. Tem essa coisa também: quem ouve rádio hoje em dia?

Você acha que muita gente ouve?

Eu não ouço há anos [risos]. Quando eu vou ouvir a Rádio Muda eu ponho no computador. E eu imagino que deve ter muito [muita gente]... Em vários lugares isso dever ser mais frequente. E aí no computador você vai na Rádio Muda sabendo que ela existe. Você não encontra a Rádio Muda por acaso, que nem na rádio que você vai virando o botãozinho e, «Ah, essa música está legal, vou parar aqui» e você descobre que a Rádio Muda existe. Pela rádio, você descobre, agora se é no computador, você tem que ir direto. Na minha página do facebook eu sempre anuncio o programa. Em geral eu anuncio no dia mesmo e marco as pessoas para elas ouvirem. (...)

O que é que você entende por rádio livre?

Olha, eu entendo o que eles [as pessoas do coletivo] me explicaram. Eu achava que uma rádio livre de ir lá e ser livre. E aí eu entendi que não era, porque eu não posso nem dar o meu nome. Se eu não posso dar o meu nome, ela não é tão livre assim. Aí eu entendi que é assim, livre tem que ser anônimos.

Não seria por uma questão de segurança?

A segurança é que a gente pode ser presa. A Anatel controla isso e ela pode abrir um processo, e tem pessoas da Muda que estão sofrendo um processo. E o que eles me falaram é que é livre e que não é comunitária, e que a diferença é que a comunitária tem um líder, então esse líder ele pode sofrer um processo a qualquer momento. E a livre [apesar de que ela diz «comunitária», entendo que foi um pequeno erro e ela queria dizer «livre»] ela fica espalhada nas mãos de muitas pessoas. Então eu achava, «Gente, eu não posso nem colocar no facebook que eu vou fazer o programa? Isso está muito horrível». E aí eu vi lá, as pessoas [outros integrantes da rádio] falam do programa no facebook [risos]. Elas convidam os amigos para assistir [entendo que no sentido de ir presencialmente ao estúdio e de ouvir pela rádio]. Porque isso é um estranhamento, eu falei «Nossa,

mas então eu vou fazer um negócio que eu não sei se alguém está ouvindo e eu não posso falar para ninguém que eu estou fazendo isso». Então, assim, foi um... E aí depois eu vi que, na prática... Por exemplo, na reunião, eles falaram assim, que pode colocar no facebook, mas sem ser muito evidente. Eu não sei o que quer dizer isso. Então eu falo que o programa vai acontecer, mas não falo que sou eu que estou fazendo. Todas as semanas eu anuncio, falo o que vai ter e tal. Mas eu não falo que sou eu que estou fazendo. No início eu tinha inventado um nome, um codinome, que era «Madame Nini», em homenagem a uma bisavó minha que se chamava «Dona Nini». Mas eu não sustentei muito não. Eu achei meio forçado... Foi isso, você tem uma idéia e na hora de falar, não coloca. Caiu por terra, ia ter um outro nome, mas não tinha um personagem para sustentar isso. Ficou vazio. Então eu parei, simplesmente não me nomeio. Hoje era um programa que eu ia falar um pouco sobre isso, ia falar «isso é uma rádio livre, mas essa que vos fala não pode se revelar».

E você acha que por isso, por não poder falar o seu nome, ela é menos livre? A idéia de rádio livre, antes de você conhecer o que a Rádio Muda fala para você sobre uma rádio livre, na sua concepção isso faz que ela seja menos livre, que seja uma rádio que impõe, por exemplo?

Não, eu acho que é uma condição, é uma situação. Você vai, você pode inclusive falar, mas é por sua conta e risco. E não é a Rádio Muda que está correndo esse risco, é você que está sofrendo o risco, o risco que você passa a ter. Então eu acho que é mais um desconforto, porque eu sou uma artista. Então eu vivo da minha arte, daquilo o que eu faço, a minha expressão é o meu material de trabalho, só que aqui eu faço e eu não posso falar que sou eu. Então é muita vontade de fazer, não é? Porque eu não estou ganhando nada com isso, nem a coisa de um retorno pessoal, afetivo, pessoalmente. Só que acaba tendo, não? Porque tem isso, você acaba falando que o programa existe, tem essa coisa da divulgação indireta culturalmente. Para mim é um exercício. A maioria das coisas que eu faço, elas são coisas que não são rentáveis: viver simples; eu moro em uma casa que eu alugo, um espaço para outras pessoas morarem; é o mesmo lugar onde eu trabalho... Eu acho ótimo, lido muito bem com isso, mas é uma vida simples. (...) Então tudo é muito precioso, tudo tem um investimento pessoal muito grande. Mas eu curto, eu estou curtindo fazer o programa. É isso, é um exercício que vai durando, a gente nunca sabe até quando, como todas as coisas que eu faço. Eu não sou de fazer planos por muito tempo. Eu acho que agora que eu estou começando a entender que as coisas, como elas duraram até agora e elas continuam caminhando, eu percebo que elas têm um potencial muito grande de continuarem. Até porque a gente vai vendo, as pessoas gostam, precisam disso, são bens importantes.

Você, antes e agora, estava familiarizada com os movimentos pela democratização da comunicação?

Não.

E, agora, depois de entrar na Muda?

Olha, eu sei, claro, que todos os meios de comunicação são dominados por pequenas famílias e que

impõem uma ideologia através desses meios e toda a história aí, que a gente vive, é uma história contada por essas pessoas, ancorada pelos interesses dessas pessoas. E que a possibilidade de uma rádio comunitária, de uma rádio livre, é apresentar novas vozes, novas versões, e também trazer essa voz para outros lugares. Claro que aqui a gente está falando de Unicamp, e a gente pode resolver que Unicamp é um lugar elitista também, etc etc. Tanto que tem um plano na Muda de fazer um outro transmissor, eu não sei se já foi feito, e fazer uma Muda itinerante, que vai estar indo para as periferias, para estar ouvindo outras [vozes]. Está dando oportunidade, está ensinando também, tem os workshops para fazer transmissor em outros lugares. Eu acho incrível a idéia de você fazer um programa que, pela rádio, vai passar no seu bairro. Pela internet, você pode acessar do mundo inteiro, mas pela rádio é seu bairro. Então isso é uma coisa bem gostosa pensar que está fazendo para pessoas queridas. Mas o que eu vejo é que algumas dessas pessoas queridas aqui do meu bairro, elas não se conectam. Mesmo sendo queridas. Eu acho que existe uma trava com esses meios alternativos. Aí são as resistências mesmo, os territórios que cada um vive, que não é muito aberto. Ou o pessoal está muito marcadamente cercado de uma ideologia e vai falar dessa possibilidade de uma bandeira ser levantada e etc, ou fica na ilha deles, que é algo que ignora completamente discussão, e ainda por cima pinta com todo tipo de estereótipos e preconceitos o espaço de satisfação das pessoas que estão ali movendo o que acreditam. Eu acho que uma surpresa para mim foi quando, nessa primeira reunião, e na segunda e na terceira também, foi encontrar pessoas tão motivadas por terem esse espaço de criação. Porque é um espaço criativo. E é um espaço de poder. Porque você está falando ao vento, mas esse vento tem um alcance grande. Então, eu acho que a gente quer ter voz. Eu acho que é primordial a gente ter escuta, mas a gente quer ter voz também.

(...)

E dada essa conjuntura na sua vida, como você se relaciona com o coletivo para além do programa?

Muito mal atualmente. No início, eu coloquei inclusive o programa na segunda-feira porque eu falei, «Eu venho para o programa, acaba às 19h, e às 20h já tem a reunião». (...) Mas de repente aparecem rotinas, e projetos para entregar e um monte de coisas. E aí você pergunta, «Gente, tudo bem se eu não vou na reunião hoje?». E aí depois de 3 semanas você já não pergunta mais, não é? Você pára de ir. Mas tem isso, eu acho que a Muda ela tem algumas pessoas que são mudeiros mais antigos, que estão mais conectadas com o movimento, e que estão mais ligadas com workshops de construção de transmissor, workshop de fazer não sei o que lá, de ir não sei onde, e tem isso. E, para mim, é um território assim que eu não sei se eu estou tão afim de me envolver. É uma coisa que eu não estou forçando. Porque fazer o programa é maravilhoso, é uma delícia, mas talvez nesse momento é o que eu consigo. Qualquer coisa além disso, agora não. Mas eu acho que com o tempo e com algumas coisas mais organizadas, dá para pensar. Eu tinha vontade de pensar coisas mais coletivas, mas eu não tenho nem o e-mail alternativo, não rastreável, para propor coisas. (...) Eu aprecio muito essas atividades, não só que a rádio emita, mas que ela receba... Essa respiração, de

uma voz mas que representa a voz de muitos. Ou que seja um veículo bom para unificar algumas ações coletivas. Eu acho isso louvável.

E o que você acha dos princípios mudos?

Eu concordo. Eu acho que faz parte de mim. Eu tenho essa relação com as coisas. Então, é bem natural para mim. Então eu nem registro. Eu entendo que em alguns outros lugares, a gente precisa tomar as rédeas e ocupar o seu lugar e vitalizar os assuntos. Mas aqui é desse jeito e acho legal. Da minha parte, talvez eu não contribuo tanto, contribuo com a rádio. Mas conversando com as pessoas parece que está tudo bem. Porque é isso também, não é cobrado, cada um contribui com o que dá, com o que pode. Claro, se todo mundo não contribuir, a coisa começa a ruir. Vai do amor das pessoas por aquilo que está fazendo, que isso é coletivo também. Você querer que o outro queira, não dá.

Você considera que participando da Rádio Muda vocês está fazendo uma espécie de ativismo?

Sim. Eu acho que o ativismo começa com a minha disponibilidade de ir lá fazer alguma coisa. A oportunidade que eu dou para mim de organizar as idéias em torno de um tema, e compartilhar isso com outras pessoas. É um ativismo porque eu escolho assuntos muito preciosos, e aí eu acredito que isso vai ser precioso para mais alguém. É um ativismo porque desloca um eixo estético aí, para outras direções, fomenta a possibilidade de novas escutas, novos lugares. É uma exposição de outras fontes culturais, de outras possibilidades de escuta, de relação com as coisas.

E antes da Muda, você já tinha se engajado em alguma outra espécie de ativismo político? Não necessariamente militância em partido.

Olha, tenho um pouco de dificuldade de me envolver com coletivos organizados politicamente. Pessoalmente, porque eu morei um tempo fora de Campinas e, quando eu voltei, a minha vida estava estruturada de um jeito onde eu não conseguia me conceber como artista. Então, por exemplo, como eu ia me aliar a outros artistas para lutar pelos meus direitos, se eu não estava me entendendo como artista? Então eu precisava me localizar nesse espaço. Via colegas organizados, me parecia louvável, mas eram discussões que não me cabiam entrar, porque esse eixo estava indefinido. Meu trabalho em geral é um pouco dentro daquilo que eu estou fazendo, eu sou mais multiplicadora, ajudo as pessoas a fazerem o trabalho delas, sabe, do que a pessoa que vai lá fazer a mobilização toda. E é assim, com esse trabalho de conscientização, de trazer as pessoas para uma verdade, não é de fora para dentro, é mais no sentido de uma alinhamento. A minha arte ela já esteve muito engajada de dialogar com o lugar onde a gente vive. Teve um encontro de estudantes de arquitetura e urbanismo, que teve aqui em 2013, e aí eu dei uma vivência de 3 dias, e ela era toda pautada na relação do corpo como uma extensão da cidade, a cidade como uma extensão do corpo. Então, eu acho que tem uma coisa política aí que é você se apropriar desse lugar. Então o meu trabalho, ele mesmo está muito engajado nessa apropriação de si, apropriação de fundamentos. De

trazer para os fundamentos. Então eu acho que ele atua mais nisso, trazer essas experiências para indivíduos que podem, eles sim, promover essas informações.

Entrevista X: Red Nosotras en el Mundo, 2012

Entrevistada

Susana Albarrán, periodista radiofónica desde 1987. De origen mexicano, reside en el Estado Español desde hace 13 años, donde ha trabajado en medios comunitarios, realizando periodismo sobre movimientos sociales, mujeres y migración, así como el diseño de proyectos de Comunicación para el desarrollo con América Latina. Trabaja, colabora y milita haciendo radio en el programa feminista “Nosotras en el mundo”, que se emite en Radio Vallekas (Madrid) y produciendo contenidos para la web de Red Nosotras en el Mundo, su radio, Red Nosotras Radio, y para el informativo Más Voces feministas. Además de que es colaboradora habitual de “Más Voces”, el informativo de la Unión de Radios Libres y Comunitarias de Madrid.

Entrevista*

Júlia: ¿Qué es Red Nosotras en el Mundo y cómo surgió?

Susana: Yo siempre cuento una historia, que es verdad, desde el punto de vista que yo también tengo, que yo también soy migrante.. y yo creo que la historia de Red Nosotras es una historia de migración, que se ha revertido en el trabajo de todas. Es verdad que cuando Daniela, que es argentina, estuvo en el área de la mujer de RadioVallekas, que es desde dónde nace también toda la idea, y como estaba dentro del programa Nosotras en el Mundo, que se había generado en el año 2000, pues en el 2006, Dani, que ya llevaba aquí dos años residiendo, decide volver a Argentina. Y se lleva un poco la idea bajo el brazo y “bueno, pues estaría muy bien que ahí, a la vuelta, pues yo pudiera hacer algo y, a lo mejor, podernos comunicar en red...” Ella, entiendo que charló bastante con la gente que, entonces, era el equipo de Nosotras en el Mundo. Y ella se llevó esa idea. Y el primer año, se consideró que a través de la cooperación podía ser una posibilidad de iniciar el proyecto, se metió a las convocatorias de la Agencia de Cooperación. Bueno, eso fue en el 2005, es verdad. Porque ese primer año no dieron el dinero, pero sí en un segundo año. Entonces sí que comenzamos ya en el año 2006. Entonces, a la segunda convocatoria en que se volvió a presentar el proyecto, fue bien acogido y, entonces, se inició con algunos recursos para comprar el equipo y así se formó el Centro de Comunicación y Género en Córdoba, Argentina. Eso fue un poco cómo se inició todo. Es verdad que también, una de las cosas que Dani se llevó fue todo el aprendizaje que aquí, en España, en ese momento, en los años 2000, pues hubo este auge de formación en agentes de igualdad y cuestiones con visión de género. Ella antes de estar aquí en España y de llevarse toda esa formación, no había tenido un contacto total con el movimiento feminista ahí en Córdoba, ni nada. Pero ella sí que se llevó todo este bagaje y dijo, pues, lo que tengo que hacer también es comenzar mis redes, mis conexiones con el movimiento feminista de Córdoba. Y, bueno, la verdad es que lo que han hecho las compañeras en Córdoba pues ha sido eso, tejer también muchas alianzas con el movimiento. El movimiento de mujeres en Córdoba es bastante fuerte. Y luego, también, se ha ido diversificando y dado mucha cabida a todo el movimiento LGTTB, pues de ahí también, la visión que

* Entrevista telefónica, realiza por Skype.

se tiene desde ese sector de género y comunicación en Córdoba también ha sido más amplia. Un poco en comparación con lo que, entonces, era el área de la mujer de Radio Vallekas, que era la necesidad de las mujeres que estábamos aquí en la radio de tener un espacio propio y de pensar juntas. Cuando estábamos en una radio bastante masculinizada, aún siendo una radio comunitaria.

Me comentas la necesidad de creación de espacios para mujeres, ¿creéis que sigue siendo necesario la creación de esos espacios propios, cuando se trata de una militancia feminista?

Yo creo que sí, sigue siendo necesario. Es verdad que ahora hay más posibilidad de combinar con otros espacios que también habitamos. Estamos en tantos frentes y hay tantos frentes abiertos, en los que creo que se hace falta estar también involucradas, que ahora lo combinamos mejor con otros espacios. Esos espacios que normalmente son mixtos. Pero que, aún así, sigue habiendo bastante presencia masculina. Entonces, yo creo que la necesidad seguirá existiendo, en cuanto no encontremos en esos espacios mixtos la posibilidad también de que se reciban ahí reivindicaciones que nosotras creemos que no nada más son de las mujeres, sino que sean de todo el mundo. Seguimos encontrando en esos espacios resistencias a reivindicaciones que también involucran a los hombres y a otras personas con otras miradas y que se resisten a pensar que lo que busca el feminismo es también para todos y todas. No es un problema de las mujeres ni la problemática de las mujeres. Ya se ha visto que el feminismo cubre muchísimas aristas que también involucran a las demás personas. Entonces, mientras en esos espacios mixtos siga habiendo esa resistencia, pues seguirá habiendo la necesidad de juntarnos y de hablar de nosotras y de reflexionar. Yo creo que, en esos espacios de mujeres, hay tanta reflexión, son bastante dinámicos, pensamos cosas pero seguimos rebuscando para ver si encontramos otros significados, entonces son espacios muy dinámicos. Que, a mí, por lo menos, personalmente, me alimentan mucho para después ir a otros sitios, más mixtos, pero con una mirada y poder invertir ahí en esos otros espacios mixtos esos análisis, esas reflexiones que hacemos entre mujeres.

Red Nosotras es una apuesta colectiva. Como una alianza colectiva, ¿cómo crees que contribuye a la creación de discursos alternativos a los discursos heteropatriarcales que tenemos actualmente en los medios?

Yo creo que la apuesta de ser colectiva es justamente lo que algunos movimientos sociales están rebuscando nuevamente, que es el tema colectivo, el tema de lo común. El tema de construir entre todas y todos. Y eso ya da al traste con el sistema dominante. Ese sistema que es binario, que insiste en que hay unos y otras, en que es un sistema inamovible, que dicta comportamientos, que dicta estereotipos, que dicta reglas y que no hay manera de salirse de eso. Entonces, ya de entrada, el proyecto colectivo nos lleva a eso, a que las cosas no son estáticas, a que construimos pensamiento entre todas y todos y ayudarnos herramientas, en este caso, el feminismo como una posibilidad de enfrentar un sistema que... bueno, el feminismo siempre ha venido enfrentando el sistema capitalista, el sistema de división del trabajo entre sexos, que para nosotras, sigue siendo la herramienta para este espacio colectivo. Yo creo que sigue siendo novedosa, inclusive, en movimientos sociales en

los que ahora mismo estamos involucradas, como sería el movimiento 15M y todo lo que ha generado ese movimiento. Cuando vamos a discutir a esas asambleas, pues normalmente el espacio colectivo también está atravesado por el patriarcado y por sistema dominante, y ahí también, parece que no, pero se encuentran resistencias. Pero, aún así, hay una posibilidad siempre de discusión y de poner en común estas herramientas, a veces bien recibidas, a veces bastante cuestionadas, pero yo creo que una posibilidad de que estén y de que se discuta y de que sea una posibilidad de mirar las cosas. De mirar el mundo y nuevas propuestas de cómo vivir esto que se ha venido encima y que no necesariamente fue provocado por nosotras, por las personas que creemos que esa deuda no es nuestra, que esta crisis no es nuestra y que tenemos herramientas y propuestas para vivir, para seguir resistiendo a pesar de lo que se impone.

Y dentro de los programas que se re-emiten y que se emiten a través de Red Nosotras en el Mundo, ¿crees que hay una consciencia de que necesitamos estos discursos más alternativos o crees que, de una forma o de otra, seguimos pecando y reproduciendo los mismos discursos hegemónicos?

Yo creo que, personalmente, las que hacemos los programas y los discursos que circulan en Red Nosotras, la mayoría de nosotras sí que nos hemos puesto en la piel de los discursos que decimos. Intentamos que la teoría, llevarla al cuerpo y, a partir de ahí, crear. Eso es parte del aprendizaje feminista: no separar el público de lo privado, la teoría de la práctica. Y, en la medida de lo posible, es lo que nosotras transmitimos también a gente que quiere formar parte de Red Nosotras y con las que queremos ampliar red. Normalmente se habla desde sí, desde nosotras mismas, con la experiencia propia, para romper justamente con esos discursos que nos vienen dados y que parecen que no se puede cambiar. La idea de nosotras crear nuestro propio discurso también tiene que ver con llevar el feminismo a la práctica. Incluso con nuestras contradicciones y con nuestras reflexiones de todos los días. Y como decía antes, es que el feminismo también es muy dinámico y todo el tiempo estamos repreguntándonos e intentando ver cómo romper, incluso de manera novedosa, con esos discursos que siguen reproduciéndose en medios generalistas, en todo, no solo apenas en esos medios, pero en medios alternativos. No es fácil, el bombardeo es durísimo y mucha gente no se da cuenta que repetimos. Te puedo decir la música... la gente aquí en Radio Vallekas sigue reproduciendo música que nosotras consideramos que está pasada de moda, de esas machistas, o mensajes de violencia gratuita, o referencias a los sexos como si fuéramos buenas y malas... enfin. Entonces sí que intentamos crear esos nuevos discursos y, a veces intentamos, con la imaginación, darle vuelta al asunto.

Actualmente, ¿cuántos programas son en la parrilla de Red Nosotras Radio?

Ahora mismo, deben ser cerca de 50. En Europa hemos perdido uno de ellos. Pero luego estamos intentando reponerlo. Porque es verdad que nos seguimos encontrando, en la red, sobre todo en web, iniciativas así que valen la pena. Pero, ahora sí, 50, pero deben ser como de unos 10 países distintos, entre América Latina y Europa.

Es un proyecto grandioso...

Sí, la verdad es que estamos contentas con este proyecto. Es verdad que Red Nosotras Radio se convirtió como en la fotografía de Red Nosotras. Lo más claro para ver lo que hemos logrado como una red. Dado que, cada uno de esos programas es, a lo mejor, de una pequeña radio o que sale solo por Internet, pues aquí, lo que intentamos es que ese panorama, ese mapa de programa y producciones de mujeres en todos lados esté ahí fotografiada. Con sus distintas miradas también, con sus distintos contextos, no es lo mismo las compañeras paraguayas LGTB, que hacen “En qué andas metida”, todos los miércoles, a la “Buena Onda”, que hace una compañera en Hannover, los jueves, a las 9 de la noche, pero que también tiene otra mirada, desde Europa y las cosas que también suceden...y también rompiendo esos discursos hegemónicos que tenemos desde Europa que, por supuesto, no son los más comunes... Tanto en su lenguaje como en sus contenidos, como en las personas que invitan, rompe totalmente con cualquier discurso que esté en los medios generalistas. Por eso son parte de Red Nosotras.

Y luego también está la retroalimentación, porque Red Nosotras Radio se alimenta de esos programas de distintos ámbitos y, luego, esas radios tan pequeñas y locales, radios libres y comunitarias se alimentan también de la plataforma, de la biblioteca sonora que vosotras disponibilizáis, diversificando bastante la programación local.

Claro, es un recurso. La web de Red Nosotras en el Mundo siempre se ha planteado como una herramienta, una herramienta tanto de visibilización de quienes hacemos radio feminista, pero a la vez también de alimentarnos de los discursos de otras compañeras que estamos en la misma onda, con miradas distintas. Yo creo que la web, en este sentido, sí que se ha convertido, también, en una herramienta valiosísima para todas nosotras.

Lo que sí no tengo mucha información y que me gustaría aprovechar ahora el momento es sobre los talleres que hacéis... los talleres de género y comunicación.

Esa fue una de las líneas del principio del proyecto así como clave. Se hacían en Córdoba, Argentina, y también aquí en Madrid y donde podíamos llevarlos. Yo creo que esa herramienta de formación en Córdoba se ha convertido en algo muy potente. Es verdad que en Córdoba se mueven en otro sentido... o sea, Córdoba no es Buenos Aires y es verdad que esa necesidad formativa, cuando llegó Red Nosotras ahí a Córdoba, fue súper bien recibida y aún así sigue siendo una cosa que se necesita, que tiene bastante demanda. Luego, cuando nosotras hicimos aquí en Europa, estuvo siempre como intentando llegar, incluso, a las mujeres migrantes, que eran también una audiencia potencial, pero también informadoras potenciales a las que queríamos que participaran para que se hicieran de la herramienta. Y luego no ha sido tan fácil y aunque sí fue bienvenida, en la primera etapa, el tema formativo, después fue un poco más difícil. Es verdad que, en Europa, hay muchas plataformas también, a nivel de Internet, que ofrecen formación tanto en género como también en nuevas tecnologías. Entonces, a lo mejor aquí no pareció tan novedoso, pero con nosotras hicimos nuestros talleres y todo aquí en Madrid y en otros sitios y bien. Pero, es verdad, que a diferencia de

América Latina, que fue un acogimiento y sigue habiendo demanda, aquí la demanda como que se ha estancado un poco. Pero yo creo que también se dispone de otras herramientas y hay un poco de mejor acceso, en términos de nuevas tecnologías. Y las plataformas de Internet están ahí, están muy a la mano de mucha gente. Y mucho gente a su tiempo y, bueno, en Europa eso de los horarios, ellos tiene como una cosa terrible... “¿a qué horas viene mejor el taller?”, unas por la mañana... al final, se ha tenido que hacer también formatos muy flexible y, de hecho, nosotras también apostamos por el tema on-line, en algún momento, hace dos años, hicimos un taller on-line, como parte de Red Nosotras, que funcionó bastante bien, hasta que llegamos con la parte técnica.

Claro, eso tiene que ser presencial...

Es un poco más complicado. Pero, vaya, la plataforma y todo... nosotras también nos metió, en este momento, fue nuestra primera experiencia de una formación on-line y tiene su cosa... tiene su aquél y todo. Y ahora mismo, nosotras lo hemos vuelto a retomar y vamos a ver si nosotras, en la última parte del año, podemos volver a lanzar una formación on-line aquí, combinada también con algunas cosas presenciales. A ver cómo funciona ese nuevo formato. Pero esa formación también hay que retomarla siempre que haya demanda. Y luego, sí, que seguimos haciendo pequeñas formaciones en colegios, por ejemplo, sí que se nos ha requerido hacer tallercitos de radio... así como utilizando la radio para ver temas de género. Y la verdad es que, en este sentido, todavía nos llaman para, sobre todo en los colegios, para variar el aprendizaje. Y la radio siempre funciona bastante bien con este tema de llevar la mesa y los micros...

El micro es una herramienta de empoderamiento tremenda...

Totalmente. Para los chicos y para las personas adultas.

Yo creo que todas que hemos entrado y hemos tenido el contacto con los micros a partir de una radio libre, como fue el caso de la mayoría de nosotras en Enredad@s, por ejemplo, hemos pasado y seguimos pasando por este proceso de empoderamiento y se nota muchísimo la evolución de los programas, desde el principio hasta ahora, cómo nos desenvolvemos... y eso se extrapola, claro. Porque nos empoderamos ahí, en el ambiente de la radio, pero luego, cuando vamos a otros colectivos, vamos a las asambleas de otros espacios, ¡cómo se nota!

Tomar el micro, a mucha gente le impone, mucha gente no lo hace. Y la verdad ayuda esto de ya haberlo hecho y decir “venga, que yo leo el comunicado...” y es parte de este empoderamiento de las mujeres, en tomar la voz y en hablar en voz alta. Esto sí que nosotras lo hemos notado en nuestros talleres.

¿Tenéis datos de audiencia de Red Nosotras?

Sí. El programa de radio que emitimos desde Madrid, en Radio Vallekas, como en muchas radios comunitarias, no tiene índices de audiencia. Entonces, siempre tenemos un número potencial de

audiencia, que podrían ser unas diez mil... no están comprobadas. Lo que, sí, que nos ha ayudado a visualizar cuántas y quiénes... es cuando ya hemos utilizado las nuevas tecnologías y todos nuestros programas están colgados en Internet. Por podcast, ahí vemos las visitas que hay, el interés que hay... Y en Red Nosotras en el Mundo, como sí que nació como un portal, desde el principio, pues ahí, ahora mismo, es donde más referencia tenemos de los audios que escuchan y tal... Y, ahora mismo, las últimas cantidades de personas que estaban visitando nuestra página mensualmente eran cerca de diez mil personas. E incluso fue en esta época de julio, agosto... que es verdad que es también cuando nuestras compañeras de Argentina están también bastante activas, mientras nosotras aquí, en este hemisferio, estamos... paradas, no, que seguimos trabajando parte de agosto, pero es ahí donde se da también mucha visita. América Latina también tiene otro uso de los medios.

Feedback de oyentas, ¿tenéis?

Sí, los mismos artículos que publicamos en la web tiene su huequito de comentarios y, normalmente, son para contactar con quienes hemos entrevistado o cómo localizarnos si alguien viene aquí etc. A lo mejor no tanto como quisiéramos o como se da en blogs, en Facebook... tenemos un Facebook también y ahí nos devuelven impresiones o, venga, nos están escuchando...

Es que hoy día, hacer radio libre ya no es solo emitir. Es la plataforma que cuelgas el audio, es el Facebook, es el Twitter, son todas esas herramientas paralelas que te hacen tener un poco la idea de la amplitud.

Sí, nos hemos diversificado, en este sentido.

Es una pena que sabemos que, sí, hay unas cuantas barreras, unos límites... porque, claro, Red Nosotras solo se emite por Internet. Hay una gran cantidad de mujeres ahí que nos gustaría que escuchara que, a lo mejor, no suele acceder a Internet frecuentemente.

Sí. Luego aquí en Madrid, que sí que emitimos a través de las ondas, bueno, el uso del teléfono, aquí en Europa, para llamar a un programa de radio, ya no es tanto. Mucha gente está en muchas partes. Y tendría que estar escuchando en la calle, el programa, para que te llamen. Hacemos más caso a los mensajes, a las consultas que nos hacen antes etc. En América Latina, muchos de los programas de compañeras que emiten y que emiten también en ondas, sí que se escucha la llamada telefónica, todavía sigue siendo un elemento de feedback. Es verdad que, en Europa, eso ha cambiado mucho y el uso del teléfono fijo ha variado muchísimo.

Ya para terminar, ¿crees que sería posible una plataforma como Red Nosotras, a través de los medios tradicionales?

Yo creo que los medios tradicionales, en si mismo, tienen sus propios mecanismos de red. Pero es verdad que están volcados en el tema de las nuevas tecnologías, pero solo como un complemento. Nosotras tampoco lo vemos como un fin. Las nuevas tecnologías son la herramienta para alcanzar otros públicos, para diversificarnos en ese sentido de, bueno, estamos en las ondas pero nos puedes

escuchar cuando tú quieras. Sabemos que los tiempos de la vida diaria se han modificado de tal manera que nadie está todos los días a una misma hora, sino hay una flexibilidad de horarios y de maneras de escuchar las cosas. Entonces yo creo que los medios tradicionales también han entrado a este tema de diversificar en las redes, pero tienen sus propios medios muy tradicionales de hacer red, que serían el satélite... y como los medios tradicionales, normalmente, hacen red entre su red, más que intentar diversificar y conectarse con otra gente...son muy de marca.

Me refería más con relación a eso. Una plataforma como Red Nosotras, pero en cuanto espacio, en cuanto temática tratada... si crees que eso sería posible desde, por ejemplo, RTVE.

Yo sigo pensando que hay mucha resistencia. Cuando aquí en España existió el Ministerio de Igualdad, cuando las ayudas amplias a cuestiones de género estaban así a tope, no hubo nunca un ejemplo real de un programa en la televisión, un programa de radio que diera una agenda de mujeres o que se incluyera la agenda de mujeres como una cosa transversal. Creo que la violencia de género ha sido el tema que ha calado, pero poco más.

Y cómo ha calado... es que es como contando cifras.

Sí, como el clima. Llegó el momento en Televisión Española que era como el clima: ¿cuántas habían muerto hoy? Era una cosa bastante terrible. Pero yo creo que, poco a poco, siguen apostando. Por ejemplo, ahora, empiezan nuevas temporadas en la radio y en la televisión generalista y solamente vemos como hacen como con una cuchara: se vuelven a revolver las mismas personas y están en otros sitios, pero el discurso no ha cambiado. Yo más o menos escucho la Ser y ahora que hay dos mujeres en la mañana, a mi me da vergüenza, de verdad, no meter un tema de mujeres y, además, siguen haciendo, sobre todo, el espacio de Gemma Nierga con una frivolidad y hablando de la frivolidad en las mujeres... que yo no puedo creer que no haya calado en ellas algo más allá de la violencia de género. Yo creo que, primero, sigue, sin haber consciencia en los periodistas y también por ignorancia, porque no intentando ver desde otro punto de vista este discurso hegemónico. Yo lo veo difícil, pero nunca imposible. A lo mejor un día nos colamos por ahí y hacemos un programa con estos contenidos.

De todas las formas, para eso están las radios libres y comunitarias, ¿no?

Está eso y hay muchas cosas. Yo sí que creo que ahora, una oyente o una persona que quiere estar enterada de más o menos lo que pasa en el mundo tiene que ser una oyente y una audiencia activa. No es solamente lo que recibe... no podemos quedarnos contentas con lo que leemos a diario en la prensa ni con lo que escuchamos en la radio. Y ojalá, eso también tiene que ver con la educación, tanto en los institutos como en la universidad, debería de haber una temática de educación en los medios de comunicación y cómo ser una audiencia activa y crítica. Eso ya no es nuevo, ni de ahora ni nada, sino que ya se viene planteando desde hace mucho y sigue sin estar en la currícula, por ejemplo, ni de las licenciaturas de comunicación, pero tampoco en los colegios, en los institutos... "venga, vamos a ver una película", pero cómo se analiza una película, cuáles son los elementos que

nos ayudarían a tener una opinión propia y crítica a respecto de lo que se nos dice.