
TEMAS EMERGENTES
LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN INDÍGENA Y AFRO EN AMÉRICA LATINA

TECNO-ECOLOGÍAS DE LA PRESENCIA Y LA APERTURA
AFROINDÍGENA

TECHNO-ECOLOGIES OF PRESENCE AND THE AFRO-INDIGENOUS OPENING

Anibal G. Arregui¹

Universidad de Barcelona

Roger Canals²

Universidad de Barcelona

Recibido: 21 de marzo de 2021; Aprobado: 11 de octubre de 2021.

Cómo citar este artículo / Citation: Arregui, Anibal y Roger Canals. 2021. "Tecno-ecologías de la presencia y la apertura afroindígena". *Disparidades. Revista de Antropología* 76(2): e015e. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2021.015e>>.

RESUMEN: En este ensayo proponemos concebir la selva y la red como *tecno-ecologías de la presencia*, a saber: dispositivos y contextos de relación orientados a hacer presente al Otro. Nos centramos en formas de generar co-presencialidad que, física o virtualmente, preceden al campo comunicativo, es decir, establecen las formas de relación entre los presentes como *génesis* (no resultado) del medio de comunicación. Comparando algunos de los usos comunicativos que los colectivos Afroindígenas hacen de la selva y la red, nos distanciamos de la idea de «medio de comunicación» como mero mediador tecnológico entre personas. Como alternativa, adoptamos una perspectiva relacional y ontogenética de los medios, atendiendo a cómo relaciones socio-ecológicas *crean* campos de co-presencialidad y comunicación. Desplazando la atención puesta en la naturaleza técnica de los medios hacia su génesis práctica y transformabilidad social, nuestros casos etnográficos muestran como los medios, en tanto que tecno-ecologías de la presencia, son configurados, reinventados, y permanentemente abiertos a la incorporación de la diferencia.

PALABRAS CLAVE: Medios de comunicación; Ecología; Selva; Internet; Religión; Cuerpo; Grupos afroindígenas.

ABSTRACT: In this article, we propose to conceive the rainforest and the Internet as *techno-ecologies of the presence*, that is, devices and contexts of relation aimed at making the Other present. We focus on ways of generating co-presentiality that, in a physical or virtual manner, precede the communicative field. In other words: we suggest that the forms of relationship between those present constitute the *genesis* (not the result) of media. Comparing some of the creative communicative uses that Afro-indigenous groups make of the rainforest and of the Internet, we depart from the idea of the "communication media" as mere technological mediator among people. As an alternative, we adopt a relational and ontogenetic perspective of media, paying attention to how socio-ecological relations *create* fields of co-presentiality and communication. Moving our attention from the technical nature of the media towards its practical genesis and social transformability, our ethnographic cases show how media, as techno-ecologies of presence, are configured, reinvented, and permanently opened to the incorporation of the difference.

KEYWORDS: Media; Ecology; Forest; Internet; Body; Religion; Afroindigenous Peoples.

1 Correo electrónico: anibal_arregui@hotmail.com. ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0001-6040-1269>>.

2 Correo electrónico: rocanals@ub.edu. ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0002-1529-5943>>.

INTRODUCCIÓN

A partir de una etnografía comparada sobre dos formas de comunicación en colectivos «Afroindígenas» (una centrada en el cuerpo y la selva, la otra en el entorno virtual y la esfera religiosa), en este artículo proponemos ir más allá de la noción de los «medios» como meros instrumentos conectores entre personas o mensajes. Como alternativa, enmarcamos los medios como *el resultado* de tecno-ecologías relacionales que se caracterizan por el acto mismo de hacer presente al otro. Adoptamos, entonces, una perspectiva relacional y ontogenética (Pina Cabral 2014)³ que nos lleva a interesarnos no por lo que los medios «son» o «hacen, sino por como se forman y se reconfiguran, en la práctica, a través de diferentes formas de relación entre humanos y entre éstos y no humanos (organismos o interfaces materiales).

Desde este ángulo, los medios no median, sino que derivan de relaciones sociales (la relación social hace el medio, y no a la inversa). El acto de mediación es, en sí mismo, un acto *creativo* que redefine, al menos parcialmente, tanto los actores sociales como la naturaleza del propio medio. Podemos llamar a esta perspectiva un enfoque ontogenético sobre la mediación. Así, por ejemplo, en la Amazonia Afroindígena, el «medio» ecológico deviene también el «medio» de comunicación: los bits de información son «hechos», y velozmente transportados por cuerpos, selvas, y ríos. En las religiones afroamericanas online, la propia red digital deviene un medio de relaciones que no solo comunican lo religioso, sino que lo constituyen y lo transforman. En ambos casos, el medio emerge de dispositivos de la presencia, es decir: formas de relación que no sólo conectan personas, prácticas o ideas, sino que *generan* nuevas formas de entender, gestionar y experimentar lo colectivo.

Empezamos con una presentación de lo que

3 El término biológico de «ontogenia» ha sido empleado por el antropólogo João de Pina-Cabral para referirse a aquellos procesos de formación de personas y colectivos que se materializan en una naturaleza específica, sin estar constreñidos por una «ontología» dada (2014). Aquí tomamos prestada esta analogía ontogenética para enfatizar nuestro interés por los procesos relacionales de generación de nuevos medios, en lugar de centrarnos en las relaciones que las diferentes ontologías de los medios predeterminan.

proponemos llamar el «medio medio» (medio ecológico-medio de comunicación), que es utilizado, de manera creativa y eficaz, para conectar cuerpos y mensajes en las selvas del río Erepecurú (Pará, Brasil). Luego discutimos cómo las religiones afroamericanas han integrado lo digital redefiniéndolo como un medio de relaciones «virtuales» que resignifican el propio ritual, generando así nuevas ecologías religiosas. El término «virtual» debe entenderse aquí en un doble sentido: como «digital» (es decir, mediado por la interfaz de la red) y como «potencial» (es decir, como apto a ser constantemente actualizado y resignificado). A través de estos dos ejemplos, ponemos de relieve la importancia de atender etnográficamente a esas tecno-ecologías que, al hacer presente al otro de manera física o virtual, posibilitan formas de comunicación y relación que son constitutivas (no resultantes) de aquello que entendemos como «los medios», y de la posibilidad de reimaginarlos.

EL MEDIO MEDIO

Es setiembre de 2006. Dos niños esperan en la proa de una canoa, a la orilla del río Erepecurú. Un hombre desciende hacia ellos por una pendiente de barro seco. El tipo, recién llegado a Amazonia, trastabilla con una raíz emergente que retiene su sandalia. A pesar del desequilibrio, el extranjero no suelta una bolsa de plástico que contiene una pequeña cámara, cantimplora y un cuaderno para las notas de campo. El etnógrafo en ciernes da un paso sobre la popa de la canoa. Uno de los niños advierte: «pisa en el *medio*». El segundo paso hace que la canoa se balancee con fuerza. Los niños se agarran al casco de la embarcación. Uno de ellos repite: «¡En el medio!». El hombre cae al agua. Uno de los niños tiende la mano al visitante y el otro recoge del agua la bolsa de plástico.

Los tres parten remando hacia un lago cercano «para visitar al tío Carimbó»⁴. Reman por ríos vacíos e intrincados donde sólo se oye el cantar crepitante de los insectos.

A las dos horas, llegan a la cabaña de Carimbó, en el lago. Les esperan en un palafito repleto de niños. Todos sonríen. Ofrecen café recién hecho.

4 Los nombres propios han sido cambiados.

Una mujer y una chica adolescente cocinan junto a la ventana, encuadradas por un trasfondo de la selva. La timidez ante el extraño no impide al tío Carimbó preguntarle: «y entonces, ¿se mojó la cámara?» El hombre responde que no, gracias a dios la bolsa de plástico estaba bien cerrada. «Hay que pisar bien en el medio», dice Carimbó, con gesto sabio y cierta sorna. Los niños y las mujeres ríen entre cuchicheos.

Después de comer, los tres visitantes anuncian que van a ver a otro tío, llamado Seuzé. Tras otra hora de canoa, sin cruzarse ni un alma bajo el intenso sol, llegan a casa de Seuzé. Varios adultos juegan ruidosamente al dominó. Piden al extranjero que se siente. Le sirven café. Lo primero que Seuzé comenta es que una vez «un médico que estaba de visita también se cayó de la canoa». De repente el visitante se pregunta cómo la información de su caída ha podido llegar, antes que él, a casa de Carimbó, y luego a casa de Seuzé. Son tres horas de canoa desde el lugar de los hechos. No hay cobertura telefónica. Nadie les ha adelantado en el camino.

El extranjero pregunta cómo saben lo de su caída de la canoa. Seuzé coloca la mano formando un cilindro con los dedos junto a la oreja: «eso ha llegado por Radio Liana», responde irónico. Entre las risas de los presentes, Seuzé se inclina para dar una palmada en la espalda del extranjero, y le dice: «Es importante pisar bien en el medio».

La idea de «medio» señala una posición equidistante entre dos puntos de referencia. Ese medio puede ser físico, como en el caso del medio de las canoas, pero también puede referirse a un punto de equilibrio espiritual o moral, como sugería Aristóteles en su consideración de la virtud como cultivo del «justo medio» (2001). En nuestro lenguaje cotidiano, la palabra «medio» señala también un *conector* entre seres que puede ser de naturaleza ambiental (medio ecológico) o tecnológica (medio de comunicación). En todo caso, en su esencia la idea de medio parece importante para entender la configuración de las relaciones sociales, espirituales, o ecológicas en un contexto determinado.

Por otro lado, la idea del medio, al menos en alguna de sus acepciones, no está exenta de problemas. Por ejemplo: a un sabio chamán de Amazonia, llamado Davi Kopenawa, no le gusta nada la idea de «medio». Él cree que, aplicada a la selva, la palabra «medio» parece fracturar algo que

es un todo natural e indivisible (Kopenawa y Albert 2013: 397, 562). En efecto, el «medio natural» es una ocurrencia nuestra, de los «blancos» (*ibid.*), como lo es la idea de «medio de comunicación». En ese sentido, nos preguntamos: ¿Podrían redefinirse tanto la idea de medio natural como la idea de medio de comunicación si los repensamos *en relación* y desde la perspectiva de quienes viven en Amazonia?

Cuando algo destacable sucede en el río Erepecurú, en sus lagos, en cualquier rincón de sus selvas, la información de lo sucedido se propaga de manera rápida por las comunidades Afroíndigenas⁵ de la zona, localmente conocidas como *quilombolas* (Arregui 2020). ¿Cómo se propaga la información? Difícil saberlo. Radio Liana, referida a la posibilidad imaginada de que la vegetación de la selva pueda conducir mensajes verbales, es una hipótesis. Pero quienes informan este trabajo tienen otras «explicaciones». Está Radio Rumor, que se mueve por un impulso veloz de hablar de otros, como una sinapsis social súbita e irrefrenable. O está El Celular de la Selva, que son las raíces y el tronco reverberante de las grandes *samaumeiras* (*Ceiba pentandra*), a las que se golpea en código para emitir mensajes a quilómetros de distancia. Hay también las llamadas *picadas*, o cortes en las ramas que llenan la selva de caminos virtuales, trazos compartidos entre cazadores y recolectores.

Hay explicaciones metafóricas y explicaciones técnicas de los medios de comunicación Afroíndigena en la selva. En nuestra opinión, lo que mejor captura la naturaleza de esos sistemas de comunicación es la analogía triangular entre la ecología, la sociedad y la cibernética. Sabemos que la selva en tanto que ecosistema contiene una alta interconexión entre sus elementos constituyentes. Sabemos que las sociedades que habitan selvas no sólo conocen esas interconexiones ecológicas, sino que *son parte de* esas interconexiones, y *las rehacen* constantemente.

5 Con el término «Afroíndigena» nos referimos a los intensos intercambios históricos, culturales, políticos y económicos de los grupos «afro» e «indígena» (ver Goldman 2014, en el caso del Brasil). La relación entre los estudios indigenistas y los estudios afro-americanistas es una larga historia de encuentros y desencuentros. Durante gran parte del siglo XX, ambas corrientes se mantuvieron considerablemente alejadas tanto en términos institucionales como en términos conceptuales. Esta división entre estudios indigenistas y afro-americanistas ha experimentado en los últimos años una profunda y crítica revisión.

Además, de todas las posibilidades de relación que existen en la selva, los humanos seleccionan aquellas que les interesan en un momento dado y las transforman en bits de información que son transmitidos a humanos y no-humanos, con el fin de obtener un feedback que reproduzca la forma de relación deseada. Dicho de otra manera, las sociedades piensan y actúan en el medio con una lógica cibernética, de circuito que debe ser retro-alimentado con un fin: de manera teleológica.

Menos obvio es que las partes de un circuito de comunicación puedan ser intercambiables unas por otras. Esto introduce un des-encuadre importante en la celebrada «teoría matemática de la comunicación» (Shannon 1948). Algunos elementos clave de esa teoría, como la «fuente», el «transmisor» o ese «mero medio» llamado «canal» (*ibid*), son, en el contexto de la selva, lo mismo. En el caso de la información sobre el hombre que se ha caído de una canoa, podrían ser los cuerpos, o los caminos de la selva, o el propio río, aquello que se considere como «fuente», «transmisor» o «canal». Cuando no hay un «medio» o canal preestablecido y externalizado, el medio ecológico es el medio de comunicación, y las posibilidades de comunicación son infinitas.

Platón señaló que la cibernética o *kybernetikes* es el arte de dirigir una nave a buen puerto, una forma de autogobierno en un sistema complejo como es el mar. La selva es también un sistema complejo. Considérese no la canoa que lleva a un extranjero, sino los mensajeros que, desde el anonimato, encadenan en distintos puntos de la selva la información sobre la caída de un extranjero. Los más plausibles transmisores, uno de los niños de la canoa o el propio accidentado, llegan a los receptores (Carimbó y Seuzé) después del mensaje, y reciben de ellos un «feedback» sobre lo sucedido. ¿Cómo se explica esto?

En su «ecología de la mente», Gregory Bateson decía que el feedback en un circuito cibernético se produce por el hecho de que un evento que ocurre en una posición del circuito tiene un efecto en todas las otras posiciones (1972: 411). Las comunidades de afrodescendientes del río Erepecurú forman en ese sentido una ecología cibernética: son parte de un territorio «colectivo» que se plasma tanto en lo legal y lo político (Sauma 2014), como en la esfera de las prácticas (Arregui 2021). Los eventos que ocurren en la escala local, o incluso personal, retro-alimentan el sistema en su totalidad.

Bateson también decía que en la ecología cibernética la propagación de la «redundancia» resulta mucho más efectiva que la «transmisión» de un mensaje (1972: 411-414). Así, un etnógrafo recién llegado cayéndose de una canoa puede ser algo redundante, es decir, algo que tanto Carimbó como Seuzé quizá «ya sabían». Los extranjeros se desequilibran en canoas: eso es más una anticipación redundando sobre experiencias previas que algo que necesite una transmisión nueva.

«Los blancos no pisan bien en el medio». Todo el mundo parece saberlo en el Erepecurú. No obstante, la presencia de un etnógrafo introduce un «ruido» en el sistema, una alteración de la señal habitual del circuito. Aquí, la mente extendida o exo-corporal de la epistemología cibernética se encarga de codificar y propagar ese ruido en el ambiente como una «nueva redundancia» o patrón (*ibid* 468). El desequilibrio de un etnógrafo es un bit de información procesado al principio por sólo unos pocos espectadores, pero inmediatamente transmitido a un medio de cuerpos humanos y no-humanos que median y recrean esa información por canales insospechados y a velocidades inexplicables. Imagínense las posibilidades de una red de comunicación en la que uno pudiese delegar un tuit en un pájaro de verdad.

RELIGIÓN Y MEDIACIÓN EN LA SELVA DIGITAL

Hay infinitas formas de hacer presente al otro, de relacionarnos con él, transformándolo, y dejando que nos transforme. Los cuerpos que se encuentran en la selva constituyen un medio transformativo, a la vez social, ecológico y comunicativo. Pero vivimos en un mundo que desborda la corporalidad y la materialidad. Mas allá de la selva, los colectivos Afroindígenas se recrean, también, en el entorno digital, como se pone en evidencia en el caso de las religiones afroamericanas *online*. Si en el caso anterior el medio-selva era el medio-comunicativo, aquí el medio-red se define como una nueva ecología de lo sagrado que hace posible la relación entre agentes de naturaleza distinta.

En efecto, resulta hoy en día inconcebible abordar el estudio de las llamadas «religiones afroamericanas» sin atender a la multiplicidad de significaciones y roles que los seguidores de dichas prácticas rituales atribuyen a los diferentes medios de comunicación. Dichos medios han alcanzado un papel

tan determinante dentro de estas manifestaciones religiosas que han acabado por transformar recursivamente las relaciones que se establecen entre los diferentes agentes involucrados (seguidores, sacerdotes, espíritus, ancestros), así como el sentido y la función de muchos de los rituales supuestamente «tradicionales» que en ellas observamos.

El término «religiones afroamericanas» designa un conjunto de prácticas relativas a lo sagrado que se formaron en Latinoamérica y el Caribe a raíz del encuentro entre los pueblos indígenas, los cultos africanos y el catolicismo, entre otras corrientes. Estas «religiones», que han adquirido en los últimos decenios una dimensión global, no se organizan en función de grupos «étnicos», «raciales», «lingüísticos» o «nacionales», aunque es verdad que, al menos hasta hace poco, eran mayoritariamente practicadas por individuos auto-identificados total o parcialmente como «afro-descendientes». Hay que subrayar también que muchas de estas prácticas (Santería, Vudú, Palo Mayombe, Culto a María Lionza, Umbanda...) han padecido y padecen todavía una persecución política e ideológica severa, íntimamente ligada al prejuicio racial. Su historia se ha escrito desde la clandestinidad. A diferencia del caso indígena, la mayoría de estas religiones afroamericanas no disponen de medios de comunicación oficiales (radio, televisión, periódicos). Internet es su medio relacional casi exclusivo, y las redes sociales (Facebook, Twitter, Instagram) sus plataformas más usadas. En los últimos decenios, los seguidores de estas religiones han establecido nuevas conexiones con el «mundo indígena». Ciertas corrientes de los cultos afroamericanos han reivindicado su herencia indígena, poniendo en valor elementos rituales cuyo origen es atribuido a las culturas amerindias. A la vez, grupos de practicantes de los cultos afroamericanos han tejido complicidades estratégicas con comunidades indígenas para defender sus derechos políticos, sociales o religiosos.

El ritual, tema clásico en los estudios afro-americanistas e indigenistas, es la cuestión clave sobre la que gira toda la práctica de las redes sociales por parte de las religiones afroamericanas. Las radios online anuncian oraciones y técnicas rituales; YouTube acoge un sinfín de ceremonias filmadas y tutoriales sobre rituales; Facebook anuncia a diario contactos para servicios espirituales como purificaciones del hogar o rituales para encontrar trabajo. Hay grupos

de whatsapp de brujería, blogs donde se ofrecen lecturas de tabaco y ritos de posesión por Skype.

En este sentido, nos parece pertinente retomar la distinción entre lo que se ha venido llamando en inglés *religions on-line* y *on-line religions* (Haden y Cowan 2000). El primer término hace referencia a aquellas religiones que utilizan internet para exponerse y difundirse, sin que esta adaptación mediática transforme significativamente el proceso y el significado del ritual. El concepto de *on-line religions*, por el contrario, apunta hacia aquellas religiones que han sabido crear rituales específicos para el ámbito digital. Las religiones afroamericanas se sitúan claramente en el segundo grupo, pues el ritual se ha visto profundamente modificado por la introducción de la dimensión mediática -a la vez que el medio ha sido resignificado como consecuencia de las exigencias rituales.

Así, es a través de estos dispositivos que, en un mundo globalizado y marcado por los movimientos migratorios, las relaciones entre creyentes, antepasados y espíritus se vehiculan y se transforman (Canals 2017). Los medios de comunicación se convierten así en dispositivos para entrar en contacto con un conjunto de agentes con quienes no es posible entablar una interacción directa y presencial. Los medios de comunicación asumen así uno de los roles capitales de la religión, a saber: la necesidad de conectar un conjunto de actores sociales que ocupan diferentes niveles o ámbitos de lo real, redefiniendo sus identidades relativas (Meyer 2009).

Como hemos comentado, el uso de los medios en las religiones afroamericanas tiene una finalidad sobretodo ritual. Sin embargo, repasando cuentas Twitter, Facebook, blogs o páginas web, lo que constatamos es que todos estos medios son ampliamente utilizados por cuestiones no explícitamente religiosas: compartir memes y gifs de carácter deportivo, hacer comentarios de índole política, colgar fotos de una boda o intercambiar material de carácter sexual. Una posible explicación de este hecho sería decir que los creyentes de estas religiones tienen tendencia a mezclarlo todo, y que ponen en relación sin demasiado criterio cuestiones religiosas con áreas de la vida cotidiana. Nos parece sin embargo mucho más interesante analizar esta cuestión desde la óptica inversa: ¿y si ése uso aparentemente caótico de los medios permitiera repensar la misma definición de «religión

afroamericana» -y de «religión» en general? Dicho con otras palabras: ¿y si resulta que una «religión» es precisamente eso: una forma más o menos heteróclita de dar sentido y unidad a un conjunto de vivencias aparentemente dispares y no explícitamente vinculadas con lo sagrado?

Por otro lado, los medios de comunicación están alterando profundamente las relaciones que las diferentes religiones afroamericanas mantienen entre sí. Históricamente, estas religiones se habían estudiado de forma separada -reflejando así las viejas delimitaciones del paradigma culturalista. Sólo recientemente hemos empezado a ver estudios que pretenden mostrar la continuidad entre dichas prácticas religiosas (Santiago y Rougeon 2013). Lo que percibimos hoy es que los medios de comunicación están actualizando las relaciones entre estos grupos- agravando en algunos casos sus discrepancias. En Facebook, por ejemplo, podemos ver amistades entre seguidores de grupos relativamente alejados (como el Candomblé y el Vudú) o asistir a ásperos enfrentamientos entre “espiritistas” y “santeros”. La acusación de “magia negra” y el embrujo del mal de ojo tienen también su versión on-line.

Estas nuevas relaciones entre prácticas religiosas que emergen a partir de los medios digitales no se circunscriben al ámbito limitado de los «cultos afroamericanos» sino que se dan también entre religiones relativamente alejadas, reconfigurando la concepción que los creyentes tienen de sus propias prácticas sagradas. Así, por ejemplo, no es extraño que un practicante de la santería en Puerto Rico se haga «amigo» de un creyente en los Orishas residente de Benín. Es habitual también que, navegando por internet, un creyente de las religiones afroamericanas establezca relación con algún grupo de neo-paganismo o de terapias alternativas. Estos encuentros virtuales pueden llevar, en el primer caso, a la creación de un nuevo paradigma Afro-afroamericanista y, en el segundo, a la reinterpretación de los cultos afroamericanos en clave de movimientos *new age*.

Como apuntábamos, es también frecuente que en las redes sociales los representantes de las religiones afroamericanas establezcan relación con miembros de comunidades indígenas. En efecto, existen numerosos foros, blogs y grupos de Facebook en los que indígenas y afro-descendientes se reúnen, especialmente con el objetivo de reivindicar cuestiones políticas relativas a

los derechos civiles, al reconocimiento patrimonial o a la propiedad sobre la tierra. Así, la apropiación y la resignificación de los medios de comunicación es una de las temáticas que, desde la antropología, permite repensar la brecha histórica que se ha querido trazar entre las comunidades indígenas y las comunidades afro-descendientes. El nuevo mapa digital basado en la idea de interconexión nos permite pensar que entre «lo afro» y «lo indígena» siempre hubo, en mayor o menor medida, una extensa red de relaciones reales y virtuales. Y aquí no hay que entender «virtual» como sinónimo de «ficticio» o «irreal», sino, siguiendo a Viveiros de Castro (2009), como sinónimo de potencialidad e intensidad. El mundo afro-indígena, como el mundo digital, se definiría por la posibilidad permanente del encuentro con el Otro.

CONCLUSIÓN: HACIA UNA ONTOGENIA DE LOS MEDIOS

En este texto hemos mostrado diferentes estrategias mediáticas para comunicar y crear relaciones en contextos Afroindígenas. Hemos definido este conjunto de prácticas y entornos mediáticos como «tecno-ecologías de la presencia». En lugar de considerar los medios de comunicación como canales de transmisión de información, hemos repensado la selva y la red como dispositivos relacionales que posibilitan situaciones de co-presencialidad entre agentes de naturaleza muy distinta. De esta forma, las tecno-ecologías de la presencia actúan como interfaces vitales a través de las cuales las identidades de unos y otras se redefinen y rehacen de manera mutua y constante. Estas tecno-ecologías juegan un rol importante en la reformulación de los confines «etno-raciales» y relacionales de los colectivos «Afro» e «indígena». Dichos colectivos incorporan al Otro no-indígena, o no-Afrodescendiente, en entornos cotidianos de sociabilidad práctica o ritual, expandiendo así sus posibilidades de agencia política.

Éstos no son sólo procesos de transformación de lo social, sino que también acompañan lo que se podría llamar una «ontogénesis» (Pina Cabral 2014) de los medios de comunicación Afroindígena, es decir, una perspectiva de como los medios *se hacen*. Consideramos que los ejemplos etnográficos tratados aquí -la comunicación en la selva y las religiones online- ofrecen un modelo paradigmático para pensar, por contraposición los determinismos tecnológicos

u ontológicos, como a las propias experiencias de co-presencialidad comunicativa redefinen las propiedades y formas de gestionar lo colectivo, tanto de forma social como de forma material. Sin los constreñimientos del medio como mera «interface tecnológica», las ecologías mediáticas que aquí hemos trazado tienen el fin de invitarnos a reimaginar los «medios de comunicación» como aquellas posibilidades que emergen de formas específicas (y generativas) de relación corporal, virtual, o específicas de cualquier naturaleza que se abra a conectar lo propio con lo diferente.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aristóteles. 2001 [349 A.C.]. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial
- Arregui, Aníbal G. 2020. «Conectando con la Amazonia transparente. El cuerpo Afroindígena y la comunicación más allá de las élites». *Revista Española de Antropología Americana* 50: 291-306.
- Arregui, Aníbal G. 2021. «The Quilombola Movement: Sensing Futures in Afroindigenous Amazonia». *Ethos* 48: 336-356.
- Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. Londres: Jason Aronson Inc.
- Canals, Roger. 2017. *A Goddess in Motion. Visual Creativity in the Cult of María Lionza*. Nueva York: Berghahn Books.
- Goldman, Marcio. 2014. «A relação afroindígena». *Cadernos de Campo* 23: 213-222.
- Hadden, Jeffrey K. y Douglas E. Cowan (eds.). 2000. *Religion on the Intrenet: Research Prospects and Promises*. Nueva York: JAI.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. 2013. *The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge, Massachussets: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Meyer, Birgit (ed.). 2009. *Aesthetic Formations*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Sauma, Julia. 2014. «Entrosar-se, uma reflexão etnográfica afroindígena». *Cadernos de Campo* 23: 257-270.
- Shannon, Claude. 1948. «A Mathematical Theory of Communication». *The Bell System Technical Journal* 27: 379-423, 623-656.
- Pina Cabral, Joao. 2014. «World: An Anthropological Examination (part 1)». *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 49-73.
- Reid Andrews, George. 2004. *Afro-Latin America. 1800-2000*. Oxford: Oxford University Press.
- Santiago, Jorge P. y Marina Rougeon (eds.). 2013. *Pratiques religieuses afro-américaines. Terrains et expériences sensibles*. Louvain-la-Neuve: Academia-L'Harmattan.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *Canibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal Press.