

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

FACULTAD DE COMUNICACIÓN SOCIAL PARA LA PAZ

**ORGANIZACIONES IMAGINADAS Y PLANES DE VIDA: EL CAMINAR DE LA
PALABRA...**

**TEJIDOS, REDES Y ALIANZAS ENTRE PUEBLOS Y PROCESOS DE
COMUNICACIÓN INDÍGENA EN EL URABÁ SUR.**

ALEJANDRO MOLINA SÁNCHEZ

ASESOR: JHON FREDY REYES

BOGOTÁ, COLOMBIA 2013

Organizaciones imaginadas y Planes de Vida: El caminar de la palabra... tejidos, redes y alianzas entre pueblos y procesos de comunicación indígena en el Urabá Sur.

“[Las representaciones colectivas] son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no sólo en el espacio sino en el tiempo; para producirlas, una multitud de espíritus diversos asociaron, mezclaron, combinaron sus ideas y sentimientos, largas series de generaciones acumularon aquí su experiencia y su saber.” (DURKHEIM, 1986:P_22-23).

Presentación:

El Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó es una entidad pública de carácter especial que representa legalmente a las comunidades indígenas de Chigorodó, ejerciendo autoridad y desempeñando funciones administrativas, económicas, legislativas y jurisdiccionales reconocidas por ley, conforme a los usos y costumbres Embera.

Los resguardos Yaberaradó y Polines, son territorios indígenas pertenecientes a la etnia embera, ubicados en la Serranía de Abibe, zona estratégica del Urabá en el Departamento de Antioquia, en el sector que comprende el Municipio de Chigorodó con un área de 12.124 y 2.885 ha respectivamente. El resguardo de Yaberaradó tiene el 49.37% de su extensión territorial en el municipio de Chigorodó, el 14.72% en el municipio de Mutatá (Antioquia), y el 35.91% restante se encuentra en el municipio de Tierralta en el departamento de Córdoba. Por su parte, Polines está localizado en su totalidad, en el municipio de Chigorodó en el departamento de Antioquia.

En el contexto nacional, Urabá se destaca por formar parte de una región mayor, unida por lazos geológicos, geográficos, históricos y sociales: El Darién, que se compone de las provincias panameñas de San Blas y del Darién y de las regiones conocidas como el Urabá Chocoano, el Urabá Antioqueño y el Urabá Cordobés. El territorio de Urabá como parte del Darién es el extremo norte de la llamada región Pacífica colombiana que a su vez hace parte del Chocó Biogeográfico. Además, tiene la condición de ser parte y elemento articulador de tres grandes regiones nacionales (Caribe, Pacífico y Andina), situación que le posibilita tener gran variedad de ecosistemas en todos los pisos climáticos.

En el contexto continental, Urabá se destaca por:

- Ser nodo conector del corredor ambiental de las Américas (Norte y Centro América con Sur América).
- Ser geocentro del continente americano.
- Poseer la única cordillera intertropical del mundo.
- Contar con aguas marítimas considerables en el litoral Caribe.
- Estar localizada en una zona tropical, de gran diversidad y potencial productivo.
- Formar parte de dos sistemas ambientales de importancia mundial: La Gran Cuenca Solar del Caribe (altos niveles de fotosíntesis) y el Chocó Biogeográfico.

La potencialidades territoriales del Urabá se basan en el hecho de que es en etapa región donde se ubican los 325 Km de costa del departamento sobre el Atlántico, que le confieren a Antioquia la característica de ser el segundo departamento con mayor longitud de litoral sobre el Caribe, además de los aproximadamente 1.800 Km² en el área del Golfo.

La confluencia de todos estos elementos le generan al territorio de Urabá unas características únicas que favorecen su riqueza, biodiversidad y pluriculturalidad. La zona es considerada entonces estratégica gracias a la caracterización de sus particulares condiciones socio-espaciales, hecho que le ha permitido consolidarse como una región rica en recursos naturales (hídricos, forestales, terrestres y minerales) y culturales (diversidad étnica).

No obstante la abundancia de sus recursos naturales y la diversidad y potencialidad de su base económica, Urabá presenta uno de los mayores porcentajes de población con precarios niveles de calidad de vida, con un Índice por debajo del promedio departamental, siendo el segundo más bajo después de Bajo Cauca.

Una de las mayores dificultades para consolidar el desarrollo de Urabá es la situación de violencia y desplazamiento. La especulación sobre la tierra ha sido un fenómeno transversalizador de los conflictos de la región, lo que ha originado no solo difíciles dinámicas de tenencia y titulación de baldíos, también la zona ha sido escenario de diversos métodos de saneamiento y adquisición de tierras por parte de estructuras legales e ilegales involucradas en el conflicto armado interno.

Hecho que ha significado el encrudecimiento de desplazamientos permanentes y significativos de población al interior de la región, desde las áreas rurales a los principales centros urbanos, de las demás regiones a la zona central y desde ésta a otros centros y subregiones, los cuales han determinado las complejas situaciones socio-culturales y económicas del Urabá antioqueño.

La población en condición de desplazamiento forzado, expulsados por la violencia registrada en Urabá es de 213.324 personas, que representa poco menos de la tercera parte de los desplazados en el departamento (29,8%); es de anotar que el 52 % de estos son mujeres. En Antioquia el municipio con mayor población expulsada por la violencia es Turbo con 68.116 personas (el 9,51% de la población desplazada en Antioquia). Apartadó también figura en los primeros lugares. Es importante señalar que la región de Urabá también es lugar de llegada de población desplazada, pues en 2011 recibió 194.898 personas, que representan el 28% del total de población recepcionada en Antioquia (698.946 personas). En Urabá, el municipio de Apartadó es el mayor receptor de población desplazada, con el 23% del total. De otro lado, las bandas criminales (bacrim) tienen una presencia marcada en Urabá, al igual que en el Bajo Cauca y Nordeste, regiones que han visto incrementar la violencia en los últimos años.

Indudablemente las apuestas de las organizaciones de la región, van encaminadas hacia el fortalecimiento de los procesos de gestión territorial de la zonas que colindan con la Serranía de Abibe dadas las potencialidades de sus servicios ecosistémicos y por las latentes pugnas históricas ancladas en la especulación territorial de los corredores selváticos, las cuales, en medio de las disputas armadas y no armadas por el control del nudo de Paramillo, han complejizado las maneras diferenciales de los pobladores indígenas de cohabitar en sus territorios afectando drásticamente sus cotidianidades, sus condiciones de vida y sin lugar a dudas sus ciclos naturales de existencia.

Precisamente, El Cabildo Mayor indígena de Chigorodó constituye una experiencia político-organizativa, que ajusta más de una década trabajando en la promoción de modelos de gestión forestal , que propenden por el posicionamiento estratégico de acciones colectivas sostenibles, con el fin de agenciar responsablemente los recursos maderables y no maderables de los bosques adjudicados a su naturaleza territorial.

Son innumerables los esfuerzos humanos y voluntades institucionales que le han permitido al CMICH establecer dinámicas que fortalezcan sus prácticas de gobernanza y gestión del bosque entendiendo que fenómenos latentes como el mal aprovechamiento de la tierra, la falta de claridad de los linderos que circundan los territorios indígenas y el agudizamiento de manejos poco responsables de los bosques naturales de la región urabeña, aceleran la degradación ambiental de los ecosistemas que los determinan.

Para el CMICH promover y fomentar alianzas institucionales con autoridades y organizaciones ambientales comprometidas en la promoción de buenas prácticas de conservación y aprovechamiento del bosque, no solo constituyen apuestas políticamente estratégicas en la generación y sostenimiento de relaciones basadas en la confianza y el respeto por los compromisos ambientales que determinan la naturaleza de dichas alianzas, la responsabilidad intrínseca del CMICH esta determinada por la búsqueda de iniciativas que resulten ser alternativas de diversificación de las potencialidades forestales de sus bosques, entendiéndose por supuesto, que el bienestar colectivo de sus comunidades dependen en gran medida del mejoramiento de las condiciones ambientales y productivas de sus territorios.

1. La travesía del Sistema de Comunicaciones Indígenas del Urabá Sur (Sicius)

El Sicius hace parte de un proceso que el CMICH a liderado desde el 2008 a través de su estrategia de comunicaciones SOMOS UN BOSQUE VIVO, iniciativa que busca fortalecer los lazos y cimientos organizativos, políticos, culturales y sociales de las comunidades y cabildos indígenas de Chigorodó.

entendiendo los desafíos venideros de una política pública de comunicación indígena actualmente en discusión, el Sicius se planteó la necesidad de ampliar este proceso a la mayor cantidad de cabildos y comunidades indígenas Emberá del Urabá antioqueño, fortaleciendo así los procesos propios de comunicación de la región y promoviendo su articulación en redes colaborativas que se conviertan, porqué no, en una iniciativa transversalizadora del tejido de comunicaciones de Antioquia.

Precisamente, el Programa Nacional de Concertación Cultural 2013 ratificó su respaldo al Sistema de Comunicaciones Indígenas del Urabá Sur, apoyando la ejecución del SICIUS Fase III: ALIANZAS, un proyecto que ya camina desde abril de 2013 y que busca consolidar la implementación de la estrategia de comunicaciones SOMOS UN BOSQUE VIVO, como cimiento fundamental de esta Red de voluntades para las Emberá del Urabá.

El equipo de comunicaciones del Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó trabajó a lo largo del proyecto con representantes de la Organización Indígena de Antioquia (OIA) y de las comunidades indígenas de Mutará y Apartadó en la gestión y planificación de agendas en las que se discutieron los aciertos y desaciertos de cada uno de los procesos de comunicación indígena existentes en la región, rescatando las potencialidades de espacios importantes como la "Voz Indígena del Uraba", emisora comunitaria de nuestros compañeros y compañeras Indígenas de Apatadó y del colectivo de comunicaciones de Jaikerazabi, experiencia que el Cabildo Mayor Indígena de Mutatá emprendió hace algunos años y que es necesario retomar para la consolidación de Alianzas que le permitan a los Cabildos Indígenas de la región trabajar juntos en el fortalecimiento de sus Planes de vida y demás procesos de gestión territorial.

Sicius Fase III: ALIANZAS, abrió un nuevo sendero en el que organizaciones y comunidades ancladas a este proceso en el que el video, el recurso audiovisual, se instaurara como un lenguaje pensado para la defensa de la vida, el saber y los derechos ancestrales de nuestras comunidades Emberá. Esta era una deuda pendiente de la estrategia de comunicaciones SOMOS UN BOSQUE VIVO, pero que

gracias a esta iniciativa se concretó en un momento inmejorable ya que, gracias a la ejecución del Sistema de Comunicaciones Indígenas del Urabá Sur, Fase III, hoy le presentamos usted el siguiente documento que pretende ser la base epidemiológica de la Línea de Formación Audiovisual del Sicius y que esperamos sirva como insumo metodológico para las acciones presentes y futuras que desde esta experiencia colaborativa se emprendan en la búsqueda del valor diferencial de la comunicación y sus invaluable fortalezas para el reconocimiento de las realidades indígenas de la región y del país.

2. Punto de partida

La siguiente reflexión pretende hacer una aproximación a la naturaleza políticamente estratégica del recurso audiovisual, determinando algunas posibles rutas de agenciamiento de la imagen por parte de comunidades indígenas del Urabá y reseñando las complejas transacciones de sentido develadas en el advenimiento disciplinar que nos compete cuando se plantea la pregunta de cómo pensar la Memoria desde la Comunicación. El desarrollo del texto responde también a una deuda de carácter metodológica de la Línea de Formación Audiovisual (LFA) del Sistema de Comunicaciones Indígenas del Urabá Sur (Sicius) Fase III, proyecto avalado por el Programa Nacional de Concertación Cultural 2013 y formulado y ejecutado por el Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó.

El Sicius y particularmente su LFA, han entendido que la prácticas audiovisuales configuran formas de inscripción social y expresión cultural ideológicamente emancipatorias, comprometidas con posibles escenarios que se piensen el uso de las imágenes a través de dispositivos que conviertan a éstas en gestos estéticos, perspectivas, registros, maneras de mirar y expresar la cosmovisión originaria de los pueblos indígenas, permitiendo materializar audiovisualmente formas de enunciación y visibilidad de otros sentidos emergentes de las violencias que históricamente se han anclado en el Ethos urabeño. Formas imaginadas para que las comunidades Emberá de Chigorodó puedan relacionarse con su pasado y agenciarlo políticamente en el presente y futuro.

Dos premisas fundamentales para entender las fronteras conceptuales del Sicius en lo que respecta a la Línea de Formación Audiovisual. La primera referida por supuesto al tema de la memoria como un ejercicio manifiesto en los recuerdos circundantes de la vida social de las y los indígenas del Urabá; sin lugar a dudas, es el estar con otros lo que organiza nuestros recuerdos y les permiten tanto su subsistencia como su recuperación, ya Halbwachs lo intuía al afirmar que “el individuo recuerda cuando asume el punto de vista del grupo y que la memoria del grupo se manifiesta y se realiza

en las memorias individuales” (HALBWACHS, 2004) todo esto enunciado desde unos "Marcos Sociales de la Memoria".

La segunda es plantear que la reflexión de lo audiovisual más que un recurso de registro, resulta ser una experiencia dialógica de sentidos entre individuos, sujetos y/o actores sociales y que alrededor de esta consigna, se ha construido una interrelación de la comunicación desde su carácter político, aquél que se configura a través de los procesos ritualizantes de la historia, atendiendo el advenimiento colectivo de las prácticas exteriorizadoras del recuerdo, y pensadas y resignificadas en los usos de los maleables repertorios del pasado en el presente, repertorios que resultan ser en sí mismos un corpus dialógico de sentido en el que la confluencia de los saberes se reseñan desde las narrativas propias, de lo que podríamos enunciar como Comunidades de Memoria.

El texto se ocupará inicialmente de un breve tránsito por las categorías de Identidad, territorio y comunicación para entender que las relaciones en el campo étnico de lo audiovisual están supeditadas a unas reivindicaciones autogestionadas, que responden procesos etno-políticos particularmente movilizados por las voluntades de recuperar, defender o extender una autonomía relativa en materia territorial, social, política o cultural y que estos mismos dispositivos de movilización se enmarcan dentro de un mapa estratégico identitario, en el que la discusión de la memoria no es solo la manera en cómo los grupos étnicos proyectan a corto, mediano y largo plazo sus tradiciones e identidades, sino cómo y en qué momento las usan para la movilización y los procesos de cambios de posición en el campo socio-político.

Finalmente, y haciéndole justicia a la coyuntura que motiva la reflexión, el texto profundizará en algunas aristas teóricas y metodológicas de las apuestas etno-audiovisuales pensadas disciplinarmente desde la relación Memoria/Comunicación, pretendiendo determinar las estrategias de producción enunciativa de aquellas memorias disidentes ya institucionalizadas mediante procesos alternativos de comunicación indígena, resaltando por supuesto la pertinencia de la Línea de Formación Audiovisual del Sistema de Comunicaciones Indígenas del Urabá Sur Fase III en los procesos de fortalecimiento de la Estrategia de Comunicaciones del Cabildo Mayor Indígena de Chigorodó: Somos Un Bosque Vivo.

3. ¿Memorias disidentes y los devenires del audiovisual étnico?

El 2012 fue declarado por los pueblos del Abya Yala como el Año Internacional de la Comunicación Indígena; precisamente, en Colombia, el ya emblemático Festival Internacional de Cine y Video de los Pueblos Indígenas aterrizó para su onceava edición. Durante 14 días, Medellín y Bogotá fueron escenarios de proyecciones audiovisuales, instalaciones fotográficas permanentes, laboratorios de realización, encuentros étnicos de cineastas y seminarios de formación, además, múltiples muestras itinerantes recorrieron diferentes regiones del país. El acompañamiento a estas manifestaciones nos permitieron desentrañar los debates a los que las organizaciones convocantes (Organización Nacional Indígena de Colombia -Onic-, Organización Indígena de Antioquia -OIA-, Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -Acin- y Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas -Clacpi-) le apuestan y las agendas que particularmente para el caso colombiano se podrían enunciar en tres grandes preocupaciones:

1. La fragmentada potencialización de las manifestaciones etno-audiovisuales, no permiten que éstas se materialicen como nodos vinculantes de reflexiones entorno a la comunicación diferencial.
2. La no concertación de la política pública de comunicación indígena, dilata el ejercicio de la "palabra" y obstaculiza que los procesos de comunicación se instauren como dispositivos que expresen la autodeterminación de los pueblos del país.
3. Las debilitadas estructuras organizativas y plataformas de comunicación existentes entre las organizaciones indígenas, los colectivos audiovisuales, los laboratorios populares de realización y los escenarios formales y no formales de comunicación popular y alternativa, afectan la circulación de saberes construidos desde las experiencias comunicativas a nivel nacional, regional y local.

Dicho esto, a continuación nos proponemos plantear una inquietud que en la socialización de nuestros informes ante la Consejería de Investigación, Información y Comunicación de la Onic, generó una interesante discusión a razón de los evidentes conflictos que afloraban de la relación entre lo que hemos denominado como la Industria Alternativa Etno-Audiovisual Oficial y los Escenarios Periféricos de Realización y Distribución Audiovisual Disidentes, asociados por supuesto a una problemática caracterización de los mecanismos de comunicación de cada una de las organizaciones indígenas involucradas en dicha relación y las diversas interpretaciones que circundaban en temas de injerencia socio-política.

La conclusión concreta para la socialización, pero preliminar para ésta reflexión, fue que el involucramiento en los procesos e intereses del otro se potencializarían desde el fortalecimiento organizacional de los mecanismos de realización, producción y distribución audiovisual a través de Redes Cooperativas de Interés Etno-audiovisual, sin embargo, algunas inquietudes nos llevaron a pensar que dicha pretensión no podía ser integralmente materializada sin generar algunas discusiones alrededor de tres categorías particularmente pertinentes: Identidad, Territorio y Comunicación.

Las líneas venideras son el resultado de un discreto acercamiento entorno al papel de la comunicación de naturaleza popular y alternativa, en el fortalecimiento imaginado de estas Redes de Cooperación, teniendo en cuenta que dichas solidaridades organizativas no solo pueden generar relaciones colaborativas y armoniosas, sino también conflictivas en varios niveles en tanto que la "memoria compartida" y la evocación del pasado a través del audiovisual convergen en un complejo campo dialógico de sentidos o si se quiere, y siguiendo los planteamientos iniciales del presente escrito, en un escenario políticamente estratégico en el que el recurso etno-audiovisual es testigo permanente.

Para entender la dinámica en que los usos de los procesos etno-audiovisuales posibilitan la relación entre lo que se puede caracterizar como una distinción del entorno (el mundo que existe realmente allí) y el pseudoentorno (nuestras percepciones privadas de aquél mundo) nos hemos dado a la tarea de desentrañar algunos contenidos que representan funciones concretas en la apropiación de aquellas construcciones de la realidad, mediatizadas por diversidad de códigos, espacios, intereses y elementos propios de lo que Walter Benjamin denominó como bases para una lectura de las huellas en la memoria colectiva e individual(WEIGEL, 1999:P_185) y su relación por supuesto con algunas aproximaciones epistémicas de la etno-comunicación alternativa y popular.

La primera tarea es entender que el ejercicio audiovisual ha sido asumido desde los procesos de reactivación étnica como una práctica social productora de sentidos colectivos emancipatorios y reivindicativos, es decir, que las disposiciones narrativas de la realización cinematográfica "desembocan en la construcción de una ética y un derecho que se hace cargo del valor de la diferencia, articulando la universalidad humana de los derechos a la particularidad de los muy diversos modos de percepción y de expresión" de los pueblos indígenas (BARBERO, SF:A)

El cómo estas comunidades direccionan las libertades de la "universalidad humana" al entendimiento colectivo de la integridad local de sus demandas, es un punto referencial imprescindible para comprender las múltiples acepciones de la identidad en los contextos particulares de la comunicación de naturaleza étnica, más cuando "los cruces incesantes entre lo local, lo nacional y lo transnacional, entre lo culto, lo popular y lo

masivo, desvanecen cualquier pretensión de representarse lo étnico sólo como una oposición entre hegemónicos y subalternos.” (GARCIA CANCLINI, 1991:P_22-23)

Es decir, que las representaciones conjuntas e individuales de los discursos indigenistas, aparentemente han trastocado las rigurosas y cambiantes plataformas de la globalización y el cambio transnacional y se han instaurado bajo modelos estructurados por la diversidad y la aceptación del otro, la modernización de las prácticas comunicativas para la transmisión de sus saberes y la resignificación de las expresiones 1) simbólicas, 2) sociales e 3) históricas de sus pueblos en el diálogo con la(s) sociedad(es) mayoritaria(s) o colectividades No indígenas.

1) Simbólicas en función de los flujos valorizados a través de las prácticas, costumbres, ritualidades, cosmovisiones que determinan la autonomía y particularidad de las construcciones culturales de sus orígenes ancestrales, lo que Jorge A. Gonzáles conceptualiza como la Dimensión Factual, cuando señala que “la posición en el espacio social se marca también por el tipo de gustos y preferencias así como por los bienes culturales de los que cada clase dispone y utiliza para distinguirse y para identificarse. Es mediante las prácticas que enfrentan a situaciones inesperadas o novedosas que el modelo se dinamiza. En una sociedad como la nuestra, la cultura y los modos de acceso a ella se hallan desigualmente distribuidos tanto en la población como en el territorio.”(GONZALES, SF)

La importancia de este tipo correspondencias entre el territorio y la "población" le dan al primero en relación con el segundo un valor acumulable no en los simples marcos de la tenencia y la especulación de sus prácticas productivas, sino también, en el contexto simbólico del capital cosmogónico en el que se legitima las formulaciones de las diferentes prácticas culturales, que resultan ser para los pueblos indígenas expresiones intrínsecas a la naturaleza ancestral de sus territorios. Es recurrente en productos etno-audiovisuales encontrar reflexiones profundas alrededor del tema del territorio y su inquebrantable devenir para la pervivencia de las comunidades originarias.

"La comunicación es un verdadero acto de vida, por lo tanto, no concebimos la existencia del planeta sin el respeto a los derechos humanos y el de los pueblos indígenas. Por ello insistimos en ejercer nuestro derecho a la comunicación, a manifestar la manera libre y digna de vivir y estar en el planeta, visiones que la industria de la comunicación mantiene oculta." Jeannette Paillán, coordinadora Clacpi, XI Festival Internacional de Cine y Video de los Pueblos Indígenas (Bogotá-2012)

2) Prácticas Sociales en las lógicas estructurales de la organización propia, los flujos de la instrumentalización ideológica ejercida por "la industria de la comunicación", no se han ocupado de los referentes institucionales dinamizados por iniciativas de autonomía

colectiva y formas diferenciales de gobierno, que son en si mismos escenarios autosugestionados para el involucramiento legítimo de sus demandas en las agendas institucionales de la sociedad No indígena.

Al respecto García Canclini, articula la concepción de Estado, Nación y País con el desarrollo de tendencias de participación estratégica desde los modelos locales, argumentando que “en la medida en que la hegemonía no es simple dominación, admite que las clases subalternas tengan sus propias instituciones (sindicatos, partidos) y redes de solidaridad. Dado que la clase hegemónica y el Estado no pueden incorporar a todos los sectores a la producción capitalista, ni proporcionar bienes y servicios suficientes para su reproducción material y simbólica, deben aceptar que parte del pueblo establezca formas propias de satisfacer sus necesidades.”(CANCLINI, 2004:P_156)

Sin embargo, para los pueblos indígenas la reivindicación de sus derechos, la recuperación y el fortalecimiento de su cultura y la consolidación de la gobernanza legislativa y constitucional de sus destinos responden más bien a unas luchas históricas que agencian políticamente las memorias ancestrales de sus comunidades, donde los usos estratégicos del lenguaje audiovisual y otros mecanismos de comunicación han sido "fundamentales para el fortalecimiento de los procesos organizativos y para la construcción de los Planes de vida de las comunidades. Como seres colectivos, los humanos tenemos necesidad permanente de intercambiar y dialogar entre nosotros. Pero en la cosmogonía indígena esa comunicación va más allá; se da en una estrecha relación de comunicación con otros seres de la naturaleza y con los espíritus que hacen parte de ella." Anyela Heredia, Foro Nacional de Comunicación Indígena (Popayán-2012)

Siguiendo a Canclini, la Identidad étnica se revela como una iconografía pluricultural en la que no solo la realidad se teoriza en bases sociales representacionales, sino que también los sujetos sociales se entienden en el contexto local y colectivo bajo una acepción deconstruida de sus relaciones y de sus múltiples maneras de organizar el mundo, la cultura y el territorio, es decir, que “no pueden ser únicamente las clases, si seguimos entendiéndolas como el marxismo clásico, sólo por su posición en las relaciones de producción económica. En la constitución de lo popular también intervienen los aspectos étnicos, sexuales, de consumo, las formas más diversas de lucha contra la represión. Podríamos seguir hablando de clases como sujetos protagónicos si logramos desustancializar su definición e incluir en ella, junto a la participación en el proceso productivo, los demás hábitos, prácticas, creencias, que dan identidad a esos grupos: esas prácticas y esos discursos que se realizan también fuera de la producción, y que a veces no derivan de ella sino de otras determinaciones materiales y culturales.” (CANCLINI, 2004:P_164)

Finalmente, 3) Históricas, no en el carácter epistemológico de la Identidad, sino como referente en la reconfiguración de escenarios potencializados por la renovación de las narrativas propias, cambios referidos a la legitimidad de la prácticas en la construcción colectiva de memorias agenciadas como "disidentes", mediante el fortalecimiento de espacios participativos, que permiten difundir las voces, pensamientos, saberes y sentimientos de los pueblos indígenas utilizando los recursos tecnológicos en pro de sus requerimientos, recursos de difícil acceso por parte de las comunidades para crear y/o fortalecer sus propios medios y procesos de comunicación. Algunos representantes indígenas señalan que la mediación de "la tecnología es restringida y está sujeta al pago de impuestos y a la reproducción de mensajes institucionales, que promueven el modelo económico e ideológico dominante" José Lectamo, comunicador Nasa, Foro Nacional de Comunicación Indígena (Popayán-2012)

Sin embargo, "para nosotros la comunicación es importante allá en la casa, en el territorio, en el río, trabajando en el campo, en los sitios sagrados, ahí comienza la verdadera comunicación de los pueblos indígenas y eso jamás lo suplantarán las nuevas tecnologías ni la modernidad" Nixon Arias, comunicador Kankuamo, Foro Nacional de Comunicación Indígena (Popayán-2012)

Entonces, "el escenario cultural en América Latina se muestra doblemente cargado de contradicciones: las que se originan en la convergencia de la aceleración de los cambios tecnológicos con la des-regulación de sus mercados que, a la vez que despotencian el valor de lo público, comportan serias des-ubicaciones en las formas de la propiedad; y las que se generan en la reconfiguración de la "identidad social" de los medios –especialmente de la televisión y la virtualidad-- sobre la que están incidiendo movimientos de conformación de nuevos modos de ciudadanía y nuevos espacios en la esfera pública."(BARBERO, SF: B)

Es así que la configuración de las narrativas propias se integran en un campo desarticulado, ya sea por las implicaciones sistemáticas del no reconocimiento de las estructuras organizativas de los pueblos indígenas de nuestro país en agendas transversalizadoras de los intereses institucionales de la sociedad No indígena, o por los aún precarios relacionamientos de estas organizaciones en lo que respecta a escenarios populares y alternativos de comunicación que amortigüen el precario acceso a las plataformas tecnológicas que la gran "industria de la comunicación" posee, sin embargo, y a pesar de los limitantes reseñados, las iniciativas cinematográficas han posibilitado que las comunidades originarias discutan sobre la realidades que los afectan, potencializando la naturaleza políticamente estratégica del audiovisual en la toma de decisiones de sus destinos y promoviendo la participación de los pueblos en procesos de reconocimiento y configuración de sus Planes de Vida.

4. La comunicación diferencial: el campo estratégico de lo alternativo y lo popular

"Gracias a la comunicación persona a persona, a la formación y el conocimiento por parte de todos de nuestro plan de vida, que se da en la familia, la guardia, la junta de acción comunal, hemos podido resistir. A veces la tecnología falla, pero la comunicación propia es la que nos ha mantenido. Yo soy comunicadora, formada en más de 200 asambleas en las que he estado, por eso conozco las decisiones y el pensamiento de mi comunidad, eso es lo que no podemos dejar perder" Omaira Medina, Autoridad Mayor Nasa, Foro Nacional De Comunicación Indígena (Popayán-2012)

Más que un ejercicio alternativo de comunicación en el que se incluyen modelos y plataformas tradicionales en ámbitos marginados, las iniciativas etno-audiovisuales parten del reconocimiento y visibilización de las comunidades desde sus propias memorias, en "una estrategia político/comunicativa que haga posible que los diferentes sujetos, en igualdad de circunstancias en relación al conjunto de actores sociales, coloquen en el espacio público su propia voz y su visión/versión de la historia, de la cultura, del mundo."(REGUILLO, 2000: A)

En cuanto a la memoria subyacente de estas prácticas estratégicas del audiovisual, "el cine tiene una función sociotransmisora, es decir, las producciones cinematográficas son objetos de transmisión cultural y mnemotécnica que le dan sentido e identidad a la comunidad" (Woodside, 2012: p 71), así pues, podemos hablar de unas interpretaciones socio-políticas del pasado configuradas desde las interacciones y flujos simbólicos de aquellas reflexiones etno-audiovisuales, que no solo se apropian de los valores instrumentales de la comunicación, sino que a través de las interacciones sociales se legitiman en espacios de expresión y problematización de las realidades locales.

Desde ésta perspectiva podemos situar los procesos alternativos de comunicación diferencial, como acciones tendientes al cambio, a la emancipación, a lo autogestión y es en la configuración de estos frentes que el ejercicio de la realización audiovisual se articula a un esquema categorizado como comunicación participativa, planificada en la horizontalidad de las relaciones, en una forma más fundamental de la comunicación: el diálogo, el consenso, la divergencia propositiva, una comunicación pensada para el cambio.

Para Alfonso Gamucio "la comunicación para el cambio social es una comunicación ética, es decir, de la identidad y de la afirmación de valores; amplifica las voces ocultas o negadas, y busca potenciar su presencia en la esfera pública. Recupera el diálogo y la participación como ejes centrales; ambos elementos existían entrelazados con otros

modelos y paradigmas y estaban presentes en la teoría como en un gran número de experiencias concretas, pero no tenían carta de ciudadanía entre los modelos dominantes.” (GUMUCIO,2004: P_ 07)

Precisamente, la comunicación para el desarrollo, en el caso de los pueblos indígenas un desarrollo pensado diferencialmente, toma ventaja del potencial de participación y organización comunitaria que representan las experiencias alternativas y populares. Lo local y lo comunitario ofrece riqueza y diversidad, mientras amalgama los valores de la identidad cultural.

En estos tiempos de globalización y transnacionalización de los valores simbólicos de lo popular, mientras las grandes organizaciones se dejan arrastrar a la canaleta de una cultura cinematográfica homogeneizante, lo que enunciamos como la "Industria Alternativa Etno-Audiovisual Oficial", la resistencia se encuentra en esas experiencias de comunicación de carácter diferencial emprendidas por los pueblos originarios que ven en la participación comunitaria y la mediación etno-audiovisual, el reto para "fortalecer procesos de articulación con otros pueblos del continente, ejerciendo la comunicación como expresión de la autodeterminación de sus pueblos". José Lectamo, comunicador Nasa, Foro Nacional de Comunicación Indígena (Popayán-2012)

Sin embargo, aún se mantiene una brecha entre las construcciones colectivas de la comunicación popular y los escenarios de desarrollo alternativo (fenómeno listado detalladamente entre las preocupaciones del diagnóstico colombiano producto de los informes entregados a la Consejería de investigación, Información y Comunicaciones de la Onic), hecho que está íntimamente relacionado con los intercambios simbólicos de participación y las articulaciones de la comunidad y el espacio. Rossana Reguillo hace un esclarecedor discernimiento frente a las diferentes dimensiones del territorio y sus implicaciones en el ejercicio de la comunicación como generadora de prácticas horizontales de interacción social.

Para la antropóloga mexicana existen cuatro estados de relación que determinan las dinámicas comunicacionales en escenarios de participación ciudadana: el territorio como lugar histórico (espacio rural/urbano), el territorio como lugar político (espacio público), el territorio como lugar de la producción, reproducción social (espacio cotidiano) y el territorio como lugar de significado (espacio simbólico). (REGUILLO, 2000: P-35, B)

Las estructuras de la industria y el mercado y la distribución de los sistemas de comunicación están en constante relación a las condiciones subordinadas al territorio, y para los pueblos originarios, a la ruralidad propiamente dicha. Los conglomerados emergentes de las paulatinas transformaciones de la descentralización urbano-rural, permiten identificar ciertas relaciones de crecimiento y expansión del espacio, no solo

en los esquemas de organización territorial y simbólica de las unidades etno-territoriales autónomas, sino en la presencia de procesos que circundan los espacios culturales y sociales de las comunidades indígenas, que entienden que “más allá de las diferencias y similitudes en las formas socio-espaciales que asume la ruralidad contemporánea, lo que se quiere subrayar con la discusión de estas formas de manifestación etno-territorial es el debilitamiento o transformación del espacio público como espacio de la palabra colectiva y del encuentro.” (REGUILLO, 2000: P_37, B)

Los escenarios que estructuralmente se hallan segmentados por derivaciones funcionales de la comunicación diferencial, generan el emplazamiento del accionar etno-audiovisual a un intercambio fragmentado de la participación, subordinando el sentido de los discursos locales a un estado vertical y erosionado de las prácticas de la política, es decir, que los procesos alternativos de comunicación no siempre responden a los imperativos populares del ejercicio colectivo, por consiguiente, su relación con las perspectivas de la pluralidad y el espacio, se derivan de la interpretación que se haga de la naturaleza políticamente estratégica del audiovisual.

Reguillo argumenta que el “entender la ruralidad como potencialmente instauradora de intimidades colectivas y creadora de espacios de intercambios permite hacer salir de su “clandestinidad” los dispositivos, a través de los cuales los cuerpos alternativos subvierten el orden planificado de los centros urbano-rurales o se someten a él” (REGUILLO, 2000: P_40, B) "El valor de la palabra y el pensamiento permiten pensar y actuar para comunicar en consecuencia con nuestros principios organizativos. Comunicar críticamente la palabra del pueblo y para el pueblo, no para profundizar contradicciones, sino para reconocerlas y superarlas en comunidad" Declaración Pública OIA, Foro Nacional de Comunicación Indígena (Popayán-2012)

Vale la pena hacer una claridad con respecto a la acepción de lo popular y lo alternativo visto desde el ejercicio comunicativo de la realización etno-audiovisual, si bien los medios alternativos marcan en sí mismos un diferencial en la formulación de sus plataformas y construcciones informativas con respecto a las llamadas vertientes tradicionales, aún persiste un uso equívoco de la categorización propiamente dicha de lo popular en el uso identitario del ejercicio alternativo de los medios de comunicación diferencial.

La también académica mexicana Ana María Peppino, quien ha estudiado las implicaciones de lo popular y lo comunitario en las dinámicas educativas en América Latina aclara que "la comunicación popular, a diferencia de la denominada alternativa, no se limita a proponer experimentos de comunicación al margen del modelo dominante, sino que pretende adentrarse en la realidad y contradicciones de las comunidades populares para buscar, desde su origen, las mejores opciones de organización política y cultural, que aumenten la eficacia de las prácticas comunicativas

habituales.” (PEPPINO, 1999: P_38) Vista desde las comunidades originarias "la comunicación es integral para los pueblos indígenas, presente en todos los ámbitos del territorio, por esto es fundamental para nuestras familias, comunidades, procesos organizativos, resistencias y Planes de Vida" José Lectamo, comunicador Nasa, Foro Nacional de Comunicación Indígena (Popayán-2012)

Siguiendo el planteamiento de Peppino, encontramos que se retoma una tendencia para entender lo popular, desde las definiciones que supeditan el carácter alternativo de ciertas experiencias indígenas de comunicación, a su inserción dentro de estrategias de cambio socio-estructural, elaboradas por las autodenominadas "vanguardias" político-ideológicas; en esta línea se situó el uruguayo Máximo Simpson quien realizó hace algún tiempo toda una reflexión frente a las experiencias y las corrientes de pensamiento que ponen el énfasis en la autonomía y validez de los movimientos populares y de las expresiones de comunicación alternativa en América Latina. Simpson expresa que "la validez de las experiencias comunicacionales no encuadradas en las estructuras del poder transnacional dependen de su inserción en una estrategia totalizadora. Así, no debería ser calificada de alternativa ninguna "experiencia parcial", ya que tal fenómeno sólo puede ser asumido como uno de los más importantes aspectos a desarrollar en el seno de una organización política, organización que debe constituir, desde luego, la vanguardia de un amplio proceso político-social."(SIMPSON, 1984: P_35)

Así que el ejercicio alternativo de las iniciativas etno-audiovisuales no deben ser prácticas fragmentadas, nebulosas, perecederas, por el contrario, estas deben estar cohesionadas bajo rutinas de replicación, ritualidad y agenciamiento de sus propias memorias, en las que se propicien espacios de reconocimiento y autoevaluación y que a su vez sean motivadas por una constante y plausible desmitificación de la comunicación diferencial, como una práctica compensatoria, distante y desarticulada de las realidades locales. "El saber indígena que se camina, se debate y se reflexiona colectivamente no es la cárcel de las costumbres, sino el fundamento del tejido colectivo del futuro" Nixon Arias, comunicador Kankuamo. Foro Nacional de Comunicación Indígena (Popayán)

Sin embargo, el agenciamiento político de las memoria a través del ejercicio etno-audiovisual, no solo posibilita la participación de la comunidad en intercambios de posiciones y relatos particulares de cada reducto de la población, éste también promueve la desmitificación y el descondicionamiento de sus receptores (que al mismo tiempo actúan como emisores) en los usos y caracterizaciones del territorio, asumiendo su propia representación del entorno, del espacio y la realidad al entender el acto audiovisual como "un espacio democrático y participativo, donde los sujetos tradicionalmente excluidos de la toma de decisiones puedan colaborar directamente en

la creación de formas nuevas y contenidos innovadores, de acuerdo con el mismo proceso de cambio social que propician estas intenciones.” (PEPPINO, 1999: P_38)

Es decir, que la configuración etno-comunicacional de lo alternativo, lo popular y lo comunitario no se parcializa desde la relación dialógica de la contransformación. En las endógenas transformaciones subyacentes de las comunidades originarias al aproximarse a procesos de formación audiovisual, se postulan el quehacer de la comunicación como una experiencia cotidiana e enriquecedora para entender que "los principios de nuestras raíces, como el tejernos a la vida y reconstruir el equilibrio y la armonía, solamente tienen validez en tanto nos sirvan para reconocer y tirar las máscaras y las cadenas. Ser indígenas, originarios de la tierra, es ser futuro, libertad, propuesta desde las raíces, hacia la libertad en armonía. Por eso, ser indígenas y comunicarnos caminando nuestra palabra de futuro, no es para nuestras comunidades no es solo un proceso de reivindicación, es más bien un regalo que nuestros pueblos ofrecen a otros pueblos a través nuestras versiones de la historia" Anyela Heredia, Foro Nacional de Comunicación Indígena (Popayán-2012)

El uruguayo Mario Kaplún ha construido una interrelación de la comunicación educativa, aquella que se configura desde los procesos atendiendo la evaluación de los contenidos y las prácticas comunicativas pensadas desde la democratización de las tendencias colectivas como instrumento para la transformación, para él, "lo que importa aquí, más que enseñar cosas y transmitir contenidos, es que el sujeto aprenda a aprender; que se haga capaz de razonar por sí mismo, de superar las constataciones meramente empíricas e inmediatas de los hechos que lo rodean (conciencia ingenua) y desarrollar su propia capacidad de deducir, de relacionar, de elaborar síntesis (conciencia crítica).”(KAPLÚN, SF: P_35)

Podemos identificar, pues, dos frentes de la comunicación diferencial que responden a diversidad de características derivadas del análisis y la discusión sobre las experiencias en materia de comunicación indígena y reflexión del ejercicio etno-audiovisual, el primero construido desde las implicaciones históricas que han posibilitado formas, modos y circuitos de comunicación insertos en los distintos procesos sociales de nuestros pueblos originarios, aun antes de la aparición de las modalidades comunicacionales fomentadas por las grandes empresas de comunicación y la denominada industria cultural y el segundo, aquél generado por nuevas formas, modos y circuitos de comunicación social, como respuesta o resistencia a las estructuras dominantes, inmovilizadoras o desinformadoras de los medios de comunicación.

Esto al menos, en circunstancias históricas específicas en los que “los circuitos artificiales de comunicación son el resultado de los procesos de comunicación establecidos y derivados por la presencia de medios de comunicación social. A diferencia de éstos, los circuitos opcionales de comunicación no dependen de ningún tipo de instrumento técnico de comunicación. Simplemente son el desarrollo de formas y modos de comunicación grupal, inter-grupal, comunal, regional, etc., que establecen procesos de comunicación socio-naturales y paralelos a los circuitos de comunicación que generan los llamados medios de comunicación social.”(RESÉNDIZ, SF: P_03)

Lo que se constata en las reflexiones de los pueblos indígenas cuando enuncian que "la comunicación siempre ha estado inmersa en nuestros pueblos, en términos lingüísticos, cosmogónicos, en términos identitarios y culturales, pero hace unos 30 años, los pueblos indígenas empezaron a apropiarse más algunas herramientas técnicas como estrategia de visibilización, de denuncia y también de interacción y articulación con otros pueblos; hoy por hoy los pueblos indígenas tienen su forma de expresión a través de esos medios técnicos. Pero ello no quiere decir, ahora, que los indígenas se hayan quedado sólo en la parte técnica, instrumental, porque eso no es comunicación" Vicente Otero, coordinador Foro Nacional de Comunicación Indígena (Popayán-2012)

Es decir, que el papel de la comunicación diferencial, entonces, sería organizar lo desarticulado, valorizando los procesos locales y las voces que se configuran desde las expresiones de nuevos tipos de relaciones entre comunidades originarias y colectividades No indígenas, prácticas pensadas desde el diálogo, la participación y la horizontalidad; al respecto, la académica Chiara Sáez Baeza, investigadora becaria del Departamento de Periodismo de la Universidad Autónoma de Barcelona manifiesta que se debe "considerar la cultura en general y a la comunicación alternativa en particular como una dimensión de sentido que no opera fuera de la vida cotidiana ni de la materialidad, a través de la cual tienen lugar expresiones simbólicas que buscan otorgar un sentido y significancia a las condiciones de reproducción material de la vida."(SÁEZ, 2009)

El Boliviano Ramiro Beltrán nos habla, siguiendo las prácticas horizontales de la comunicación, sobre la importancia de pensar lo alternativo desde la democratización de los saberes populares en torno a la práctica audiovisual, categoría que seguramente causa cierta indisposición terminológica pero que él aclara mencionando que la comunicación no es una cuestión técnica que deba ser tratada en forma aséptica, aislada de la estructura económica, política y cultural de la sociedad, por el contrario, ésta es un asunto político mayormente determinado por esa estructura y, a su turno, contribuyente a la perpetuación de ella. Por tanto, la búsqueda de una salida de tal situación, según él comunicólogo, “se debe dirigir al cambio de la comunicación vertical/antidemocrática hacia la comunicación horizontal/democrática” (BELTRÁN, 1991: P_ 28)

Así que, es en los márgenes de la exclusión que las discusiones de lo étnico se descentralizan de las realidades (motivadas bajo principios de sensibilización, visibilización y transformación) dominantes en las construcciones del entorno de las comunidades originarias, es decir, que los procesos históricos, culturales y sociales que posibilitan una lectura general de la composición problematizadora de la población, se debaten entre la apropiación de estructuras que trascienden más allá de la memoria nacional y aquellas interpretadas desde la cotidianidad, desde sus propias vivencias, desde la referenciación de una memoria colectiva de naturaleza disidente.

Son metas imaginadas de las iniciativas indígenas de comunicación "comunicar desde nuestra propia espiritualidad, liberar el territorio del imaginario dominante y descolonizar nuestra palabra y acción para seguir siendo con los seres de la Madre Tierra... resistiendo para consolidar nuestros procesos autónomos" José Lectamo, comunicador Nasa, Foro Nacional de Comunicación Indígena (Popayán-2012) es decir, que "es la articulación de estas dimensiones la que posibilita no perder la especificidad comunicativa en tanto mantiene en el centro de su preocupación los procesos de sentido mediante los cuales los actores sociales negocian, se oponen, se apropian de un espacio anónimo y lo transforman, mediante complejas operaciones de sentido, en espacio significado y en territorio apropiado." (REGUILLO, 2000: P_42, B)

La necesidad de identificar el quehacer del ejercicio etno-audiovisual como práctica de interacción emergente, se hace imperante cuando la participación de los diferentes pueblos involucrados en el empoderamiento diferencial de sus procesos de comunicación, contribuye sistemáticamente en la elaboración colectiva de redes y estrategias comunicativas de inclusión filiales a las representaciones y significados particulares de las comunidades interesadas, es decir, que la expresión popular del medio etno-audiovisual se configura como una visión del mundo, una perspectiva de lo nacional, pero sobre todo una narrativa identitaria de lo local, de lo cotidiano, de lo realmente significativo; Reguillo acota que los estudios en torno a la comunicación deben centrar sus esfuerzos, en el discernimiento de estas nuevas prácticas populares de reflexión étnica, que no son más que una lectura directa de los espacios, los lenguajes y las representaciones de la identidad y el territorio.

"La ruralidad ha generado una nueva estructura de desigualdad que nos lanza el reto de volver visibles los mecanismos a través de los cuales se excluye a diferentes grupos sociales, tarea que solo es posible mediante una investigación empírica que reingrese a la dimensión de la teoría y desde ahí aporte insumos para una gestión comunicativa que, asumida de manera colectiva, favorezca la reapropiación individual de aquellos territorios imaginados en los que caben los niños, los jóvenes, los ancianos, las mujeres, los indígenas, los otros, los cuerpos ruralizados, todos. (REGUILLO, 2000: P-43, B)

5. La etno- comunicación: Campo estratégico para una política pública diferencial

Ahora bien, si el debate del Qué y el Cómo se comunica nos centra en unas estructuras descentralizadas determinadas bajo algunos compromisos ideológicos y colectivos bien definidos, el reto ineludible en la actualidad versa sobre el Para Qué de esos procesos y el Por Qué se justifica ésta reflexión en la discusión en torno a la reformulación de la prácticas populares y alternativas de comunicación diferencial y su relación con las reivindicaciones inscritas a través del ejercicio etno-audiovisual.

Pensaríamos entonces, que la responsabilidad del comunicador versa precisamente sobre la desmitificación de que el desarrollo de la prácticas alternativas y populares, no solo se configuran en el reconocimiento de la desigualdades, sino en el encuentro de la diversidad, del multiculturalismo , de la pluralidad, de visiones/versiones de las realidades cotidianas y problematizadoras, un espacio en el que se articule los procesos de sujetos participantes, de etno-comunicadores con un perfil construido en torno a la reflexión política del audiovisual. “Los procesos de cambio social necesitan de un nuevo comunicador que facilite el diálogo intercultural. El perfil de este comunicador es una suma de conocimientos y experiencias que, por el momento, no se ofrecen en los programas de las universidades. La necesidad del nuevo comunicador existe, la demanda crece en las organizaciones de desarrollo y en las propias comunidades.” (GUMUCIO, 2004: P_ 18)

El colombiano Yeilor Espinel Torres, ha trabajado el tema de la comunicación y las implicaciones institucionales en la promoción pública de políticas que fortalezcan las prácticas comunitarias desde la problematización situacional de los sectores que se integran a la dimensión factual de lo colectivo, al respecto, el académico cita a la norteamericana Hanna Arendt en su discernimiento sobre las implicaciones de lo popular y lo alternativo en la construcción de plataformas públicas de democratización: “El desarrollo social visto desde la óptica del ejercicio pleno de la comunicación exige la socialización de todo un universo de derechos comunicacionales, que abarcan un conjunto coordinado de sistemas de regulación, programas económicos sectoriales, capacitación social, planes de integración social y articulación de los medios de comunicación en el plano de los intereses y necesidades materiales y culturales de la nación”. (ESPINEL, 2010: P_28)

Precisamente, ésta ya es una discusión que los pueblos indígenas han planteado en sus agendas. Gran parte de las reflexiones testimoniales de este documento se registraron en el Foro Nacional de Comunicación Indígena celebrado en la ciudad de Popayán en el mes de noviembre de 2012. Vicente otero, coordinador del encuentro llamó la atención sobre la urgencia de "hacer una política pública para, por un lado, bajarle el tono o mitigar en gran parte la estigmatización que se da en los mass media,

los cuales de manera irresponsable señalan y acusan a los indígenas; para ello tiene que haber un control o una barrera a ese tipo de información nociva, esa es una exigibilidad en el marco del derecho a la buena información. Por otra parte a nosotros nos han entregado unos instrumentos técnicos, pero a través de éstos no hemos tenido la continuidad, ni la responsabilidad del Estado, necesitamos que haya sostenibilidad para la propuesta técnica como también para las personas y lo que significa el tema de la comunicación..."

Y se refiere particularmente a las preocupaciones a nivel organizativo al afirmar que "... es importante hacer este Foro para reencontrarnos como pueblos y mirar qué es lo que queremos y cómo hacer alianzas estratégicas, cuáles son los mecanismos para ello; en Colombia somos 102 pueblos, pero aún no nos conocemos todos, el Foro tiene que permitir y posibilitar eso para reanimar y volver a revitalizar esas conexiones. Este es un momento histórico para el movimiento y pueblos indígenas del país porque por primera vez estos convocan la discusión de manera unida y conjunta; por ello hay que buscar unas herramientas jurídicas que nos permitan la comunicación en términos de derechos y de la verdadera función de los medios de comunicación al servicio de los pueblos indígenas" Vicente Otero, coordinador Foro Nacional de Comunicación Indígena (Popayán-2012)

Por lo tanto, las prácticas populares de comunicación diferencial admiten no solo unos criterios de apropiación articulados a estructuras locales e interlocales de reflexión identitaria y territorial, también debe existir una significación ideológica de la participación pública, dimensionada desde las perspectivas políticas de lo nacional, sin embargo, los discursos alternativos no siempre pertenecen al ámbito de lo popular, y las prácticas populares de comunicación muchas veces se configuran desde dimensiones que no se articulan al ámbito de lo alternativo; Mario Kaplún plantea la educación y la comunicación popular como ejercicios horizontales de redefinición de las realidades locales y nacionales, sin embargo, "en la medida en que sigamos asumiendo el clásico rol de emisores, de poseedores de la verdad que dictamos esa verdad a los que "no saben"; en la medida en que sigamos depositando informaciones e ideas ya "digeridas" en la mente de nuestros destinatarios, por liberadores y progresistas que sean los contenidos de nuestros mensajes, continuaremos tributarios de una comunicación autoritaria, vertical, unidireccional." (KAPLÚN, SF: P_9)

Nuestro propósito es poner en el debate que las iniciativas que se han pensado el asunto estratégico del cine como vehículo movilizador de sentidos en el campo socio-político de las etno-memorias, son ya parte de unas ritualidades de lo alternativo en lo que inicialmente categorizamos como la Industria Alternativa Etno-Audiovisual Oficial, a razón de que históricamente los ejercicios de comunicación indígena han sido agenciados organizativamente desde unos marcos que desconocen lo que también hemos enunciado como la construcción de Escenarios Periféricos de Realización y

Distribución Audiovisual Disidentes, donde pretenciosamente hemos querido inscribir a la Línea de Formación Audiovisual del Sistema de Comunicaciones Indígenas del Urabá Sur.

6. Caminos posibles para entender la comunicación y la memoria desde lo audiovisual

Finalmente, y pensando en la deuda metodológica del la LFA y nuestro interés latente por entender que las lógicas que configuran las luchas por el reconocimiento y la administración del pasado desde la comunicación diferencial, son en sí mismas, producto de la resignificación colectiva de unos repertorios constituidos por la indagación de las cotidianidades mediadoras de la historia, lo que nos convoca pues, es reflexionar en torno a los usos sociales que agencian dichos repertorios del pasado y cómo a través de la formulación de algunos horizontes de sentido de lo audiovisual y lo étnico, se enuncian un sinnúmero de acciones dialógicas singularizantes de las prácticas colectivas de éstos en el presente.

Epistemológicamente entendemos la relación comunicación-memoria desde la tradición británica de los estudios culturales, nos referimos por supuesto a las reflexiones Bajtinianas que postulan la comprensión, como una actividad dialógica que plantea el ejercicio del saber, bajo las consignas de la racionalización relativa del(os) sentido(s), es decir, que los actos comunicativos tienen lugar en un escenario en el que la interpretación de un nuevo texto (entendemos texto como todo aquello a lo que pueda ser atribuido a un sentido) da lugar a otros sentidos, en consecuencia, la comprensión, debe pues, para honrar éste diálogo que representa la confrontación de un texto con otros, tomar nota del contexto cultural, valorativo, discursivo, temporal y territorial en el que se produce el encuentro de la situación etno-comunicativa.

Como sucede en los estudios en torno al lenguaje, el signo resulta ser la unidad que comporta la objetivización material de significaciones, sin embargo, nuestra lectura de él se inscribe en las manifestaciones sociales que le dan al signo un carácter “multiacentuado” y que admiten la polifonía dentro de un tiempo histórico. Polifonía entendida como la multiplicidad de voces para las cuales es posible situar posiciones de enunciación, que constatan la apertura del saber, a una dimensión política soslayada por una idea totalizante como la de horizonte y autoriza a examinar la construcción de tales horizontes como resultantes históricas de luchas por el sentido. (PAPALINI, 2007)

Surge pues, la premisa de que en toda experiencia comunicativa hay una afección, un dispositivo que moviliza el sentido y provoca la conservación de los valores históricos de la memoria. En la elección de lo que se transmite y lo que se olvida está implicada la pregunta con la que el presente se vuelva hacia el pasado y lo recrea, lo resignifica en la cotidianidad. En esta medida, la reconstrucción de la historia y sus polifónicas aristas de sentido, dan cuenta de una tensión que va más allá de hallar la “verdad” histórica del pasado, la memoria resulta dialógica cuando se expresa como una lucha que trata de anclar el sentido de esos mismos repertorios temporales, de construir colectivamente la memoria desde aquella dimensión fundamental de la esfera política.

Ahora bien, es de especial interés entender que dichas prácticas de sentido desentrañan formas de existencia, persistencia, resistencia y subsistencia inscritas en la escenificación de los modos singularizantes de presentarse y representarse desde lo audiovisual, es decir, que entre las múltiples posibilidades de expresión del registro documental, el cine como herramienta de reflexión etnográfica explora determinados aspectos que lo distinguen tanto en su condición narrativa como en las potencialidades de su materia signifiante. (CASTILLO, 2008)

Las condiciones históricas del otro están determinadas por las facultades exteriorizadoras, contextuales y simbólicas del recuerdo y son las intersubjetividades dialógicas del sentido, las que configuran las estructuras metodológicas de narrar la diferencia desde la mediación audiovisual de la memoria como un fenómeno discursivo del presente, es decir, que los relatos y las narrativas son cruciales no sólo en la creación de posibilidades para la acción colectiva en dar un marco a los objetos, las situaciones, los eventos, las experiencias y las secuencias de acción, sino también en la construcción de los significados luego de los hechos y, por lo tanto, de las identidades de aquellos que participaron en él, cualquiera haya sido el lugar que ocuparon (AUYERO, 2002).

Resulta pues, pertinente establecer que los objetivos de la etnografía audiovisual se articulan a procesos agenciativos de la memoria misma, entendiendo por supuesto, que a través de los discernimientos contextuales del(os) sentido(s) de la historia y de los procesos de socialización que los determinan, se postula el quehacer de la etno-comunicación como una experiencia estratégicamente política.

Por supuesto es tarea de la comunicación entablar la reflexión de concebir la memoria como un devenir inacabado de los usos sociales de la historia misma, como un espacio de inscripción subjetiva que a la postre se ritualiza a través de los despliegues de la tradición en las mediaciones de la cultura y el poder, teniendo en cuenta, que el recurso metodológico del cine etnográfico no es simplemente la grabación de lo que el ser humano dice o hace, sino la interpretación de estas grabaciones en el marco de la

disciplina que las concibe, incluyendo la totalidad del proceso de filmación, desde su concepción hasta su ejecución. (ARDÉVOL Y TOLÓN, 1995)

Desde un afortunado intento de diferenciar el cine etnográfico del cine documental y de ficción, el español Enrique Brisset menciona que lo que “debemos aprender del cine con función narrativa es cómo contar mejor una historia, haciendo también justicia a la gente que estudiamos. Idealmente el tipo de historia que contamos debía ser su historia, no la nuestra (...) hagamos que la gente hable sobre sí misma, sobre sus propias inquietudes, sobre lo que vemos que hacen y lo que filmamos de ellos” (BRISSET, 1996) y ciertamente es a este postulado al que la LFA del Sicus le apuesta metodológicamente.

7. El ayer y el hoy: prácticas imaginadas desde la comunicación

La necesidad de redireccionar el quehacer de los relatos del pasado como prácticas que potencializan el acto del recuerdo en el presente, se hace imperante cuando se piensa en un escenario en el que diferentes voluntades, contribuyan sistemáticamente en la elaboración colectiva de marcos sociales de sentido, en torno a un lenguaje común: La memoria. La Línea de Formación Audiovisual del Sistema de Comunicaciones Indígenas de Urabá sur tiene una firme convicción y es poner en discusión que las diversas expresiones que nos convocan alrededor de la indagación de la memoria, son en sí mismas una oportunidad de relatarnos a través de las significaciones sociales, simbólicas e imaginarias que nos habitan, indígenas o No indígenas, configurando así más que una interpretación de la multiplicidad, una visión del mundo, el recuerdo como un proceso intuitivo del otro, pero sobre todo una narrativa identitaria en la construcción incesante de los vínculos sociales, aquellos en los que el sustento básico y creativo que alimenta la inclusión es la experiencia colectiva de la historia y la ancestralidad.

Lo colectivo debe pensarse también a partir de sus configuraciones espaciales, es decir, se trata de considerar que aquellas articulaciones de comunidades de memoria contemplan simultáneamente los legados históricos de la ritualidad y la tradición, la temporalidad de las perspectivas que transforman las lecturas cosmogónicas de la diferencia y la tarea de potencializar las escalas de la singularidad de la memoria y la universalidad del saber histórico a través de la elaboración de vínculos con nuestro presente y con el del otro.

La LFA desentraña una preocupación íntima de aportar desde la comunicación una perspectiva de cómo relatar la memoria, entendiéndola desde sus investiduras de saber originario, permeado por la dialógica relación entre memoria y ancestralidad, valorizando así, el encuentro de múltiples procesos metodológicos de narrar desde lo

audiovisual y deconstruyendo las voces que se configuran a partir de las expresiones del ejercicio etnográfico provenientes de diversas naturalezas disciplinares. Prácticas pensadas desde el diálogo, la participación y la horizontalidad de los saberes y repertorios de la memoria; esto significa considerar la historia en general y a la democratización del ejercicio comunicativo en particular, como dispositivos políticamente estratégicos para los cambios etno-identitarios en el campo socio-político.

La memoria se representa a través de los vínculos experienciales de lo vital y lo significativo. La vida cotidiana puede expresarse mediante la lengua, pero no los acontecimientos que la trascienden. La construcción de memoria expresa trascendencia. Es decir, que es imperante entender que el pasado que nos particulariza se congrega en la naturaleza misma de la existencia, una expresión colectivamente construida en la que las dinámicas sociales y sinergias diferenciales de la historia, son evidencia de unos repertorios dialógicos del presente que intensifican la experiencia del recuerdo más allá de los lugares limítrofes de la conmemoración, lugares reiteramos, aún sin explorar desde la comunicación y en el que la reflexión metodológica debe versar desde una tendencia transversalizadora definida como cine etnográfico.

8. Literatura referenciada

AUYERO Javier. La protesta: retratos de la beligerancia popular en la Argentina democrática. Aique Grupo Editor S.R.L, 2002.

ARVÉDOL Elisenda y TOLÓN Luis. Imagen y cultura. Perspectivas del cine etnográfico. Diputación Provincial de Granada. España, 1995.

(A)BARBERO, Jesús Martín. La nueva centralidad de la cultura en la sociedad en Culturas/Tecnicidades/Comunicación, Documento en línea: <http://www.oei.es/cultura2/barbero.htm>

(B)BARBERO, Jesús Martín. Integración regional y políticas culturales en Culturas/Tecnicidades/Comunicación, Documento en línea: HYPERLINK "http://www.oei.es/cultura2/barbero.htm" <http://www.oei.es/cultura2/barbero.htm>

BELTRÁN Ramiro, Adiós a Aristóteles: La Comunicación "Horizontal", Revista Comunicación y Sociedad Nº 6, septiembre, 1981, Ed. Cortéz, Sao Paulo, págs. 5 a la 35, traducción al castellano, Lic. José Luis Aguirre Alvis, catedrático de Comunicación para el Desarrollo en la Carrera de Comunicación Social de la Universidad Católica Boliviana-La Paz, 1991. Documento en línea: HYPERLINK "http://www.alaic.net/revistaalaic/index.php/alaic/article/viewFile/42/41" <http://www.alaic.net/revistaalaic/index.php/alaic/article/viewFile/42/41>

BRISSET Demetrio Enrique. Los mensajes audiovisuales: Contribuciones a su análisis e interpretación. Universidad de Málaga, 1996.

CASTILLO Jimena, La construcción de la memoria en narraciones audiovisuales, XII Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación. Rosario, 2008.

DURKHEIM, Emile. 1968. Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. París: P.U.F. en Secretaria de Gobierno. (2001). Investigación sobre el suicidio en Bogotá. (P:18) Alcaldía Mayor de Bogotá, Bogotá.

ESPINELI Torres, Yeilor (2009). Políticas de comunicación y comunicación comunitaria en Bogotá. Revista Impahu. 88-96. Bogotá: Fundación Universitaria Impahu

GARCIA CANCLINI Néstor, Gramsci en los 90 en Cultura y nación: Para qué no nos sirve ya Gramsci, NUEVA SOCIEDAD NRO.115 SEPTIEMBRE- OCTUBRE 1991, PP. 98-103, Documento en línea: http://www.nuso.org/upload/articulos/2034_1.pdf

GARCIA CANCLINI Néstor, ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? en Culturas populares e indígenas, Diálogos en la acción, primera etapa, 2004. Documento en línea: [HYPERLINK "http://trabajaen.conaculta.gob.mx/convoca/anexos/De%20que%20estamos%20hablanco%20cuando%20hablamos%20de%20lo%20popular.PDF"](http://trabajaen.conaculta.gob.mx/convoca/anexos/De%20que%20estamos%20hablanco%20cuando%20hablamos%20de%20lo%20popular.PDF)
<http://trabajaen.conaculta.gob.mx/convoca/anexos/De%20que%20estamos%20hablanc o%20cuando%20hablamos%20de%20lo%20popular.PDF>

GONZALES Jorge Alejandro, Las perspectivas panorámicas y políticas cartográficas en Los frentes culturales: culturas, mapas, poderes y luchas por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida. SF, Documento en línea: [HYPERLINK "http://www.dialogosfelafacs.net/dialogos_epoca/pdf/33-05JorgeArabito.pdf"](http://www.dialogosfelafacs.net/dialogos_epoca/pdf/33-05JorgeArabito.pdf)
http://www.dialogosfelafacs.net/dialogos_epoca/pdf/33-05JorgeArabito.pdf

GUMUCIO Alfonso, El cuarto mosquetero: La comunicación para el cambio social, investigación y desarrollo vol. 12, P_ 02–24, 2004. Documento en línea: [HYPERLINK "http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/investigacion/article/view/1088/673"](http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/investigacion/article/view/1088/673)
<http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/investigacion/article/view/1088/673>

HALBWACHS E, Los Marcos Sociales de la Memoria. Anthropos, Barcelona 2004.

KAPLÚN Mario, Una Educación que problematiza en El Comunicador Popular. Documento en línea: HYPERLINK "http://luisemiliorecabarren.cl/files/Comunicador%20Popular-Kaplun(1).pdf" [http://luisemiliorecabarren.cl/files/Comunicador%20Popular-Kaplun\(1\).pdf](http://luisemiliorecabarren.cl/files/Comunicador%20Popular-Kaplun(1).pdf)

PAPALINI Vanina. Hermenéutica y comunicación: hacia una dialógica crítica. Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación (ALAIIC). Vol. 4, Número 6. pp. 22-31. Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación, Sao Paulo, 2007.

PEPPINO BARALE Ana María, 1.2 las Radios Populares en Radio educativa, popular y comunitaria en América Latina. Origen Evolución y perspectivas. Plaza y Valdés Editores, México 1999.

(B)REGUILLO Rossana, II. Ciudad y comunicación. La investigación posible, en Lo viejo y lo nuevo: Investigar la comunicación en el siglo XVI. Ediciones de La Torre, Madrid 2000.

RETTBERG, Angelika. (Junio 17 de 2005). Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas de la justicia transicional, Prólogo. Bogotá: Universidad de los Andes. RESÉNDIZ Rafael, Comunicación política y sociedad civil, El oficio del comunicólogo, SF. Documento en línea: HYPERLINK "http://hyperlab.politicas.unam.mx/oficiodecomunicologo/8com.polticaysoc.civil.pdf" <http://hyperlab.politicas.unam.mx/oficiodecomunicologo/8com.polticaysoc.civil.pdf>

SÁEZ Chiara, 5. Propuestas de salida: Cultura como experiencia simbólica y material en Invisibilización de la comunicación alternativa: propuestas de entrada y salida, Revista Latina de Comunicación Social 64 – 2009. Documento en línea: HYPERLINK "http://www.revistalatinacs.org/09/art/34_833_44_ULEPICC_16/Chiara_Saez.html" http://www.revistalatinacs.org/09/art/34_833_44_ULEPICC_16/Chiara_Saez.html

SIMPSON Máximo, Comunicación alternativa y democracia entre la "Vanguardia" y la teoría de la dependencia, NUEVA SOCIEDAD vol. 71, MARZO- ABRIL, P_ 31-42, 1984. Documento en línea: HYPERLINK

"http://www.nuso.org/upload/articulos/1152_1.pdf"
http://www.nuso.org/upload/articulos/1152_1.pdf

WEIGEL Sigrid, 8- De la topografía a la escritura, el concepto benjaminiano de la memoria en Cuerpo, Imagen y Espacio en Walter Benjamin, una Relectura, Ediciones Paidós, 1999.

WOODSIDE Julian, Cine y memoria cultural: la ilusión del multiculturalismo a partir de dos películas mexicanas de animación, Estudios sobre las Culturas Contemporáneas Época II. Vol. XVIII. Núm. 36, Colima, invierno 2012, pp. 65-84