

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras

Programa de Maestría en Estudios de la Cultura

Mención Políticas Culturales

Producción audiovisual indígena, una experiencia de agencia política. Estudio de caso: el video indígena del Cauca

Catalina Unigarro Solarte

2010

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la biblioteca de la universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses después de su aprobación.

Catalina Unigarro Solarte
.....

[Nombre] Catalina Unigarro Solarte

[Fecha] 24 de noviembre de 2010

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de letras

Programa de Maestría en Estudios de la Cultura

Mención Políticas Culturales

**Producción audiovisual indígena, una experiencia de agencia política. Estudio de
caso: el video indígena del Cauca**

Catalina Unigarro Solarte

2010

Christian León

Quito

RESUMEN

Esta investigación busca indagar el fenómeno de producción audiovisual indígena o video indígena, a la luz de los elementos teóricos que ofrece la categoría de agencia política. Por ello, la investigación intenta responder a la pregunta de si es posible definir o no dicha práctica como una experiencia de agencia, para lo cual analizamos los alcances que como ejercicios de ruptura, permiten las prácticas de representación y memoria en las narrativas audiovisuales de dos videos indígenas producidos en el Cauca, al sur de Colombia, planteados como estudio de caso.

En el desarrollo de esta exploración, nos aproximamos a cuestiones importantes para la discusión como la apertura de sujetos, espacios y medios para la agencia, memorias alternativas, la construcción del relato histórico, las luchas indígenas, los agenciamientos simbólicos de los pueblos indígenas, las posibilidades políticas desde la comunicación alternativa, entre otras, cuestiones que permiten articular a la pregunta de investigación, preocupaciones de gran importancia en el ejercicio de indagación sobre la alteridad.

TABLA DE CONTENIDO

RESUMEN.....	4
INTRODUCCIÓN.....	6
CAPITULO 1. APROXIMACIONES A LA NOCIÓN DE AGENCIA	9
1.1. Reformulación del concepto de agencia en la época de capitalismo simbólico.....	9
1.1.1. La aparición de la agencia.....	15
1.2. Diálogos entre memoria y representación	19
1.2.1. Agencia, recuerdo y olvido	19
1.2.2. Empoderamiento de la imagen y la voz	26
CAPITULO 2. AGENCIAS EN LAS LUCHAS INDÍGENAS	37
2.1. Agenciamientos simbólicos de los pueblos indígenas.....	37
2.1.1. La agencia indígena desde el movimiento social	40
2.2. Estrategias políticas desde la comunicación alternativa	45
2.2.1. Comunicación alternativa e identidades políticas	47
2.2.2. Comunicación audiovisual, campo para la agencia.....	50
2.3. Video indígena.....	53
2.3.1. Contexto de aparición.....	54
2.3.2. Aproximaciones conceptuales.....	58
CAPITULO 3. ESTUDIO DE CASO: EL VIDEO INDÍGENA NASA Y YANACONA ...	66
3.1. Contexto socio-cultural del Cauca.....	66
3.2. Agenciamientos y luchas indígenas	69
3.2.1. Agenciamientos simbólicos desde estrategias de comunicación.....	75
3.3. El video indígena en el Cauca	79
3.4. Un nuevo cielo para una antigua ceremonia	85
3.4.1. Nietos del Quintín Lame liberando a la madre Tierra.....	85
3.4.2. Tawa Kapaq Inti Raymi	95
CONCLUSIONES.....	104
a) Agencia, memoria, representación y video.....	104
b) Casos de estudio en el Cauca	107
BIBLIOGRAFÍA.....	113
ANEXO 1	122

INTRODUCCIÓN

La alteridad es un tema de recurrente interés no sólo entre investigadores, quienes desde distintas entradas conceptuales se han encargado de producir abundante literatura al respecto, sino también de un amplio abanico de actores que se aproximan a su discusión desde diversos campos de intervención social. En esta oportunidad, situamos la discusión alrededor de prácticas de resistencia, interpelación o contradicción que los sujetos, en el caso que nos ocupa, los pueblos indígenas, ejercen desde la utilización de imágenes, vista como posibilidad de generación de sentidos, de construcción de otredad. En ese sentido, la investigación busca explorar la acción social efectuada a través del dispositivo videográfico, la agencia a través de la producción de video indígena.

Sin que la pretensión haya sido inscribirse en una única postura de análisis, en la exploración hemos hecho un esfuerzo por articular varias propuestas teóricas desde el campo de los Estudios de la Cultura y la Antropología Visual. Desde estas líneas teóricas se plantea como principal categoría de análisis la de *agencia política*, desde la que es posible examinar experiencias comunicativas como la videográfica, que tradicionalmente se había asumido al margen de cualquier posibilidad política. Esta categoría se constituye en el eje transversal de las categorías de memoria y representación, que complementan el dialogo teórico y suponen el uso de otros conceptos de gran utilidad como el de historia, hegemonía, subalternidad, identidad, estereotipo, sentido, luchas indígenas, comunicación alternativa, entre otros.

La pregunta de investigación busca explorar la producción audiovisual indígena a fin de establecer si constituye o no una experiencia de agencia política, y desde este lugar —el video como agencia—, pensar en su incidencia en procesos de representación y

memoria colectiva. Dichas preguntas son examinadas a la luz del caso de estudio propuesto, sobre dos producciones indígenas del departamento del Cauca en Colombia: *Nietos del Quintín Lame liberando a la madre Tierra*, de la comunidad Nasa, y *Tawa Kapaq Inti Raymi*, del pueblo Yanacona; experiencias que exponen las principales apuestas políticas de cada comunidad, definidas desde una preocupación importante por el territorio. En este ejercicio buscamos establecer los alcances y significaciones que en la práctica permite cada experiencia de agenciamiento.

Nuestra propuesta de investigación, parte de considerar el video indígena como una experiencia de agencia en tanto capacidad compartida de hacer cosas (López, 2004), que supone un acto de empoderamiento del colectivo indígena desde el que se abre la posibilidad de ejercer acción política para incidir sobre un estado de cosas instituido. Desde esta experiencia comunicativa, indagamos la manera en que se concreta dicho agenciamiento, reconociendo que en la narrativa audiovisual se hacen efectivas prácticas de memoria y representación mediante las cuales se definen oportunidades de ruptura, tesis que es puesta en cuestión en el análisis de caso realizado.

La discusión es problematizada a partir de la caracterización de los contextos en que esta tecnología está siendo utilizada por los pueblos indígenas, tarea que permite identificar que su experiencia en el campo de la comunicación alternativa, específicamente el de la estrategia audiovisual, se circunscribe a una estructura organizativa que permite leer el fenómeno desde las dinámicas que estos pueblos experimentan a través del movimiento social, cuestión que consiente especificidades en la manera en la que funciona dicha experiencia comunicativa.

Para ello hemos desarrollado un trabajo investigativo que implicó principalmente una rigurosa tarea de revisión y estudio de fuentes bibliográficas.

Acompañada de la discusión teórica, realizamos además una exploración de las narrativas de las producciones de video, efectuada mediante la observación orientada por preguntas en torno a nuestras categorías de análisis y preguntas de investigación. Finalmente, este trabajo fue enriquecido con las experiencias de debate en la que hemos participado de manera informal, como el *Encuentro regional de iniciativas y procesos de comunicación indígena* realizado en Silvia (Cauca) y la *Primera muestra de cine y video indígena en Colombia DAUPARÁ* desarrollado en Bogotá (Cundinamarca).

Estos elementos permitieron estructurar el documento bajo dos intencionalidades: una teórica y otra práctica. En el primer capítulo exponemos el horizonte teórico en el que sustentamos las preocupaciones de la investigación, referido a la exposición de la categoría de agencia, la cual es utilizada para la problematización de los conceptos de memoria y representación. En el capítulo segundo, desarrollamos elementos importantes de aproximación a la experiencia de agencia de pueblos indígenas, para lo cual examinamos la forma en la que emergen sus agencias, los contextos sobre los cuales se pretende incidir, para luego, sí, adentrarnos al campo de la comunicación alternativa. Desde la comunicación como posibilidad política, introducimos la discusión sobre el video indígena: condiciones de aparición, elementos que la caracterizan y consecuencias de su utilización.

Finalmente, en el tercer capítulo realizamos un ejercicio de confrontación en el que el estudio de caso es explorado a la luz de los elementos teóricos planteados en los capítulos anteriores, en un ejercicio de cuestionamiento de nuestra hipótesis de investigación que busca establecer las posibilidades reales que tiene el video indígena como experiencias de ruptura.

CAPITULO 1. APROXIMACIONES A LA NOCIÓN DE AGENCIA

Dada la importancia que tiene la categoría de agencia para los planteamientos de esta investigación, pretendemos en este primer capítulo desarrollar elementos teóricos que permitan su comprensión y sirvan de eje estructurante para la exploración teórica que hemos planteado. Para ello partimos de la problematización del concepto de acción social, lo que supone abordar tangencialmente las discusiones alrededor de la tarea de su definición y algunos de los contextos que la caracterizan; para seguidamente acercarnos a los factores que permiten la emergencia del concepto de agencia y evidenciar su utilidad a partir de la identificación de los elementos que la caracterizan en tanto apertura a un espectro de posibilidades. Con los elementos planteados nos ocuparemos finalmente del estudio de dos categorías: memoria y representación, que asumimos como dos experiencias concretas de agenciamiento.

1.1. Reformulación del concepto de agencia en la época de capitalismo simbólico

Examinar el concepto de agencia plantea una tarea inicial, y es la de analizar la noción de “acción” o más específicamente “acción social”, conceptos que suelen utilizarse de manera indiferenciada y que consideramos, requieren ser abordados por separado a fin de comprender la aparición de la categoría de “agencia” en algunos contextos del lenguaje de las ciencias sociales. Sin embargo y más allá de desarrollar una revisión exhaustiva sobre la categoría de acción -que no es la preocupación central de esta investigación-, interesa examinar por qué resulta más apropiado el uso de la categoría de agencia para los fines de esta investigación, qué elementos teóricos

permiten su definición y cuales son sus usos en una época que hemos denominado de capitalismo simbólico.

Entender la acción ha sido una preocupación central de las ciencias sociales, por lo que es posible encontrar diferentes teorizaciones que proponen entradas desde diversas disciplinas.¹ En un primer ejercicio de definición de acción, el Diccionario de sociología de Giner y otros, señala que “*La acción suele entenderse en la sociología como aquella suerte de comportamiento humano en el que existe un componente de significación subjetiva*”.² Y más adelante añade:

Implícitamente, también, la mayoría de los clásicos identifican acción con acción social, pues, como Weber señalaría, la acción se realiza siempre frente a otros seres humanos y tiene en cuenta sus reacciones y supuestos estados de conciencia. (S. Giner, 2006: 5)

En estos conceptos es posible identificar principalmente dos elementos. La definición de *acción* se asume como atribución de sentido, como un acto de significación dado por la individualidad de cada sujeto. En la de *acción social*, se identifica el carácter relacional de la acción, el hecho de ser realizada en consideración a otros. Dichos elementos permiten un acercamiento a la acción desde su doble experiencia: la individual, dada por el sentido que le imprime cada sujeto a sus acciones, y la social, determinada por las relaciones que dicho sujeto experimenta con sus pares y que incide en el despliegue de sus acciones.

Asumiendo el riesgo de la simplificación y sin la pretensión de resolver el asunto de manera superficial, esta breve referencia al concepto de acción permite identificar en

¹ Entre algunos de los aportes a la teoría de la acción, se encuentra la concepción instrumental de la acción social de Hobbes; la noción de acción moral de Rosseau; la acción instrumental del proletariado de Marx; la corriente del subjetivismo iniciada por la sociología de Schutz, Berger y Luckmann; el funcionalismo de Parsons; el estructuralismo de Levi-Strauss y Bourdieu, entre otros.

² Salvador, Giner y otros, *Diccionario de sociología*, Madrid, alianza editorial, 2006, p. 5.

la historia de su teorización dos corrientes claramente diferenciadas que intentan explicarla desde la pregunta ¿qué se encuentra detrás de la acción? De un lado, se sitúa quienes entienden la acción como resultado de una estructura suprahumana (sistema, sociedad, orden social, etc.), en la que el sujeto despliega una acción como resultado de las determinaciones o coerciones que la sociedad ejerce sobre él. En este sentido, no existe posibilidad de agencia, la acción es realizada por un sujeto pasivo que no tiene control alguno sobre ésta. En el otro extremo, encontramos una postura que entiende la acción como el acto realizado por un sujeto autónomo, resultado de un acto racional, libre de cualquier constreñimiento, donde el actor es considerado agente de su propia vida. Alan Dawe (2001) define estas dos tendencias como dos corrientes de la sociología, una del sistema social y otra de la acción social.

En una sociología del sistema social, entonces, los actores sociales aparecen representados en gran medida como sujetos pasivos del sistema. Son determinados por este en su existencia y su naturaleza como seres sociales, en su conducta y relaciones sociales, y hasta en su sentido de identidad como seres humanos. (...). Entonces la acción social es por entero producto y consecuencia del sistema social. (...) una sociología de la acción social concibe el sistema social como un derivado de la acción e interacción social, como un mundo social producido por sus integrantes, quienes aparecen así como seres activos, plenos de sentido, creadores en el plano individual, y socialmente.³

Aunque así consideradas, las posturas se exhiben en una aparente incomunicación, Dawe advierte que esta supuesta separación propone dos lecturas del nexo entre acción social y sistema social, y que aunque sugieren respuestas diferentes a la acción social, ambas la asumen como su eje de estudio. No obstante, esta diferenciación en sus conceptos permite dar cuenta que la discusión ha estado centrada

³ Alan, Dawe, “Las teorías de la acción social”, en Tom Bottomore y Robert Nisbet, comp., *Historia del análisis sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001, p. 417.

hacia la problematización de la relación entre el sujeto y la sociedad, en la que en menor o mayor medida la acción es desarrollada por un sujeto autónomo.

Es preciso mencionar que la aparición de la noción de acción intencional, racional, autónoma, libre, está definida por un escenario en el que se experimentaba el desplazamiento de un contexto medieval caracterizado por la centralidad de dios, de un sujeto del ámbito de lo público, a la aparición de un contexto moderno en el que el sujeto le da la bienvenida a la noción de individualidad, a la vida privada, en un escenario en el que se considera puede ser agente de su propia vida.

Este cambio en el orden social, no significó de ningún modo la superación de una etapa y la instauración de otra diferente; no implicó per sé la conversión de un sujeto comunitario a uno enteramente individual, aunque primara la órbita de la autonomía. En este sentido, bien conocidas son las críticas desarrolladas a la construcción de una historia lineal, caracterizada por un evolucionismo de grandes etapas sucesivas.⁴ Atendiendo en cambio a las discontinuidades y rupturas propias de la historia, resulta apropiado entender la transición de una sociedad medieval a una moderna como la inversión en los órdenes de la vida, que da lugar a la centralidad del ser humano en el mundo, pero necesariamente inmerso en un grupo social.

Con la aparición del sujeto moderno, se piensa la acción como una actividad desarrollada por un sujeto autónomo que despliega acciones intencionales, racionales, en escenarios de lo institucional. Es decir, las posibilidades de agencia se piensan circunscritas al ejercicio tradicional de la política a través de la incidencia en espacios

⁴ Foucault, como uno de los principales contradictores del modo tradicional de concebir la historia de las ideas, plantea una crítica a la forma en que ésta se ha construido al proponer un giro de la mirada hacia aquellos lugares que han sido excluidos de la forma tradicional de hacer historia, modo que se interesaba principalmente en establecer un nexo causal entre acontecimientos dispares, en determinar su continuidad o su significación como conjunto. Advierte el autor que mientras que la historia propiamente dicha, parece suprimir la irrupción de acontecimientos dispares en provecho de las estructuras más firmes, existe una multiplicación de las rupturas, de la discontinuidad, por lo que sugiere desplazar la preocupación histórica hacia los fenómenos de ruptura. Michel Foucault, *La Arqueología del Saber*, Paris, Siglo XXI editores, 1969.

de tomas de decisión, en ejercicio de la ciudadanía, etcétera; concepción desde la que se limita la capacidad de acción y se excluye iniciativas que no gozan de la exigida institucionalidad de dicha concepción. En este contexto de modernidad “(...) *todas las formas de agencia se articulan a la lógica del Estado y la ciudadanía. De esta manera el concepto mismo de agencia nace estatizado, nacionalizado, territorializado y juridizado*”.⁵

En este orden de ideas, encontramos hasta el momento algunos presupuestos que caracterizan la modernidad y que posteriormente serán objeto de controversia -en lo que se ha llamado postmodernidad o crisis de la modernidad-, y que permitirán evidenciar el contexto en el que cobra vigencia el concepto de agencia. López identifica tres presupuestos modernos que han sido puestos en cuestión:

(...) La razón moderna, como razón universal y absoluta y su vinculación con la idea de progreso y emancipación; la noción moderna de sujeto (racional, autónomo y transparente para sí mismo) y la posibilidad de propuestas éticas y políticas una vez que las anteriores dimensiones ya no pueden funcionar como fundamentos últimos.⁶

Con el fin de la época medieval, *la razón humana* llega a ocupar un lugar central en la concepción del mundo, y la ciencia y la tecnología se convierten en herramientas esenciales para su comprensión. Desde este lugar los enunciados adquieren pretensión de validez y se instauran como regímenes con vocación de verdad, totalizantes y universales. Adicionalmente se instituye con fuerza la equivalencia entre razón y progreso, asumiéndose la lógica racional como la única vía posible para el desarrollo de los pueblos. Desde esta racionalidad, se plantea una ordenación binaria del mundo, que

⁵ Christian, León, “Agencia, arte y subalternidad. Entrecruzamientos entre estética y política en el contexto contemporáneo”, en María F. Troya, comp., *Cultura y transformación social*, Quito, O.E.I., 2010, p. 89.

⁶ José Enrique, Ema López, *Del sujeto a la agencia. Un análisis psicosocial de la acción política*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 2005, p. 32.

sitúa a todo cuanto existe en una relación de opuestos: simbólico vs. material; masculino vs. femenino, sujeto vs. objeto; científico vs. folclórico; racional vs. espiritual, culto vs. popular, etc., lo que excluye cualquier posibilidad para pensar la coexistencia de múltiples experiencias de ser y estar en el mundo.

Los cuestionamientos están dirigidos a desarticular esta idea de superioridad de la razón, proponiendo lecturas diferentes a los modos de concebir el mundo, sugiriendo otras miradas que permitan tener conciencia de las limitaciones de este postulado. En este escenario, hay un esfuerzo por evidenciar un *sujeto autónomo*, transparente, que es capaz de *agenciar/conducir* su vida a través de acciones racionales, impulsadas intencionalmente. El sujeto moderno es concebido como fuente originaria y fin de un proyecto emancipatorio, anterior a la producción y significación de la acción.

La de-construcción de este sujeto situado en un lugar de enunciación estable, empieza por permitir su desplazamiento hacia diversas posiciones, cuestión que plantea concebir la acción de modo diferente. La identidad fija es desplazada por la concepción de un sujeto que se encuentra en un continuo proceso de construcción, cuestión que da lugar a la emergencia de diversas subjetividades que antes no era posible reconocer en el sujeto universal racional de la modernidad, y que ha originado lugares de subalternización en los que algunos grupos sociales han sido marginados por no “gozar” de ciertas características “privilegiadas” de género, origen étnico, generacional, estatus social, etcétera, categorías que en últimas determinan jerarquizaciones y legitiman discriminaciones, limitando la capacidad de ciertos sujetos para agenciar. Además, se reconoce que el sujeto está inmerso en relaciones de poder que intervienen en las consecuencias de sus acciones más allá de su propia intencionalidad, por lo que no es posible asumirlo como un ser autónomo, dotado de transparencia, fuente única de la acción.

En consecuencia, las *posibilidades políticas* experimentan también una apertura, que entre otras cosas, ha dado lugar al des-centramiento del papel del Estado y en consecuencia, la emergencia de nuevos actores (de sectores subalternizados, organizaciones no gubernamentales, nuevos movimientos sociales, organizaciones de la sociedad civil, etc.) capaces de agenciar cambios desde distintos lugares de enunciación, enfrentados por diversos intereses y cuyas prácticas de resistencia, diálogo, interpelación no sólo se limitan a los actos desplegados en espacios de lo institucional, sino también a procesos impulsados desde la cotidianidad, haciendo uso de lo ritual, lo sagrado, el arte, la comunicación, etc. Estos nuevos actores apelan a prácticas alternativas de resistencia y acción política, contexto que ha permitido que la definición de agencia se re-signifique, que como posibilidad adquiera nuevos sentidos.

1.1.1. La aparición de la agencia

Es en este escenario en el que es posible identificar una tercera vía que intenta responder a los interrogantes que supone la teorización sobre la acción social, lugar en el que podemos ubicar la noción de *agencia*. Desde la teoría de la estructuración, Giddens (2006) desarrolla un concepto de agencia vinculado a la idea de *capacidad*, lo que permite agregar una dimensión de poder a dicha definición, pues no se asume la acción como la intención de hacer algo, sino como la capacidad de hacerlo:

Obrar no denota las intenciones que la gente tiene para hacer cosas, sino, en principio, su capacidad de hacer esas cosas (...).⁷

⁷ Anthony, Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2006, p. 46.

Ser capaz de obrar de otro modo significa ser capaz de intervenir en el mundo, o de abstenerse de esa intervención, con la consecuencia de influir sobre un proceso o un estado de cosas específico. Esto presupone que ser un agente es ser capaz de desplegar (...) un espectro de poderes causales, incluido el poder de influir sobre el desplegado por otros. (A. Giddens, 2006: 51)

La acepción de Giddens introduce un elemento que es central en el planteamiento de agencia y es considerar las fuerzas de poder que inciden en la capacidad de hacer cosas, lo que permite insistir que la acción intencional de la que se hablaba era titular el sujeto moderno, aparece insuficiente. El autor se distancia de las concepciones que no le permiten al sujeto ninguna posibilidad de agencia, planteando una dimensión de capacidad -de intervención o de abstención- en un espacio en el que el sujeto es atravesado por relaciones de poder.

Un segundo elemento ligado a esta capacidad de hacer cosas, se encuentra referido a la potencialidad que tienen dichos actos para transformar relaciones, a su capacidad de incidencia, de reciproca influencia que tienen las acciones de los agentes entre sí. Si bien considera al sujeto inmerso en un espectro de poderes, Giddens encuentra que la misma acción implica poder al generar efectos sobre los contextos en los que se realiza.

Recurriendo al término de campo desarrollado por Bourdieu (1997), podríamos afirmar que entendido como el espacio de relaciones objetivas entre posiciones, el campo como espacio de luchas en el que se generan estrategias, alianzas, a fin de conservarlo o transformarlo, funciona como un espacio de tomas de posición, donde la capacidad de participar en él, de agenciar, está condicionada –en términos del autor- por las posiciones distintas y diferenciadas que ocupe el sujeto, que supone el manejo de distintos tipos de capitales. Bourdieu afirma que no es posible tratar el orden cultural como un sistema autónomo, pues considera que éste se genera en el campo, entendido

como juego de posiciones, que no puede ser explicado en su absoluta autonomía, sino en la interrelación de los campos, cuestión que reafirma la capacidad relacional propia de la agencia.

Esta comprensión de agencia nos acerca al concepto que de la misma desarrolla José E. López (2004), quien propone un cuestionamiento a la preexistencia de una entidad como antecedente de la acción, trátase de sujeto y/o estructura. El autor mantiene en su definición algunos elementos planteados por Giddens y desarrolla un concepto de agencia que resulta bastante útil para los fines de ésta investigación. Señala:

(...) Entender la capacidad de actuar (agencia) no como propiedad individual, sino como posibilidad (poder hacer) compartida. Esto implica vincular la capacidad de acción con una concepción relacional del poder; y no entender ésta como un volumen de almacenamiento propiedad de un sujeto-agente.⁸

Así, podemos entender la agencia como algo que está/es en el (inter)medio, en medio de los flujos de acciones. Algo que desvía, traduce y conecta prácticas. El mediador no es totalmente exterior a lo mediado, también forma parte de ello. Además es transformado y re-creado en su mediación. La agencia como mediadora es lo que permite que la intersección de flujos de prácticas semióticas y materiales se concreten en actos. (J. López, 2004: 17)

La agencia es percibida como una interrelación de elementos que pueden permitir la emergencia de un acto político, debido a que estar en capacidad de actuar, de agenciar, es estar en situación (relacional) de funcionar cuestionando-generando conexiones, a partir de otras conexiones. De dicha noción, nos parece importante resaltar un elemento que agrega el autor a la capacidad relacional en la que se ha insistido hasta el momento, y es el de asumir la acción como posibilidad compartida, resultado de las relaciones entre entidades diversas: humanas y no humanas. El autor

⁸ José Enrique, Ema López, “Del sujeto a la agencia (a través de lo político)”, en *Athenea digital*, No. 5, Madrid, 2004, p. 15, disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num5/ema.pdf>

llama la atención en considerar la relación cada vez más estrecha que tenemos en nuestra experiencia diaria con la tecnología, por ello concibe a la agencia como resultado de múltiples fuerzas, cuestión que no se limita a lo puramente humano y que permite reflexionar sobre un amplio espectro de posibilidades de acción.

Resumiendo los elementos que se han expuesto hasta el momento, tenemos que la agencia implica i) una capacidad compartida de hacer cosas (lo que supone su dimensión de poder); ii) resultado de relaciones entre entidades diversas: humanas y no humanas; iii) que tiene la potencialidad de transformar relaciones sociales a partir de los contextos en la que es desarrollada. Así entendida, la agencia permite comprender la acción como una capacidad que si bien bordea los límites de lo individual, es evidentemente social, y en tanto social se ve enfrentada a múltiples fuerzas que potencian o limitan su realización.

Las relaciones de poder que inciden en la capacidad/posibilidad de agenciar requieren una comprensión de poder que, en el sentido de Foucault, escapa a las formulaciones tradicionales en que éste se circunscribe: prácticas entre gobernantes y gobernados, siempre funcionando de arriba hacia abajo. *“Para Foucault, sin embargo, el poder “no funciona en forma de cadena” –el circula. Nunca es monopolizado por un centro. “Es desarrollado y ejercitado en forma de una organización de red”. Esto sugiere que todos estamos, hasta cierto punto, implicados en su circulación –opresores y oprimidos”.*⁹

En ese sentido resulta necesario considerar que el poder no sólo es aquello que detenta una clase dirigente, sino que atraviesa, circula en todos los niveles de la existencia, en todos los espacios de la vida social, por tanto se colige que sea posible

⁹ Michel, Foucault, citado por Stuart Hall, “El trabajo de la representación”, en *Representation: Cultural representations and signifying practices*, London, Sage publications, 1997, p. 32.

pensar la acción política desde diferentes escenarios, desde lo público y lo privado, no sólo desde su ordenación material sino y sobretodo desde el universo de lo simbólico.

Nos enfrentamos a una época de capitalismo en que las relaciones sociales no sólo se regulan desde su aspecto material sino también desde lo simbólico, desde la circulación de significados, lo que permite una politización de la vida de los sujetos y de sus prácticas. Se asiste a la experiencia de agenciamientos, de empoderamientos en el orden de lo simbólico, en el que prácticas a través de lo mediático, del lenguaje, el arte, la música, el cuerpo, la comunicación logran configurarse en prácticas de resistencia y confrontación política, en un contexto que se reconoce un desdibujamiento de fronteras entre política y arte (C. León, 2010: 87).¹⁰

A partir de estos elementos que permiten tener una idea más clara de la noción de agencia, me permitiré desviar la reflexión hacia dos categorías: memoria y representación, que permitirán dar cuenta de dos experiencias de agenciamiento. Su abordaje tiene como punto de partida considerarlas como lugares en los que se concretan posibilidades para agenciar, reflexión que complementa una comprensión de dicha categoría, en un recorrido que pretende transitar desde lo estrictamente teórico hasta el análisis de prácticas específicas en la vida social.

1.2. Diálogos entre memoria y representación

1.2.1. Agencia, recuerdo y olvido

Aproximarse a la categoría de memoria supondrá abordar tangencial o directamente, nociones de identidad e historia, pues como veremos, se encuentran

¹⁰ León propone hacer una lectura del fenómeno en dos direcciones, en un camino de ida y vuelta que transita de la política al arte y del arte a la política.

íntimamente relacionadas por lo que resulta inevitable pensarlas de manera separada. Comencemos por señalar que el concepto de memoria que aquí se asume no se reduce a concebirla como una de las fuentes que permite “recrear la huella dejada en el tiempo”, nos interesa exponer una memoria como acción social, una memoria como experiencia de agencia. De diversos conceptos posibles sobre dicho término, encontramos algunos elementos que parecieran ser constitutivos de la misma a partir de la siguiente reflexión:

Así como la historia hegemónica se construye desde “fuentes autorizadas” y tiene sus mecanismos de divulgación oficiales, la memoria colectiva se alimenta y pervive en las tradiciones orales, lúdicas y estéticas, en los rituales colectivos, en los recuerdos individuales, en los archivos de baúl, en el territorio, en los objetos, en las fotografías y en el propio cuerpo; se archiva y actualiza en las bregas de la vida cotidiana, como en las luchas y movimientos sociales.¹¹

(...) la memoria social se encuentra no solo en los recuerdos de sus miembros, sino también en las huellas que el pasado deja en la estructura física del mismo barrio (sus calles, lugares, casas), en los muebles, objetos y pertenencias de la gente (utensilios, juguetes, ropa), en las fotografías y otros registros visuales, en materiales escritos (actas de organizaciones, recortes de prensa, recibos y facturas...) y en algunas prácticas sociales que permanecen en el presente (fiestas, canciones, tradiciones orales, juegos). (A. Torres, 2003: 210)

Se encuentra en su definición una dimensión implícita que es ser social. La memoria se construye en las relaciones sociales, en las experiencias vividas del cuerpo social, por ello es colectiva. Si bien los sujetos considerados individualmente tienen una carga de recuerdos particular, ésta no se experimenta aislada de las relaciones de orden material y simbólico que los sujetos tienen con los otros. En consecuencia, la memoria está condicionada por imaginarios, visiones y concepciones particulares que el grupo

¹¹ Alfonso, Torres Carrillo, Pasados hegemónicos, memorias colectivas e historias subalternas, en *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2003., p. 201.

social tiene frente al mundo, cuestión que permite además caracterizarla como selectiva, pues está sujeta a una selección que se hace en el acto de recordar y de olvidar, que además definirá la construcción del relato histórico.

Esto conduce a señalar, que la memoria es también una manera alternativa de asumir el pasado, diferente a la práctica de la historia, desde sus propias narrativas. La historia es una producción social del saber que se construye a partir de la memoria, siendo ésta un referente del pasado que reside en las prácticas colectivas de los sujetos, en todo aquello que es recordado a partir de su experiencia. La memoria permite la historia y ésta a su vez se fija en la historia a partir de lo que es seleccionado y registrado, cuestión que da lugar a hacer una distinción recurrente entre los estudiosos del tema. El objeto de la historia occidental se ha edificado sobre la necesidad de “reconstruir” un acontecimiento a partir de un hecho considerado significativo. En dicha necesidad se evidencia un ejercicio de objetivación que implica que el historiador, que se considera, re-construye desde un no lugar deshabitado de subjetividades, sitúa un suceso en un periodo de tiempo, atendiendo a una concepción causal y cronológica de los hechos.

Bajo esta concepción, la historia se fundamenta en la búsqueda de una verdad transparente, que pueda ser narrada desde un inicio y un final. Ricœur (2000, 2003) se refiere a la tarea del historiador como una deuda respecto al pasado que alude a la necesidad de reconstruirlo todo a partir de la huella. Desarrolla la noción de huella en el sentido de que es aquella que viene a ocupar el lugar del pasado, que se ha *registrado* y que puede ser comprobada a través del *documento*, como su prueba o explicación. La huella alude al registro de un acontecimiento significativo, a partir de la cual es posible reconstruir lo sucedido. Desde este lugar, se ha privilegiado el valor del documento, tratado como única fuente legítima para volver al pasado: lo histórico como lo escrito;

evidenciando que la experiencia vivida que da lugar a la huella queda, luego del registro, desplazada a un lugar secundario desde el que no se le permite nutrir la construcción de la historia.

En contraste, la memoria se surte como una práctica de carácter subjetivo, referido a lo que habita los recuerdos de los colectivos. Por ello puede llegar a ser cuestionada, deslegitimada, por no gozar de la “certeza” del relato escrito, del documento, por no tener la cualidad de lo objetivo, de lo científico. La memoria apela a otras fuentes sobre el pasado que desbordan el documento como su fuente inequívoca. La tradición oral, las fiestas populares, la música, la fotografía, la literatura, los rituales, el mismo cuerpo, entre otros, son considerados referentes igualmente válidos.

Adicionalmente, se evidencia un esfuerzo por seleccionar de los sucesos pasados aquellos considerados significativos, representativos, que pudieran dar cuenta de ideologías o mentalidades de determinadas épocas. En consecuencia, hay lugar a la creación de una historia oficial que busca establecer una historia indivisible en la que se exhiben actores que se erigen como héroes nacionales. Si la memoria nutre la historia, la configuración de una historia oficial evidencia el interés de hacer coincidir en dicho relato una unidad de memoria, que se traduce en una memoria del poder. Así concebida, la historia se instaure como un mecanismo desde el que es posible controlar el curso de los acontecimientos, incorporando y excluyendo aquello que resulte conveniente y coherente con el relato que se quiere hacer circular.

La historia se configura en el lugar desde el que se “estructuran” identidades, dado que se efectúan disputas por la imposición de diferentes versiones del pasado, de memorias diversas, que supone enfrentamientos entre distintos actores en una lucha por significar el pasado bajo una visión específica. Así, las o la memoria que logre fijarse en el relato histórico, permitirá la visibilización de una identidad cultural particular y

correlativamente un ejercicio de afirmación al lugar y espacio al que se pertenece, consintiendo la aparición de ciertos grupos y el olvido de otros. A esta discusión subyace una cuestión central y es la cuestión del poder, del mayor o menor poder que detente quien es visible en el relato histórico. Entonces, se hace explícita una pregunta inmersa en dicha controversia: ¿Qué intereses se conjugan en la construcción de la historia y por ende de la memoria?

La tarea de reconstruir “objetivamente el pasado” ha servido a intereses del presente de diversos grupos de poder que se expresan en el Estado. Los grupos hegemónicos crean versiones particulares de la historia y de la memoria con vocación universal, que supone la invisibilización o exclusión de versiones de sectores minoritarios o diferentes al considerado nacional, narrativas que resultan marginadas y expulsadas al silencio, al olvido, en un ejercicio de poder que facilita la circulación de un imaginario en el que algunos sectores son capaces de ser agentes de la historia y otros, incapaces de hacerlo, aparecen –en el mejor de los casos- como sujetos pasivos, cuyos aportes a la construcción de la historia son insignificantes.

Foucault (1969) plantea una crítica a la forma tradicional en que la tarea de construcción de la historia ha sido asumida, y por ello sugiere un giro en la mirada hacia aquellos lugares que han sido excluidos. Uno de sus cuestionamientos apunta a la revisión del valor del documento. El autor nos interpela preguntándose: ¿Desde dónde se elabora ese documento? ¿Quién dice? y ¿Cómo se dice?, teniendo en cuenta que a su vez el sujeto que enuncia -el documento- estaría regido por ciertas normatividades que condicionaron a su vez lo que se dijo o dice. El trabajo de Foucault cuestiona esta práctica de la historia y de los discursos en general, al plantear que en toda sociedad la producción del discurso se encuentra controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función intervenir en su producción;

procedimientos de exclusión que el autor resume en tres premisas: “i) *No tener derecho a decirlo todo*, ii) *No poder hablar de todo en cualquier circunstancia*, y iii) *Cualquiera no puede hablar de cualquier cosa*”.¹²

La operancia de dichos procedimientos en el discurso histórico hace efectivo un disciplinamiento que legitima lo que puede o no hacer parte del mismo, quienes pueden producirlo, desde dónde es posible dicha producción, etcétera. Esta selectividad que caracteriza al discurso histórico implica un desconocimiento o negación de otras realidades como fuentes de saber, niega la coexistencia de múltiples formas de memoria que caracteriza la diversidad cultural de los pueblos, constituyéndose en un ejercicio de simplificación que silencia un importante entramado de prácticas sociales y voces, en una desastrosa negación de la riqueza de identidades, pues lo que resulta fuera de la historia es inexistente.

Sin embargo, no es posible asumir las limitaciones que el discurso impone como una situación naturalizada en que las relaciones se sostienen en un continuo, sin ninguna posibilidad de intervención en su funcionamiento. Como habíamos advertido, el poder circula en todos los órdenes de la vida, en distintas direcciones, por lo que la emergencia de nuevas condiciones de posibilidad permite el desplazamiento de posiciones y en consecuencia las oportunidades que tienen los sujetos de agenciar cambios en un campo determinado.

Este escenario de construcción de la historia debe leerse por tanto, como un campo conflictivo en el que, si bien prácticas de memoria logran imponerse, surgen en respuesta otras que resisten, que a su vez significa que “la historia” se ve enfrentada a historias alternativas promovidas desde distintos lugares de enunciación, evidenciándose una experiencia de agenciamiento político de carácter simbólico a partir

¹² Michel, Foucault, *El Orden del discurso*, Barcelona, Grafos S.A., 1999, p. 14.

del cual, actores que habían sido expulsados a los márgenes, al silenciamiento, sin ninguna posibilidad de agencia, están empoderándose de la construcción de su historia a partir de sus propias memorias.

Si bien sectores de intelectuales han optado por acudir a otras voces (considerando sobretodo la experiencia humana), para recrear aquello que había quedado en el olvido, que se ha borrado o disminuido en su valor; resulta urgente hacer visibles ejercicios de empoderamiento, de agenciamiento, desde los mismos actores, desde los cuales se busca circular memorias alternativas a aquella que ha dado lugar a la historia oficial, buscando incidir en la construcción del relato histórico, apelando a estrategias cuya pretensión no radica en la posibilidad de producir documentos alternativos al documento oficial, sino sobretodo alentar la apertura de fuentes de las que se nutre la historia oficial, recuperando las memorias colectivas relegadas al espacio de lo no dicho.

La memoria como agencia permite leer la capacidad y potencialidad que tienen *nuevos* actores de generar cambios en la manera en la que ésta está siendo recreada, no como la fuente de una representativa historia de héroes nacionales, sino como las memorias de procesos regionales, locales, comunitarios, barriales, en que también intervienen actores colectivos que hablan desde la multiplicidad de voces, sin negar el carácter subjetivo de lo que se recuerda; pues aunque la práctica tradicional lo pretenda, las memorias en su carácter social están, al igual que el ejercicio del historiador, impregnadas de las motivaciones y condicionamientos que tienen los colectivos según el lugar que ocupen en el campo, lo que inevitablemente le imprime al relato su huella personal; cuestión que permite una experiencia enriquecedora que cada vez menos se ocupa de la búsqueda de un relato de verdad sobre el pasado conformado por grandes hechos y personajes; y cada vez más, extiende la mirada a versiones de la historia, en su

mayoría *contradictorias*, que coexisten en el tiempo y el espacio sobre el que interesa indagar.

Conviene dejar planteada una última reflexión y es pensar de qué manera la construcción de una historia desde abajo se constituye realmente en una experiencia de ruptura, renovada, alternativa a aquella reconocida como oficial, ejercicio que intentaremos desarrollar en el capítulo final de este documento a través de un análisis de caso.

1.2.2. Empoderamiento de la imagen y la voz

La otredad ha generado cierta fascinación, cierta curiosidad que entre otras cosas intenta satisfacerse a través de prácticas de representación. Al igual que el ejercicio de la historia, dichas prácticas nunca se surten de manera inocente, por el contrario están condicionadas por relaciones de poder que, como se verá, dan lugar a ejercicios de significación sobre el/lo otro o a prácticas de arrogación o apoderamiento desde una supuesta inferioridad de los sujetos representados. En el abordaje del problema de la representación, reconocemos entonces dos alcances o sentidos que se ven afectados con el ejercicio de agencias. El primero, referido a la representación en un contexto de escenificación en tanto recreación de realidad, es decir, el poder *significar algo/alguien* de cierta manera. El segundo, referido a la representación en un contexto político en tanto participación, es decir, el poder de *representar a alguien*. Dos expresiones de la representación que serán examinadas a partir de la problematización de la diferencia como sustento de su ejercicio, y que además proporcionan elementos para pensar sobre esos otros lugares para la representación que permite la agencia.

Hall (1997) aborda la cuestión de la diferencia sugiriendo su análisis desde diversas lecturas. Desde la lingüística, en la línea de Saussure, se reconoce que la diferencia de opuestos da lugar al significado pues permite definir lo que constituye una cosa y no otra: “una cosa es algo en tanto no es otra”.¹³ Desde el mismo enfoque, se plantea la necesidad de la diferencia para construir significado en tanto que este sólo es posible a través del diálogo, de la interacción con el otro, explicaciones que le agregan una dimensión social al significado desde su carácter relacional. Desde una reflexión antropológica, se asume que el fijar la diferencia conduce a la creación simbólica de fronteras, que lleva a definir una cultura y a estigmatizar y expulsar cualquier cosa que se defina como impura o anormal a ésta. Sugiere una última lectura de la diferencia desde una perspectiva psicoanalítica, desde la cual el otro es necesario para la construcción del Yo. La otredad permite un ejercicio de reafirmación de la mismidad.

No obstante, la cuestión no se resuelve con la elección de una u otra postura. Como precisa el autor, son perspectivas no excluyentes entre sí cuya consideración en conjunto permiten una comprensión más amplia del fenómeno, por lo que más allá de optar por uno u otro argumento, resulta conveniente identificar entre sí un lugar común que permita un punto de partida para su problematización. En todos ellos la *diferencia* importa en tanto que la práctica social ha consentido la construcción de una comunidad imaginaria en la que dialogan y/o se enfrentan un “nosotros” contra un “ellos”, encuentro –conflictivo- en el que lo otro, lo ajeno, lo diferente, es *asimilado* bajo el signo de lo marginal, lo subordinado, lo subalterno,¹⁴ comprensión que explicaría la presunta necesidad de ejercer autoridad o potestad.

¹³ En este sentido (la diferencia desde el enfoque lingüístico), Hall advierte la lectura que hace Derrida al plantear que no es posible pensar neutralidad en esta relación de opuestos, pues siempre existe una relación de poder que supone que uno de ellos incluya al otro. Stuart, Hall, “El espectáculo del otro”, en *Representation. Cultural representations and signifying practices*, London, Sage publications, 1997, p. 7.

¹⁴ La noción de subalterno se asume bajo la definición de Guha que la explica como “atributo general de subordinación (...) ya sea que ésta esté expresada en términos de clase, casta, edad, género y oficio o de

Como en otros espacios de lo social, la alteridad ha sido establecida a partir de una forma binaria de representación entre condiciones opuestas: bueno/malo, civilizado (blanco)/primitivo (negro, indio), bello/feo, etcétera; división binaria que supone un enfrentamiento entre lo que se ha considerado socialmente positivo y por ello superior y lo negativo y por tanto inferior, una *diferencia* que sugiere bien la aceptación o bien el rechazo. ¿Pero en qué momento se genera la necesidad de fijar y circular nociones de diferencia?

Situemos un hecho de innegable incidencia en la necesidad de construcción del otro: el hecho de la conquista. A través de dicho proyecto ocurre el encuentro conflictivo de dos culturas, en el que significados, formas de concebir el mundo, proyectos de vida, cosmovisiones, se ven enfrentadas desde lugares diametralmente diferentes, que para el caso de América implicó que la cultura europea asumiera el hecho del contacto desde una supuesta superioridad. Así se asume al otro como primitivo, salvaje, de una inferioridad física y mental que hacía necesario su sometimiento a procesos de evangelización y alfabetización, que facilitarían el mejoramiento de su modo de vida o al menos la comunión con dios.

Este imaginario de alteridad bajo nociones de inferioridad, legitimó la instauración de un sistema de clasificación social fundamentado en la categoría de *raza*, que en principio permitió al conquistador diferenciarse del otro y luego, facilitó la asignación de ciertos significados sobre los sujetos que corrieron la suerte de ser considerados inherentes a su naturaleza humana. Al efectuarse dicha naturalización, se configuraron identidades estables racializadas a las que se asignaron roles funcionales al sistema hegemónico de dominación, que gravitan en una relación de superioridad e

cualquier otra forma". Nos referimos a situaciones de subalternización por considerar dichas atribuciones como situaciones no naturales, instauradas por discursos de poder. John, Beverley, "Escribiendo al revés: El subalterno y los límites de saber académico", en *Subalternidad y representación: Debates en teoría cultural*, Madrid, Ed. Iberoamericana, 2004, p. 54.

inferioridad. Las culturas tribales como salvajes, incivilizadas, folclóricas, exóticas, aptas para la servidumbre; la mujer como femenina, delicada, madre, limitada a dominios de lo doméstico; el hombre blanco como detentador del intelecto, jefe de familia, sinónimo de fuerza, por nombrar algunos ejemplos.

Estos elementos caracterizan un escenario que ha sido objeto de amplios cuestionamientos por los estudios de-coloniales y que por otro lado evidencian uno de los objetivos de las agencias efectuadas por los denominados sujetos subalternos, y es la de-construcción de la *matriz colonial*. Esta estructura se encuentra referida al dispositivo de poder que surgió en Latinoamérica por el hecho histórico del colonialismo, y que logró configurarse en un patrón de poder que continua inmerso en las formas del ser y saber en nuestros días, gracias a que logra fortalecerse a través de instituciones (como la familia, escuela, universidad) y códigos de disciplinamiento del cuerpo y el comportamiento humano (normas sociales, manuales de conducta).¹⁵

La matriz colonial (...) es percibida como un conjunto estructural de dominación, como una estructura de autoridad colectiva y de dominación política, se establece como un *patrón de poder* con carácter y vocación global y como resultado de la articulación de algunos elementos: la colonialidad del poder, el capitalismo, el Estado-nación y el eurocentrismo (entendido como colonialidad del saber).¹⁶

Desde esta lógica colonial se efectúa la construcción de un otro marginal, inferior, que está inhabilitado, enmudecido, incapacitado para cumplir roles de autoridad, acceder al conocimiento, ser creador de conocimiento, ser voz que habla, que

¹⁵ Para una revisión más amplia del tema, consultar los estudios que al respecto desarrolla Aníbal Quijano, Fernando Coronil, Santiago Castro Gómez, Walter Dignolo, Catherine Walsh, entre otros.

¹⁶ Patricio Noboa Viñán, "La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad", en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico (de)colonial. Reflexiones Latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar – Abya Yala, 2005, p. 77.

interpela, en suma, ser agente. En correspondencia, la práctica de representación que funciona es la que se erige bajo una lógica que superioriza e inferioriza al otro desde presupuestos binarios de centro / periferia; científicidad / saber local; capacidad / incapacidad, etcétera; cuyo mantenimiento no se limita a una cuestión biológica, sino se logra gracias a discursos y prácticas que fijan y mantienen dicha noción de diferencia en los usos de la cotidianidad.

Así concebida, la diferencia se afianza desde el sistema hegemónico de dominación que necesita, en función de la división de trabajo –funcional al sistema capitalista-, de personas que sirvan a ciertos intereses, desde el discurso reiterado de la superioridad de unos y la inferioridad de otros. Además, desde los usos que de dicha categoría hacen los sujetos en su cotidianidad, en el trato con sus pares, que generan a su vez un uso peyorativo en el lenguaje. Ejemplo de ello es el uso de “cholo”, “indio”, “negro” como expresiones que denotan en ciertos contextos un trato despectivo del otro, ocasionando la consolidación de identidades signadas por dicha negatividad. El poder de representar se traduce así en ejercicio de violencia simbólica.

¿De qué manera la matriz colonial de poder condiciona prácticas de representación? Habíamos identificado al menos dos alcances de la categoría de representación, por lo que interesa indagar algunas implicaciones para su ejercicio desde la lógica colonial y las posibilidades de agencia que permite cada caso. La *representación como construcción del sujeto/objeto* a partir de la creación de imágenes, es asumida como un ejercicio de simbolización en el que se recrea al otro desde esa misma relación de subordinación. El sujeto convertido en objeto de representación, se afirma como el lugar en el que se conjuga la fantasía, el deseo, ocasionando la producción de imágenes de alteridad bajo rasgos de una diferencia exótica, en ejercicios de representación parcializados, simplificados, naturalizantes y excluyentes.

Así asumida, la práctica representacional que se hace efectiva es la del estereotipo, en la que el sujeto es representado reduciéndose “(...) a unos pocos rasgos esenciales y fijos en la naturaleza”.¹⁷

Los estereotipos se apropian de unas cuantas características sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad. (S. Hall, 1997: 21)

Este ejercicio de representación permite una idea de conocimiento sobre lo otro desde una hegemonía, en la que el régimen dominante de representación reproduce imágenes/conceptos negativos, que a fuerza de circular en la sociedad son aceptados como estables y verdaderos. Al insertarse dicha representación en el circuito de significados, se efectúa lo que Hall denomina una *acumulación de significados a través de diferentes textos*, que implica que una imagen sobre algo sea leída o interpretada en relación con las representaciones que sobre lo mismo han circulado con anterioridad (inter-textualidad), es decir, la imagen es leída en un contexto de imágenes similares. La interpretación que se hace a partir de ese conjunto de imágenes –recurrentes-, permiten entonces estructurar una idea “real” o “verdadera”.

Si bien en el lenguaje se han ido transformando las referencias de otredad, éstas no han abandonado su connotación negativa (de salvaje, incivilizado, bárbaro a feo, pobre, atrasado, subdesarrollado, por situar un ejemplo). Además y como hemos mencionado, esta representación estereotipante ha implicado una jerarquización que en el imaginario actual supone la imposición de lugares de subalternización, un ejercicio de

¹⁷ Stuart, Hall, “El espectáculo del otro”, en *Representation. Cultural representations and signifying practices*, London, Sage publications, 1997, p. 15.

poder de arriba-abajo que nos sitúa en otra esfera de la representación, es decir, *la representación en tanto participación*.

La representación en el sentido de “hablar a favor de”, supone el rol de quien se apropia de la tarea de representación de los intereses de esos sujetos, grupos oprimidos, subalternos, comprendidos desde una inferioridad que hace imposible que actúen por sí mismos, que hablen desde su propia voz. Esta arista del problema tiene mucho que ver con la representación estereotipada que habíamos sugerido, en tanto que las identidades creadas desde el estereotipo permiten la idea de incapacidad de ciertos sujetos para agenciar y en consecuencia, la necesidad de vocería, de mediación del sujeto.

Para resolver este asunto de incapacidad, la modernidad permitió la emergencia de individuos que gracias a la estructura colonial de poder, se encontraban en lugares privilegiados para la acción social, es decir, fuera de los lugares de subalternización, dentro de lo que llamaríamos un lugar legítimo para la enunciación. Aparece así el sujeto moderno del conocimiento científico: el intelectual, quien se arroga dicha tarea en un intento por dar voz a los oprimidos, a los que no tienen voz; cuestión que plantea dos problemas adicionales cuya complejidad exige un mayor detenimiento, pero que dejaremos planteados por constituirse en insumos importantes para la discusión.

Por un lado, se presenta un problema de traducción cultural, en el sentido de tratarse de una tarea en la que el intelectual comunica lo que el sujeto representado hace o piensa intentando no involucrar ningún juicio de valor. Así entendida, la tarea de representación que se asume se efectúa desde un pretendido lugar objetivo y de aparente transparencia que se asimila a la idealizada tarea del historiador de la que hemos hablado, en la que se desconocen motivaciones o condicionamientos del lugar que el sujeto ocupa en el campo. La tarea de representación se convierte así en una tarea por “traducir” sabiduría local, el quehacer popular, a un lenguaje reconocido, legítimo, que

logre la pretendida vocación universal del conocimiento científico; cuestión que da cuenta de un ejercicio de representación que refuerza esa matriz colonial de poder al interiorizar la producción de conocimiento de ciertos sectores o grupos sociales.

Por otro lado, dicha tarea permitiría, en el sentido expuesto por Spivak (2003: 310), que el intelectual sea partícipe de la construcción del otro como subalterno, en tanto que la necesidad de dicho rol reforzaría el silenciamiento del sujeto representado. En este sentido, no interesa si quien representa lo hace desde un discurso hegemónico o contra-hegemónico, sino que a esta experiencia de representación subyace un ejercicio de poder, de dominación, que niega cualquier posibilidad de autonomía, de intervención política, pues se sustenta en la incapacidad de los sujetos representados en tanto “inferiores”, concepción que instituiría una relación de subordinación inextinguible.

Así consideradas, las prácticas de representación plantean una limitación en la capacidad de agenciamiento, en tanto se estructuran en la premisa de existencia de un sujeto incapaz de actuar por sí mismo. Se niega cualquier posibilidad de agencia para la producción de sus imágenes, la interpelación, la construcción de sus propias historias, sus particulares memorias. En respuesta a este escenario, en el que la acción social parece estar clausurada, emergen experiencias de resistencia, de empoderamiento, que evidencian procesos de transformación, en una práctica de resignificación del concepto moderno de agencia y con él el de posibilidades e instrumentos para la acción política.

Una primera experiencia de empoderamiento es la efectuada sobre la imagen a partir de la resignificación de las imágenes dominantes. Resulta obligado considerar, que aunque existen procesos hegemónicos de representación, estos como fijación de sentidos están condicionados a las concepciones sociales imperantes, por tanto un cambio en ellas significará la posibilidad de transformar dichos sentidos en direcciones diferentes. Apelando a la idea de sentido propuesta por Hall, se abre la posibilidad de

circular nuevos significados a partir de transformaciones en las convenciones sociales. Si el sentido es construido socialmente, no es posible hablar entonces de un sentido clausurado, inamovible, verdadero, pues estos están sujetos a variaciones según las transformaciones que experimenten las culturas en el tiempo. De esta manera, el cambio en las prácticas de representación permite la posibilidad de transformación de los sentidos circulantes.

Es a partir de la agencia como capacidad para incidir sobre una situación dada, que los sujetos en calidad de “lectores de la realidad” buscan incidir en las interpretaciones que sus pares hacen sobre sí mismos, mas si se piensa que respondiendo a la matriz colonial de poder, la aprehensión que hacen los otros se encuentra condicionada de manera negativa. Por ello, la representación como agencia se traduce en la disputa por la construcción y circulación de nuevos significados a través de la apropiación o resignificación de imágenes del pasado, lo que permite una práctica de auto-representación que construye un camino para la eliminación del conocimiento del otro desde una relación de subordinación.

En una época caracterizada por la centralidad de la imagen como herramienta de conocimiento del mundo, tema sobre el que volveremos en el segundo capítulo, la posibilidad de incidir sobre ella, de hacerse cargo de su producción, envuelve una acción política de empoderamiento en el que el sujeto es capaz de decidir sobre su propia imagen y utilizarla según sus propios intereses (en el ámbito de lo público y lo privado). Esta posibilidad se afirma con el acceso a un sinnúmero de instrumentos para su producción que democratizan mucho más el proceso de emisión de imágenes, y en consecuencia, el de representación. Experiencias de empoderamiento efectuadas desde múltiples lugares de enunciación -mujeres, afros, indígenas, jóvenes, gays-, nos enfrentan a un contexto de apertura a la construcción de nuevos sentidos, a la

posibilidad de subvertir la imagen estereotipada circulante, de invertir la visión negativa instaurada por medio de un proceso de reelaboración simbólica que circule nuevos significados.

En la otra dirección de representación, esta resignificación de la agencia se expresa en las experiencias organizativas, de resistencia e interpelación, de exigibilidad social, política y jurídica que los sujetos formulan como estrategias de de-colonialidad, de des-estructuración de esa matriz de poder en la que, como hemos insistido, se sustenta los modos del ser y saber, cuestiones que condicionan la manera en que nos relacionamos con el otro. La auto-representación, se constituye por tanto en un proyecto político que busca la autonomía de los sujetos en tanto individuos y colectivos – pueblos-, una autonomía que permita conducir sus proyectos políticos, económicos, sociales, culturales en orden a satisfacer sus necesidades, contextos y proyectos de vida. Autonomía que comienza con el empoderamiento de la voz, con la visibilización de una voz propia, en un ejercicio de eliminación de la figura del mediador que hable o traduzca sus intereses y necesidades.

En una reflexión final similar a la planteada respecto al tema de memoria, resulta importante examinar si las representaciones generadas desde los mismos actores, resultado de agencias, logran o no circular nuevos significados con la potencialidad de destruir el estereotipo existente o de ejercer una representación propia alternativa, o por el contrario terminan configurándose en prácticas de reproducción del régimen de representación imperante. Estas experiencias de agencia, ¿constituyen realmente prácticas contrahegemónicas? La pregunta cuestiona la agencia subalterna como posibilidad real de efectuar cambios en un contexto determinado, y consideramos es un problema que debe ser explorado desde las posibilidades que permite una experiencia de

agencia específica, cuestión que esperamos abordar en el análisis de caso sugerido en el capítulo final.

Hasta el momento logramos resolver dos grandes tareas, fundamentales para el cumplimiento de nuestros objetivos específicos. De un lado y quizá la más importante, la definición de la categoría de agencia, ejercicio que permitió no sólo la argumentación de su utilidad para los fines de esta investigación, sino el estudio de los elementos que encontramos permiten su identificación; cuestión que facilitará el abordaje e indagación de la práctica audiovisual como experiencia de agenciamiento. Por otro lado, la exploración de las categorías de representación y memoria a la luz de la noción de agencia, facilitó el cumplimiento de la exposición de esta gran tríada teórica en la que sustentamos nuestra hipótesis. Para completar la exploración de los argumentos que permitirán acercarnos a nuestra gran pregunta de investigación, es decir, si la producción audiovisual indígena constituye una experiencia de agencia política, desarrollamos a continuación una exploración sobre la agencia indígena, intentando inquirir sobre la manera en que esta es ejercida, específicamente a partir del campo de la comunicación audiovisual.

CAPITULO 2. AGENCIAS EN LAS LUCHAS INDÍGENAS

2.1. Agenciamientos simbólicos de los pueblos indígenas

A partir de los elementos teóricos desarrollados en torno a la categoría de agencia, y a la aproximación a dos posibles campos de experiencia de agenciamiento, es decir, prácticas de memoria y representación, interesa acercarnos a las agencias de actores particulares: los pueblos indígenas. Resulta apropiado señalar algunas cuestiones relacionadas a “lo indígena” de manera que podamos tener un referente del contexto en el que emergen dichas agencias. Al asumir *agencia* como la capacidad de abstención o intervención en un estado de cosas, que hace posible su transformación, tendremos que preguntarnos qué condiciones generan empoderamientos por parte de estos pueblos. Como la de cualquier sujeto, la capacidad de agenciar de estos grupos, está condicionada en términos de Bourdieu, por la posición que ocupa en el campo. Habrá que preguntarse entonces, ¿Qué posición ocupan las comunidades indígenas?

Es preciso reconocer que en cualquier caso, la capacidad de agenciar está condicionada al contexto político y social en el que el sujeto se encuentra inmerso, por lo que sus motivaciones y alcances varían no sólo en razón del tiempo sino también del espacio cultural en el que se desarrolla. Sin embargo, para el caso latinoamericano es posible reconocer rasgos comunes en el contexto de los pueblos indígenas, resultado de similares procesos de conquista, y esto es el hecho de ser comprendidos bajo condiciones de inferioridad física-mental, social, cultural económica y política. Aunque dicha inferioridad ha implicado la legitimación de sistemas de subordinación y explotación, resulta impreciso asegurar que se han surtido de manera silenciosa.

Atendiendo a distintos niveles organizativos, los pueblos indígenas han reaccionado a tales mecanismos de discriminación reivindicando la defensa de sus derechos, buscando transformar sus condiciones de vida. Tras 1870 en épocas de formación de Estado-Nación en América latina, empiezan a producirse conflictos entre el proyecto político unitario planteado por las élites y una población heterogénea que no se veía identificada en él. Baud y otros (1996) afirman que es en dicho contexto en el que surgen movilizaciones que incluyen un componente étnico en su formación. La pertenencia étnica a un grupo empieza a definirse como una motivación importante para la organización, pues es precisamente esta condición étnica la que da lugar a tratos discriminatorios como establecer ciudadanía de segunda clase o categoría, propiciando una idea de colectivo que necesita organizarse a fin de incidir en la eliminación de tales condiciones de maltrato y discriminación.

La idea de *etnicidad como estrategia política* que proponen los autores, introduce una noción de etnicidad como realidad construida, que emerge según la situación lo requiera, dando cuenta de un concepto dinámico, no natural. Señalan los autores: “(...) *la acentuación de la etnicidad puede construir una estrategia, es decir, representar el producto de una elección consciente de grupos de personas para alcanzar ciertos objetivos sociales*”.¹⁸

En ese sentido, la etnicidad se configura en una condición que puede permitir la emergencia de un acto político al generar, a través de alianzas, comunidades interesadas en agenciar cambios. Bajo este entendido, la etnicidad funciona en respuesta a determinadas circunstancias que propician que un grupo apele a dicha condición compartida para organizarse. Es relativa en tanto que también varía de un contexto cultural a otro. Lo que se considera indígena, negro o blanco en una sociedad puede

¹⁸ Michiel Baud y otros, *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya Yala, 1996, p. 6.

considerarse de modo diferente en otra. Por ello, la etnicidad no se asume aquí como una condición natural de los sujetos sino como el conjunto de ciertas características de orden cultural que dan lugar a una colectividad y que pueden funcionar como catalizador para la emergencia de agencias.

Es en éste contexto en el que es posible situar el proceso organizativo de éstos pueblos a fin de que, respetando sus especificidades culturales, los Estados garantizaran sus derechos en las mismas condiciones que a los demás. En la segunda mitad del siglo XX se intensificaron las actividades políticas de los pueblos indígenas, herederos de una tradición que había iniciado con las denuncias y actos de resistencia en la época de conquista, dando lugar a procesos organizativos concretos. En las décadas de los años 70 y 80 aparecieron organizaciones indígenas como la Federación Shuar y CONAIE en Ecuador. El Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC en Colombia, el movimiento Katarista en Bolivia, en México organizaciones de “mexicas” o “aztecas”, entre otros, dando cuenta de experiencias de agencia desde lo colectivo.

El identificarse como colectivo hace que compartan una realidad concreta, determinados valores a través de los cuales se construye una identidad propia que incluso los lleva a diferenciarse de otras comunidades atendiendo a una particularidad social, económica, cultural, política. Adicionalmente, la discriminación histórica de que han sido objeto les ha determinado un referente de pasado común, que les ha permitido conservar sentimientos de autovaloración y pertenencia a sus comunidades. En este sentido, la agencia indígena será tratada como la capacidad de empoderamiento colectiva, subalterna, resultado de una experiencia organizativa que ha permitido un legado importante en la historia de las luchas sociales. Por ello, aunque reconocemos que la agencia indígena se efectúa desde la reivindicación que hacen los sujetos como *pueblos indígenas*, en tanto comunidades cohesionadas por un tejido cosmogónico,

cultural, social, histórico, político y económico particular; también es preciso reconocer, que dicho proceso es asumido por los mismos actores como *movimiento social*, en tanto variadas iniciativas de intervención política son pensadas de manera colectiva bajo los lineamientos de una estructura organizativa cuyo accionar permite una lectura como movimiento social, por lo que resulta importante abordar el fenómeno a partir de algunos elementos teóricos ofrecidos por los estudiosos del tema a fin de comprender el alcance de sus agenciamientos.¹⁹

2.1.1. La agencia indígena desde el movimiento social

Como hemos indicado, proponemos aquí no perder de vista que las agencias de los pueblos indígenas se encuentran ligadas a una importante experiencia organizativa, experiencia que ha sido asimilada, por los mismos actores y estudiosos del tema, como un fenómeno de movimiento social, produciéndose un ejercicio de afirmación y definición de sus identidades en el ejercicio de la acción política. Ello no implica afirmar que la totalidad de experiencias indígenas que expresan ciertos niveles de organización adopten per sé la forma de movimiento social, pero sí considerar, atendiendo a la trascendencia que han tenido sus empoderamientos y los ejercicios de autorepresentación efectuados, una entrada interesante para su estudio por la incidencia que han logrado dichas agencias en la transformación de las estructuras sociales, por lo que consideramos resulta una entrada obligada al análisis de sus empoderamientos.

¹⁹ León expone una interesante enunciación de las nuevas formas de agenciamiento que resume en siete tipos: agencia no estatal, no logocéntrica, subalterna, colectiva, contingente, localizada y post-autónoma. Todas identificadas en un contexto que, en palabras del autor, supone que “(...) las formas de dominación y resistencia han adquirido nuevas dimensiones generando un corrimiento de las estrategias, espacios y tiempos en los cuales se produce la iniciativa histórica de los actores sociales”. Christian León, “Agencia, arte y subalternidad. Entrecruzamientos entre estética y política”, en Maria F. Troya, comp., *Cultura y transformación social*, Quito, O.E.I., 2010, p. 90.

Las luchas emprendidas por los denominados movimientos sociales cobran sentido en razón de problemas estructurales que hay en un país o región, o a veces situaciones más coyunturales que tienen la potencialidad de convocar a un determinado grupo social, que ve en una unidad organizativa la posibilidad de resolver aquella situación mediante acciones impulsadas de manera colectiva. Es lo que McAdam, Tarrow y Tilly (2005) han denominado *contienda política*, categoría que resulta de gran utilidad para acercarse a la teoría de los movimientos sociales por facilitar el entendimiento de aquellos acontecimientos suscitados en respuesta a circunstancias específicas que afectan los intereses de un colectivo y que hacen necesario el impulso de acciones a fin de resolver aquella situación que los afecta.

En ese sentido, la contienda política responde a circunstancias distintas en cada época y lugar, por lo que de ninguna manera puede ser tomada como una ley universal, como una situación dada o un modelo que pueda hacerse extensivo de una a otra experiencia, por el contrario requiere ser concebida como una interacción generada por hechos contingentes, teniendo en cuenta el entorno específico que la propicia, que para el caso de los pueblos indígenas ha estado atravesado por situaciones de discriminación y violencia física y simbólica. McAdam, Tarrow y Tilly definen contienda política como:

-la (...) interacción episódica, pública y colectiva entre los reivindicadores y sus objetos cuando: a) al menos un gobierno es uno de los reivindicadores, de los objetos de las reivindicaciones o es parte en las reivindicaciones, y b) las reivindicaciones, caso de ser satisfechas, afectarían a los intereses de al menos uno de los reivindicadores.²⁰

²⁰ Doug, McAdam, Sydney, Tarrow y Charles, Tilly, *Dinámica de la Contienda Política*, Barcelona, Hacer Editorial, 2005, p. 5.

Dicha definición supone realizar algunas precisiones. Los autores llaman la atención en considerar únicamente aquella contienda de carácter episódico que tiene lugar en lo público, y que surge entre quienes reivindican y otros, mediando un reconocimiento que implica que aquello que se reivindica tiene de alguna manera efectos sobre los intereses de los actores implicados, además se identifica la participación del gobierno como mediador, objetivo o reivindicador. Reconociendo las particularidades de cada experiencia, es posible afirmar que para el caso del movimiento social indígena, el gobierno se ha erigido históricamente como el receptor de sus reivindicaciones, lo que no excluye experiencias de agenciamiento en que los pueblos indígenas se han visto enfrentados a organizaciones de carácter privado.

El movimiento social actúa a través de la realización de diferentes acciones sociales que pueden alterar temporalmente el orden para expresar intencionalmente demandas o presionar soluciones ante el Estado -en sus distintos niveles-; agentes paraestatales, y/o entidades privadas. Es el carácter puntual y exclusivamente público de dichas acciones lo que quizá permita diferenciarlas del concepto de movimiento social, el cual puede ser permanente y contiene diferentes modalidades de acción. Entre algunas de las acciones concretas utilizadas por el movimiento indígena están las protestas, cumbres, campañas, recuperación de tierras, bloqueo de vías, toma de instituciones públicas, paros cívicos, marchas, entre otros, muchas de ellas pensadas desde el uso de tecnologías de comunicación por el nivel de incidencia que puede lograrse a través de las mismas.

Y es que en el contexto de la contienda política es posible identificar la operancia de ciertos mecanismos que tienen incidencia en la estructura social y cuya identificación permite una interpretación más amplia de los procesos colectivos que supone. Mecanismos definidos “(...) como tipos delimitados de acontecimientos que

cambian las relaciones entre conjuntos especificados de elementos de maneras idénticas o muy similares en toda una diversidad de situaciones". (D. McAdam, S. Tarrow y C. Tilly, 2005: 27)

En el sentido planteado por los autores, los mecanismos están referidos a aquellos acontecimientos que tienen la virtud de incidir en la configuración de las relaciones entre los sujetos y que permiten en el mejor de los casos, el impulso de acciones de carácter colectivo. Es decir, situaciones de variada naturaleza que pueden permitir la emergencia de agencias. Puede encontrarse en su propuesta una distinción entre tres distintos tipos de mecanismos: *ambientales*, referidos a circunstancias del entorno que influyen en la capacidad para implicarse en la contienda política; *cognitivos* referido a las alteraciones en las percepciones individuales y colectivas que inciden en la vinculación o no de la contienda política y los *relacionales* referidos a los mecanismos que alteran las conexiones entre personas, grupos y redes interpersonales. Actuando por separado o de manera combinada, cualquier mecanismo influye en la posibilidad de agenciar.

Identifican los autores un mecanismo relacional recurrente en los contextos contemporáneos de contienda política y vigente en el escenario político de los movimientos indígenas, referido a la *correduría*, definida como "*(...) la vinculación de dos o más enclaves sociales previamente desconectados mediante una unidad que media las relaciones entre éstos y/o con otros enclaves diferentes*" (D. McAdam, S. Tarrow y C. Tilly, 2005: 27 y 111). Bajo dicho entendido, la *correduría* es concebida como un instrumento clave en la producción, agregación y transformación social de los actores, que permite relacionar, conectar grupos de individuos entre sí, ocasionando que nuevos grupos resulten unidos. Este fenómeno de vinculación o asociación política, en términos de movimiento social, permite insistir en la capacidad compartida que supone

un proceso de agenciamiento. La vinculación colectiva, la generación de comunidades o grupos sobre la base de la identificación de intereses comunes, se configura en una fuente de agencia en la medida en que posibilita una capacidad colectiva de incidir o intervenir en una situación común. Como veíamos, para el caso de los pueblos indígenas, uno de dichos intereses estaba definido por la etnicidad.

La correduría exige ser entendida de manera amplia, superando una percepción limitada a sujetos –corredores- que pueden propiciar la relación entre diferentes individuos mediante diversas estrategias; pues ella implica además variados dispositivos que hoy en día permiten cumplir con la misma función, como el uso estratégico de tecnologías de comunicación, del arte, el cuerpo, etc. En la práctica, ésta facilita el descubrimiento de intereses comunes y la posibilidad de generar alianzas y/o redes para, en consecuencia, efectuar una acción social. La correduría, llámese radio comunitaria, prensa, video, redes sociales, blogs, entre otros, ha permitido la dinamización, la movilización de la contienda política, recordando aquella idea de sus posibilidades de transformación en contra de cualquier postulado que intente considerarla como un acontecimiento estable.

Los elementos desarrollados hasta el momento permiten dejar planteadas algunas consideraciones. Las agencias indígenas requieren ser comprendidas como acciones de carácter colectivo que en la mayoría de los casos han adoptado la forma de movimiento social, asumido éste como un empoderamiento que supone un nivel organizativo colectivo alrededor de la apuesta por intereses comunes al grupo social. Adicionalmente, es necesario asumir los agenciamientos simbólicos indígenas como acciones que desbordan las vías tradicionales del ejercicio de la política, cuestión que se ha hecho extensiva a diversas experiencias de agencia en la actualidad. Entre las diversas acciones utilizadas por los colectivos (como paros, marchas, ocupaciones,

huelgas, bloqueos, etc.), se evidencia un componente mediático importante, que obedece al diseño de una estrategia de comunicación pensada como uno de los frentes de acción política más poderosos al interior del movimiento, instrumento que ha adquirido mayor fuerza en tiempos en que la atmósfera de lo mediático se extiende en todos los niveles de las relaciones sociales. Así llamamos la atención en considerar los agenciamientos simbólicos de los pueblos indígenas desde una de las posibles vías como es el campo de la comunicación.

2.2. Estrategias políticas desde la comunicación alternativa

Como se discutió en otro momento, la capacidad de agenciar no sólo permite el reconocimiento de diversas subjetividades como lugares de enunciación válidos sino también experiencias de agenciamiento que superan espacios de lo institucional, cuestión que implica la aparición de escenarios que antes no se habían pensado como contextos legítimos para el ejercicio de agencias. Así mismo, se había sugerido la necesidad de reconocer una riqueza de referentes valiosos para la construcción del conocimiento histórico, de-construyendo el lugar privilegiado que ostentaba el documento escrito como fuente única. Dos cuestiones que tomaremos como punto de partida para aproximarnos al campo de la comunicación como lugar para la agencia.

Asistimos a una época en la que el espacio mediático se ha convertido en un campo de lucha ideológica en el que circulan sentidos con el objeto de instaurar versiones de la realidad e incidir en la configuración de creencias e imaginarios. Así, los cambios tecnológicos no sólo han implicado la diversificación de soportes de producción de información, sino también la aparición de instrumentos eficaces para la intervención política. Estrategias a través de radios comunitarias, periódicos,

fotografías, blogs, boletines, documentales, entre otros, se erigen como prácticas comunicacionales alternativas, en el sentido de ser utilizadas para confrontar los discursos políticos vigentes. En ese sentido, Bustos (2007) señala:

Por tanto, el uso de términos comunicación alternativa así como el de alternatividad que tomaremos aquí en más remite de manera radical-oposicional a “relaciones dialógicas de transmisión de imágenes y signos que estén insertas en una praxis transformadora de la estructura social en tanto totalidad”.²¹

La noción de comunicación alternativa que a partir de la propuesta de Graciano sugiere la autora, permite concentrar el análisis de prácticas de comunicación que se instituyen como acciones transformadoras, en términos de esta investigación, como experiencias de agencia. La aparición de coyunturas políticas da lugar a la emergencia de movimientos y colectivos de variado origen que se plantean la necesidad de registrar lo sucedido, documentarlo y darlo a conocer, generando información alternativa a la producida desde los regímenes de información manipulados por medios hegemónicos. Así, la agencia como posibilidad compartida se exhibe como el resultado de la fuerza humana y de los nuevos usos –sociales- de las tecnologías de la comunicación, que desde la inmediatez de la información fortalecen la capacidad de los actores sociales de influir los discursos públicos, de intervenir en situaciones con la pretensión de transformarlas.

Además la fuerza con la que la tecnología se ha insertado en nuestra experiencia cotidiana, ha abierto un amplio espectro de posibilidades que admite prácticas de auto-representación y nuevos referentes como fuentes válidas para la producción y conservación de memoria e historia. En consecuencia, se genera un proceso de

²¹ Margarita Graciano, *Para una definición alternativa de la comunicación*, en Rev. ININCO No. 1, Caracas, 1980, citado por Gabriela Bustos, “¿Qué ves cuando me ves?”, en Susana Sel, comp., *Cine y Fotografía como intervención política*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 53.

visibilización en el que se reconoce a un número heterogéneo de actores que participan de dicha construcción. Es en este contexto en que la comunicación alternativa se configura en un espacio fértil para la emergencia de agenciamientos simbólicos, bien desde usos individuales o como estrategias políticas ligadas a movimientos o colectivos, cuestión que como veremos, ha sido la experiencia de los pueblos indígenas.

2.2.1. Comunicación alternativa e identidades políticas

La generación de identidades, calidades o situaciones con las que diferentes sujetos puedan sentirse involucrados, juega un papel importante en este punto de la reflexión. La acción social supone la generación de una identidad o identidades estratégicas (según los intereses en juego) de manera que los colectivos puedan movilizarse en torno a un objetivo, a un interés compartido. Es en la interacción con el otro que se definen intereses en común y a su vez un proceso de identificación, de sentido de pertenencia a un colectivo, en la conformación de un “nosotros” que por supuesto es móvil.

Propiciar dicha identificación supone un proceso de *enmarcamiento* que implica “(...) *aquellos esfuerzos estratégicos concientes realizados por grupos de personas en orden a forjar formas compartidas de considerar el mundo y a sí mismas, que legitimen y muevan a la acción social*”.²² Dicho de otro modo, la agencia supone la existencia de significados compartidos, de una comunidad imaginaria que lleve a los individuos a sentirse afectados por lo menos en algún aspecto de sus vidas para poder movilizarse, al tener el convencimiento que el hecho de actuar, de intervenir colectivamente puede

²² Doug McAdam, Jhon D. McCarthy y Mayer N. Zald, “Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales”, en *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*, Madrid, Ediciones Istmo, 1999, p. 27.

solucionar la situación que los afecta. En ese sentido, la acción social permite identificar en cada caso qué identidades se visibilizan.

Identificarse con una colectividad es darle prioridad a una identidad determinada sobre todas las demás, puesto que en la práctica los individuos son seres multidimensionales (mujer, indígena, joven, campesina, lesbiana), que dependiendo de las circunstancias específicas y los intereses que se disputen harán visible la identidad que encuentren afectada. Las identidades sociales apuntan a las dimensiones culturales de la acción social, se construyen en la movilización. Es el resultado de la idea de confrontación con los otros que genera un nosotros, por tanto no son naturales, no hay una que por principio predomine sobre la otra, sino que se generan de manera contingente. Otorgan un sentido de pertenencia y cambian con el tiempo, dependen del contexto histórico, del espacio cultural y de la primacía que los actores le otorguen a una manera particular de asociarse. Ello puede evidenciarse por ejemplo en el hecho de que para el caso colombiano, sindicatos agrarios y ligas agrarias en los años 40, agruparan a campesinos e indígenas.

Resulta pertinente señalar que, desde una óptica marxista, en los debates generados en torno a los movimientos sociales alrededor de los años setenta solo se admitía la identidad de clase, por lo que las luchas indígenas se fundían en luchas campesinas. Años más tarde, se produce un giro en la manera en que los movimientos sociales se conciben así mismos, y es cuando empiezan a visibilizarse distintas subjetividades, lo que supone admitir la existencia de múltiples identidades: de género, clase, étnicas, políticas, culturales, económicas, por nombrar algunas. Las luchas indígenas contienen patrones culturales, sociales y políticos e instituciones comunitarias que les otorgan una identidad étnica diferente a la identidad campesina. Sin embargo, las luchas de hoy han llevado a identificar aquella campesina, referida a comunidades

que definen sus luchas como actores rurales, la que sigue ocupando un lugar privilegiado en las reivindicaciones políticas del movimiento indígena.

En ese orden de ideas, la agencia desde el campo mediático logra cumplir un doble propósito. De un lado, el uso de estrategias de comunicación obedece a la necesidad de generar procesos enmarcadores, de producir significados compartidos por medio de los cuales los agentes puedan definir su situación y movilizarse, cuestión que ha impulsado la apropiación de diferentes mecanismos de persuasión, de distintos soportes y redes de comunicación alternativa que no sólo sirven de plataforma de visibilización del movimiento, sino también de estrategia de llamamiento que permite persuadir a nuevos integrantes, facilitando a su vez el establecimiento de alianzas, redes entre diferentes movimientos, la generación de apoyo entre distintos actores políticos, que en últimas posibilitan el fortalecimiento de las luchas sociales haciendo que éstas no sean tan locales y se amplíe su impacto.

Por otro lado, en un escenario en el que los medios de comunicación se han configurado en un mecanismo influyente, funcional al discurso de pequeños grupos de poder, en el que predomina la interpretación y visibilización de la realidad del hegemón, la utilización de una estrategia comunicacional es pensada para incidir en la transformación del discurso político instituido. Así, muchas organizaciones sociales han optado por disponer de sus propias unidades de comunicación y diseñar y fortalecer redes independientes de información a través de prensa escrita, radio, cine y televisión. Cuestión que evidencia la posibilidad de agenciar cambios en los discursos circulantes a través de imágenes –físicas o simbólicas- o discursos, de incidir en las percepciones de los sujetos, ofreciendo la posibilidad de contrastar opiniones que tradicionalmente han sido influenciadas por medios parcializados.

2.2.2 Comunicación audiovisual, campo para la agencia

Aunque el arte y el poder habían sido pensados de manera separada, sus fronteras aparecen cada vez más difusas, en una experiencia en que dichas prácticas se entrecruzan, por lo que no es reciente que el campo audiovisual sea utilizado como medio eficaz para la intervención política. Como hemos insistido, el poder funciona en diversos espacios que incluyen formas de comunicación como la experiencia cinematográfica, en que la estética y los discursos puestos en escena suponen relaciones de poder que impiden pensarlas de manera separada y que por el contrario, sugieren la posibilidad de emergencia de agencias, de experiencias de resistencia a través del lenguaje audiovisual. Pero, ¿a qué prácticas de poder nos referimos?

La relación o fascinación que experimentamos hoy por la imagen, ha generado su extendida presencia en la vida cotidiana hasta el punto que dependemos de ella para construir nuestras nociones de realidad, por lo que cada vez con mayor fuerza esta se configura en una poderosa herramienta de construcción de alteridad. Desde el momento en que surge la posibilidad de grabar y transmitir imágenes hasta la aparición de sofisticados dispositivos para su generación, se reconoce una intención de representar “la realidad” a partir de la creación de imágenes de alteridad claramente definidas, práctica de representación que no se surte ajena a los dispositivos de poder. Como habíamos indicado, la instauración de un sistema de identidad racializado ligado al sistema de poder, dio lugar a un sistema de clasificación que asignó al indígena, en tanto “inferior”, una identidad negativa, homogénea, que lo despojó de su contribución a la historia de la humanidad al ser asociado al lugar de la no enunciación. La representación de otredad desde dicha supuesta superioridad, institucionalizó la idea de incapacidad del indígena -el/lo otro- para agenciar, cuestión que además dio lugar a una tarea de

representación del subalterno en la que era necesario la existencia de un mediador que diera “voz a quien no tiene voz”.

En este escenario, experiencias de comunicación visual a través de la fotografía, la pintura, la cinematografía, resultan espacios estratégicos en los que se pone en juego la posibilidad de generar ruptura o reforzar relaciones de colonialidad. Sin embargo, en la práctica buena parte de dichas experiencias cumplen una función de naturalización de las estructuras de poder que sustentan dichas relaciones de colonialidad, a través de la circulación de regímenes de representación estereotipantes que logran insertarse como instituciones de verdad. Refiriéndose al dispositivo cinematográfico, explica León (2010) la función que cumple como mecanismo de control en la generación de procesos de identificación y definición de subjetividades. Señala el autor:

El dispositivo cinematográfico, entendido como una tecnología de vigilancia y poder, va a constituirse en un mecanismo fundamental de control del individuo y la población. Si, por un lado, las representaciones producidas a través del cine generan complejos procesos de tipificación del cuerpo y la subjetividad de los individuos; por el otro, la producción tecnológica de imágenes permite procesos de clasificación y jerarquización visual de la población. La forma de operación del dispositivo cinematográfico genera intensas formas de proyección e identificación de las audiencias con las imágenes. A partir de estas identificaciones, se produce una construcción preformativa de las individualidades.²³

En ese sentido, resulta vital considerar la capacidad de incidencia que ostenta un dispositivo como el cine en la construcción de sentidos; incidencia que en la perspectiva del autor, no solo se efectúa a través de la ordenación social a partir de la imagen, sino también de la construcción de subjetividades a partir de dicha ordenación, que da lugar a identificaciones por parte del espectador que logran afirmar la manera en que estas son

²³ Christian, León, *Reinventando al otro. El documental indigenista en el Ecuador*, Quito, Consejo Nacional de Cinematografía, 2010, p. 54.

proyectadas. En este escenario de control social a través de la imagen, la posibilidad de circulación de nuevos sentidos sobre las individualidades estaría condicionada por la oportunidad en que diversas representaciones sobre lo mismo sean difundidas, cuestión que haría posible que una imagen sea leída a partir de las distintas lecturas puestas en circulación y no desde la omnipresencia de la versión hegemónica.

Una posible experiencia de dicha posibilidad es el uso del video, que ha permitido sustituir a la tecnología cinematográfica gracias a la reducción de costos que implica su utilización (C. León, 2010: 33).²⁴ La facilidad de acceso que hoy supone la tecnología videográfica permite una masificación que se traduce en la aparición de diversas subjetividades que hacen uso de ella; lo que permite en principio, que diferentes perspectivas participen de la significación de las individualidades y por ende, existan mayores posibilidades de generar rupturas en las narrativas visuales hegemónicas, al facilitar la emergencia de voces y sentidos propios de una diversidad de actores. Adicionalmente, la masificación del uso del video ha hecho posible la desterritorialización de la experiencia visual, en tanto las imágenes grabadas en cualquier lugar y circunstancia pueden ser apropiadas desde una intencionalidad diferente en un ejercicio de eliminación de las barreras físicas de espacio y tiempo, permitiendo usos tan variados como intereses en juego concurren.

En consecuencia, encontramos que muchas de las experiencias a través de la imagen se construyen a partir de una clara intención política, situación que da lugar a que ésta se encuentre vinculada a estrategias de colectivos independientes o movimientos sociales, quienes hacen uso de ella para presentar una situación o

²⁴ León identifica un contexto particular de coyuntura social en los años ochenta que da lugar a la transformación de la experiencia audiovisual: “Por un lado, los procesos de modernización han entrado en crisis, mientras la nación es cuestionada por los movimientos interculturales y la globalización. Por otro lado, el movimiento indígena consolida su presencia política y simbólica cuestionando el concepto unitario de Estado y blanqueamiento de las clases medias. Finalmente, la tecnología cinematográfica empieza a ser sustituida por la tecnología videográfica que abarata los costos y tiene efectos democratizadores en términos de producción”.

coyuntura que puede facilitar al espectador su conocimiento, entendimiento, y en el mejor de los casos, ejercicios de interpelación, acciones concretas para resolver esa realidad descubierta, considerando que en la producción de dicho discurso fílmico ya es posible reconocer una experiencia de agencia política.

Así las cosas, encontramos que la utilización del campo audiovisual para la acción política, implica una estrategia comunicacional que expresa el entrecruzamiento entre una práctica política y una propuesta estética como el cine o el video. En ella se conjuga la posibilidad de ejercer resistencias, confrontaciones, oposiciones a través de la imagen, soporte que tradicionalmente ha sido ampliamente utilizado por los medios hegemónicos de comunicación pero cuyos usos han permitido una resignificación como poderoso mecanismo de contradicción. En este contexto, una de las prácticas audiovisuales que cobra mas fuerza es el *video indígena*, referido a aquella producción fílmica realizada a través del dispositivo videográfico desde comunidades indígenas, que en muchas experiencias en América Latina ha conseguido fortalecer el proceso de reivindicación de sus apuestas políticas. A continuación, una aproximación a dicha estrategia de comunicación política.

2.3. Video indígena

(...) es importante reconocer que mucho de lo que comunicamos los realizadores de video indígenas, son los acontecimientos creados y resguardados de generación en generación por mecanismos propios. Lo que caracteriza nuestras producciones es la mirada y un proceso de producción participativo donde hay un acercamiento íntimo a las preocupaciones y sentimientos de los miembros de la comunidad.²⁵

²⁵ Juan José García, "Video, Comunidad y Vida", en *Cinemas d'Amérique Latine*, No. 14, Toulouse, 2006, p. 25

Utilizamos la categoría de video indígena en un sentido amplio, para referirnos a aquella producción audiovisual realizada por miembros de comunidades indígenas. Dicha noción no implica la adopción de un concepto cerrado y purista en el que sólo se admita la producción enteramente indígena, pues bien conocido es que muchas de las experiencias de video cuentan con la participación de personas no indígenas bien en la etapa de formación, de realización y/o financiación, lo que no excluye propuestas más independientes. En cualquier caso, lo que interesa analizar más allá de la participación puramente indígena en el trabajo audiovisual, es el fenómeno de empoderamiento que a través de dicho campo se hace posible. Si bien en algunas experiencias de video se recurre a géneros como la animación, el argumental, lo experimental o la ficción, para los fines de esta investigación nos referimos únicamente a la producción de video indígena que adopta la forma de testimonio, y que se ha identificado, se produce desde nodos de comunicación articulados o ligados a movimientos sociales.

2.3.1. Contexto de aparición

Es preciso señalar que el fenómeno de apropiación de tecnologías videográficas se produce en función de los contextos particulares de cada comunidad, sin embargo, encontramos algunas realidades comunes que permiten realizar una caracterización general de su aparición en comunidades indígenas. En su mayoría, la aparición del video fue antecedida por un proyecto de radio comunitaria, y en tanto se constituye en la continuidad de un proceso político, responde o se produce en función de objetivos políticos bien definidos. Si bien la vinculación de comunidades indígenas a procesos comunicativos no es un fenómeno reciente, hacia finales de la década del setenta y comienzos de los ochenta, en un escenario caracterizado por la producción de un cine

político, empiezan a surgir interesantes experiencias de producción visual indígena. En dicho momento, se produce un giro en el que se piensa que el uso de medios de comunicación puede/debe responder a las dinámicas y necesidades de sus pueblos, y es cuando se desarrollan procesos de transferencia tecnológica en los que inicialmente participan miembros de las comunidades que tenían una cercanía previa a procesos comunicativos.

Sumada a esta reflexión política, hay una coyuntura de innegable incidencia en la aparición del video y su uso generalizado por parte de comunidades indígenas, y es el hecho del dialogo intercultural producido entre pequeños sectores de la población indígena, mayoritariamente joven, con fenómenos de globalización como la masificación de la tecnología videográfica. El hecho, que se extendió primeramente en las urbes, generó la posibilidad de hacer parte de un proceso de producción y consumo más universal, posibilidad que desencadenó, como veremos a continuación, una práctica social en la que el video es utilizado como recurso para fortalecer procesos reivindicativos de las comunidades.

Dicho dialogo estuvo propiciado en buena parte por la experiencia migratoria, que fundamentada en su mayoría en el deseo de ocupar nuevos territorios y la búsqueda de una mejor calidad de vida –participación de espacios de educación, por ejemplo-, implicó, por el obvio hecho del contacto, transformaciones culturales como la apropiación de la tecnología de video. Los desplazamientos, en su mayoría efectuados de zonas rurales a centros urbanos cercanos, permitieron, entre otras cosas, la cercanía de población indígena al dispositivo videográfico. Apelando al concepto de transculturación desarrollado por Fernando Ortiz,²⁶ es posible señalar que se

²⁶ Fernando Ortiz, *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 96.

experimentó un proceso de transculturación en que nuevos códigos culturales fueron apropiados y resemantizados.

En dicho proceso transculturador, el sujeto dota de nuevos significados y sentidos a los símbolos ajenos, y después los transforma a través de la inclusión de los suyos. El indígena migrante, en esa interacción con otras mentalidades, otros saberes y dinámicas, asignó nuevos significados a la práctica videográfica, realizando una selección según sus intereses y necesidades, cuestión que implicó la aproximación de la población al uso del video y a su utilización desde una intencionalidad política. Y es que en el hecho de la migración, además del desplazamiento de población, transitan ideas, prácticas, símbolos, imaginarios y cultura material, que a partir de esos procesos de selección, de invención, empiezan a transformarse, a resignificarse según la apropiación que hagan los sujetos. Así las cosas, el proceso de aparición del video en comunidades indígenas, se caracterizó por responder a coyunturas externas-globales e internas o más locales, cuya articulación incentivó la apropiación del dispositivo videográfico, el mismo que al lograr responder a sus propios intereses, fue desarrollándose hasta configurarse poco a poco en una herramienta de uso extendido.

En los últimos 20 años la producción audiovisual indígena ha tenido un creciente desarrollo en toda Latinoamérica, aunque la literatura destaque especialmente las propuestas audiovisuales de comunidades de Brasil, México y Bolivia, por tener un surgimiento más temprano y una producción copiosa con respecto a otros países. Dichas experiencias hacen parte de un importante movimiento de reapropiación de imágenes que ha permitido un heterogéneo e interesante universo de experiencias de video. Respondiendo a diferentes estrategias y fines y por referirse sólo algunos de estos procesos, puede mencionarse la experiencia Mexicana con el proceso de transferencia tecnológica de video a comunidades indígenas liderado por Francisco Urrusti a través

del Instituto Nacional Indigenista INI y su Archivo Etnográfico Audiovisual AEA que data de 1977. Algunas organizaciones pioneras en Oaxaca como la Asamblea Zapoteca Chinanteca AZACHI; el Comité de Cultura Municipal de Tamazulapam Mixe, conocido también como TV Tamiz; el Centro Cultural Driki, Trova Serrana AC y Ojo de Agua Comunicación.

En Bolivia, la experiencia de Jorge Sanjinés y el grupo UKAMAU, la Coordinadora Audiovisual Indígena-Originaria de Bolivia CAIB y el Centro de Formación y Realización Cinematográfica de Bolivia CEFREC. En Brasil se cuenta con la experiencia del programa de Video Nas Aldeias dirigido por el Centro de Trabajo Indigenista CTI, liderado por Vincent Carelli, y el trabajo de apoyo a las producciones indígenas independientes del Centro de Pesquisas Audiovisuais e Estudos Histórico-Antropológicos CEPAVEH. En Ecuador algunas experiencias de video documental a través de la Organización Indígena CONAIE. En Chile, el proyecto de transferencia tecnológica Lickanantay y experiencias independientes como la de Lulul Mawhida; los mapuches Jeannette Paillán y las coproducciones de José Ancán y Hernán Dinamarca (del Centro El Canelo de Nos), y Sofía Painequeo y Javier Bertin.

En Colombia puede mencionarse la producción realizada a través del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC y de la Fundación Cine Documental. Además procesos como el de Lavinia Fiori y Pablo Mora con la comunidad Yukuna de Puerto Córdoba (Caquetá), y con la Organización Gonawindúa Tayrona (kogui, wiwa y arhuaco) en la Sierra Nevada de Santa Marta; y más recientemente la de Patrick Morales con los Kankuamo también en la Sierra Nevada. Se cuenta con algunas experiencias más sueltas como la de Timothy Asch con los Yanomami en Venezuela y la experiencia de formación de TOKAPU, dirigido a hijos de inmigrantes quechuas nacidos en Lima. Por supuesto, no podríamos dejar de mencionar el referente en Latinoamérica a través

del Consejo Latinoamericano de Cine y Video de los Pueblos Indígenas CLACPI, a través del cual se articulan los procesos comunicacionales de la región y se concretan iniciativas de apoyo como el Festival de Cine y Video de los Pueblos Indígenas.

2.3.2. Aproximaciones conceptuales

Resulta preciso considerar que las producciones audiovisuales realizadas por comunidades indígenas constituyen narrativas que se integran en un espacio de luchas, en un orden social que se encuentra condicionado por diferentes determinaciones, estructurado a partir de normas sociales, imaginarios, estereotipos, etcétera. En esta confrontación de fuerzas, el video indígena se ha construido bajo sus propios signos, cuestión que hace posible la existencia de algunos elementos que permiten caracterizar la producción como un género específico.

La apropiación que se hace de la tecnología del video, está caracterizada por un sentido colectivo que es coherente con la manera en que las comunidades indígenas se asumen a sí mismas; en consecuencia, se piensa el video como labor de una colectividad que se autoimagina y representa. La construcción del relato fílmico es resultado de decisiones discutidas colectivamente por lo que a menudo, en lugar de hablar de un realizador y/o director se utiliza el término colectivo o responsable de producción, que más allá de constituirse en una manera distinta de referirse al autor, da cuenta de un proceso de elaboración audiovisual diferente al de cine o video occidental donde lo individual se impone sobre lo colectivo.

En consecuencia, se reconoce en la narrativa indígena el uso escaso o ausente de los primeros planos. Es común la construcción de historias y la puesta en escena de un protagonista colectivo, que desplaza el interés cinematográfico de elaborar o conducir la

presentación de una realidad habitada por héroes individuales. Adicionalmente, los productos no son pensados con fines de comercialización, sino dentro de prácticas sociales, políticas y económicas comunitarias que respetan relaciones de reciprocidad.²⁷ Por ende, aunque es necesario un proceso de financiación, los productos son difundidos dentro de las mismas familias (como la experiencia de *video cartas* en México); a través de prácticas de intercambio entre las diferentes comunidades (particularmente la experiencia de Video Nas Aldeias); en festivales de cine y video independientes o a través de redes de comunicación propias.

Se identifica sin embargo dificultades en el momento de la difusión. De un lado, muchas de las experiencias no tienen diseñada una estrategia de circulación clara, por lo que en algunos casos esta se circunscribe a espacios más pequeños y coyunturales, y en otros, las piezas audiovisuales terminan almacenándose en archivos de información sin ser difundidas. Por otro lado, existe una limitación para acceder a medios de difusión masiva para su exhibición, debido a que en su mayoría dichos productos visuales no son considerados comercialmente atractivos. Así las cosas, los espacios de festivales de cine y video independientes se erigen como los principales campos para su difusión lo que plantea dificultades para pensar el acceso en términos del espectador, pues estaríamos frente a una práctica de circulación pensada en un público si no especializado, sí con cierta cercanía a dichos circuitos, lo que excluye principalmente a miembros de las comunidades, desde las que se producen los videos, que son ajenos a ellos.

La producción de video retorna a la oralidad y la privilegia sobre la primacía de lo letrado. Interviene en dicha experiencia un proceso que transita de la tradición oral al campo audiovisual, logrando articular en el soporte de video semióticas orales e iconográficas propias de las comunidades indígenas. Los discursos audiovisuales se

²⁷ Freya Schiwy, "Descolonizar las tecnologías del conocimiento: video y epistemología indígena", en Catherine Walsh, edit., *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Abya Yala, 2003, p. 305.

constituyen en medios de producción de conocimiento diferentes a los estructurados desde la escritura, asumida por occidente como “*evolución de la oralidad y tecnología del intelecto*”,²⁸ concepción propia de una herencia eurocéntrica y colonial. En su lugar, el video indígena retorna a lo oral y visual prescindiendo del lugar obligado de la escritura, configurándose en un instrumento de comunicación y espacio de significación colectivo y descolonizador. Si bien dicha práctica no niega la escritura como instrumento para la comunicación, logra desplazarla como lugar privilegiado para la producción de conocimiento, posicionando *lo oral* como un universo legítimo para su construcción y difusión.

La elección de las realidades expuestas no sólo está orientada por una tarea de autodiagnóstico de problemas y soluciones, cuestión que facilita un espacio de denuncia de las problemáticas en que viven territorios indígenas; sino también por el importante nivel de organización de estas comunidades cuya visibilización genera condiciones para un diálogo intercultural, alianzas y redes entre poblaciones indígenas y no indígenas de diferentes regiones. Por supuesto, también se reconoce en dichas propuestas un interés de comunicar la riqueza de su cultura a través de lo ritual, festivo, corporal, gestual, literario, etcétera, lenguajes que adoptan diversos géneros como el documental, la ficción, humor, argumental, entre otros.

Frente a esta posibilidad de elección de las realidades puestas en escena, es preciso señalar que buena parte de la producción fílmica indígena está orientada por un interés testimonial. Dicho de otra manera, el documento audiovisual adopta la forma de testimonio al constituirse en medio de denuncia y concientización que brinda la posibilidad de visibilizar sus realidades, dando lugar a producciones orientadas por las preocupaciones e intereses de cada comunidad. Estas experiencias de video se producen

²⁸ Freya, Schiwy, “Entre multiculturalismo e interculturalidad: video indígena y la descolonización del pensar”, en Josefa Salmón, edit., *Construcción y poética del imaginario boliviano*, La Paz, Asociación de Estudios Bolivianos, 2005, p. 138.

a partir de la grabación directa de los hechos, dando cuenta de una narrativa más “artesanal”, si es posible utilizar dicho termino para referirnos que a diferencia del formato documental, en el que el discurso fílmico cumple ciertas estructuras de realización y circuitos de circulación específicos, el video indígena como testimonio se elabora en función de las necesidades que el grupo social pretende satisfacer, sin la impuesta formalidad del formato documental.

En principio, dicha producción como testimonio –teniendo en cuenta el lugar de enunciación y el sujeto que enuncia- permite posicionar un relato que disputa su lugar en la construcción de la historia. Si como analizamos en el capítulo que antecede, la historia como reconstrucción de una realidad pasada tiene pretensión de verdad que se fundamenta en la huella, en la medida en que lo que dice puede ser comprobado, bien a través de documentos, de la memoria social, el testimonio audiovisual como relato de experiencia en el mundo se afianza como un referente legítimo para el relato histórico.

Así mismo, a través del video se cuestionan relaciones jerárquicas de saber y de poder que conciben al conocimiento desde una perspectiva eurocéntrica letrada que por tanto, sitúa a las producciones de conocimiento de algunos sujetos y grupos en lugares de subalternización, legitimados por la instauración de una *geopolítica de conocimiento* que privilegia el conocimiento producido desde ciertos lugares de enunciación.

La geopolítica del conocimiento: (...) constituye una división geográfica del trabajo intelectual; se basa esencialmente, en la noción de que la teoría universal se produce en los idiomas y espacios de Europa y Estados Unidos mientras que el resto del mundo provee las prácticas culturales que se estudian a través de la aplicación de esas teorías.(F. Schiwy, 2005: 133)

Dicha jerarquización del trabajo intelectual implica asumir el conocimiento occidental bajo un velo de verdad absoluta y universal y al conocimiento de ciertos

grupos y “periferias” como lo local, folclórico y sujeto a verificación. En respuesta a este postulado y como un ejercicio de descolonización del pensamiento, la producción visual indígena se erige como fuente de conocimiento producida desde la oralidad abandonando la instituida legitimidad otorgada a la escritura y al espacio de la academia. La mayoría de los videastas indígenas no hacen parte de procesos de profesionalización en instituciones universitarias, en su lugar, son procesos que se han surtido fuera de la academia como único lugar posible para la formación y producción, dando cuenta de experiencias de aprendizaje en uso de tecnologías de la comunicación en espacios de educación no formal, y no por eso menos rigurosos, en el que sus participantes adquieren herramientas conceptuales y metodológicas igualmente válidas que les permite ejercitar dicha práctica bajo sus propios intereses.

En dicho escenario, la agencia indígena efectuada a través del video funciona como un instrumento que contradice la colonización ideológica e incide en la desestructuración de diferentes situaciones de subalternización que caracterizan el contexto de su emergencia. En un primer momento, el sujeto que enuncia -produce el video- es un sujeto colectivo, que históricamente ha sido concebido como un sujeto que transita en una inacabada minoría de edad desde la que necesita de intermediarios para hacerse escuchar, en una práctica de representación discriminatoria y paternalista que niega su capacidad intelectual de producir conocimiento e interpelar discursos en iguales condiciones que los demás. El video indígena hace posible la emergencia de una acción social desde un sujeto que se apropia de su voz y posiciona la etnicidad como una identidad estratégica que permite un lugar de enunciación legítimo para la producción de conocimiento de sí y de otros.

De otro lado, el lugar desde el que enuncia dicho sujeto colectivo es el de comunidades tribales, orales, del tercer mundo o llamado en los últimos años, de países

en vía de desarrollo. La producción de discursos desde este espacio cultural ha sido considerada una práctica débil, incapaz de incidir en la construcción de la realidad. En contraste y sin la pretensión de buscar una validación por los espacios académicos, los significados producidos desde el video se constituyen en fuentes de conocimiento alternativas a las instituidas, capaces de intervenir en la construcción y transformación de realidades a partir de las voces de actores que habían sido invisibilizadas. Esta práctica aparece como la posibilidad que se tiene desde lo local de socializar sus apuestas y reivindicaciones y generar un discurso desde sí y sobre sí, discurso que entra en disputa con aquella imagen que ha sido construida y ampliamente difundida por el discurso hegemónico.

Por último, el medio utilizado para la enunciación, es decir, la tecnología del video, logra combinar lo europeo, lo occidental, con historias locales. Aprovecha la tecnología de occidente y la resignifica a través de los usos, en este caso políticos, que le dan los realizadores indígenas. La producción de relatos fílmicos se hace a través de tecnologías que se pensaban ajenas a culturas tribales, gracias al imaginario que existe sobre estas culturas, que ha logrado establecer una identidad naturalizada anclada a un idealizado pasado remoto. A través del intercambio de imágenes se expresan narraciones que retratan sus realidades o representan imaginarios salidos de la propia cotidianidad, práctica que busca romper con la mirada lúgubre, melancólica del paisaje andino, mirada a la que nos tenía acostumbrados la narrativa indigenista (permeada por la matriz colonial) a través de producciones visuales y literarias.

En un contexto de encuentro conflictivo entre culturas, el video indígena busca romper esa mirada eurocéntrica con la que se acostumbra a leer prácticas diferentes a las que se han institucionalizado como válidas. No busca su imposición, sino poder visibilizar diferentes voces que confrontan e interpelan los discursos circulantes sin caer

en un ejercicio totalizante que permita admitir la coexistencia de experiencias, estrategias, voces en la construcción de un horizonte de vida para la humanidad. En ese sentido, el diálogo intercultural que propone supone un proyecto político que busca entre otras cosas, el respeto por la diferencia, por la condición de ser grupos sociales que han adoptado los cambios políticos, sociales, económicos y culturales según sus propias cosmovisiones y necesidades.²⁹ El video indígena se configura así en un proyecto político, social, epistémico y ético, que propone repensar la matriz colonial que ha determinado las maneras del ser, saber, pensar y estar en el mundo, configurándose en una propuesta importante para pensar posibilidades de transformación de las estructuras de poder.

Al momento hemos transitado un camino importante, que inició con el análisis realizado sobre la agencia política desde la experiencia particular de pueblos indígenas, que además implicó abordar la forma en que en la mayoría de casos se expresa dicha capacidad de empoderamiento, es decir, la dinámica del movimiento social indígena. Así mismo, sugerimos elementos importantes para pensar la posibilidad de agenciamientos simbólicos en el campo específico de la comunicación alternativa, discusiones que permitieron acercarnos al campo audiovisual, específicamente a la experiencia del video indígena -tema central de esta investigación-, desde el abordaje del hecho de su emergencia hasta el de los elementos que permiten caracterizarlo como un género específico del lenguaje audiovisual.

Toda esta serie de consideraciones teóricas ofrece argumentos suficientes para sostener de un lado, como hemos insistido a lo largo del documento, que el video indígena como experiencia audiovisual alternativa se configura en un ejercicio de

²⁹ Recordemos que la interculturalidad en tanto proyecto político, ha sido definido como “(...) un proceso desde la gente, hacia la construcción de un pensamiento, una práctica política y un poder social distinto; pensamientos, prácticas y poderes que podemos denominar “otros”, no por ser nuevos o unos más, sino “por ser conectados a una experiencia histórica común: el colonialismo”. Mignolo (2003: 23). Citado en Carlos, Martín, “El Coraje del Pueblo”, en Revista Ícara, No.2, Bogotá, 2006, 96.

agencia política en tanto permite a los sujetos, a través de la apropiación de la tecnología videográfica, una capacidad compartida de actuar con la potencialidad de incidir sobre los contextos sobre los que se tiene interés, aprovechando un instrumento de significación desde el que se hace posible la intervención política de situaciones diversas. De otro lado, en dicha experiencia convergen como expresiones de agencia prácticas de representación y memoria que complejizan la lectura de la producción de video indígena, más allá de consideraciones de orden técnico o estético, y que sugieren preguntarnos sobre los alcances o limitaciones que tienen las producciones en la búsqueda de transformaciones. La trayectoria de este camino recorrido nos conduce a una última cuestión, y es la de poner en discusión dichos interrogantes con los elementos teóricos planteados en una práctica concreta, a través del análisis de dos piezas audiovisuales, tarea a la que nos veremos enfrentados en el capítulo que sigue.

CAPITULO 3. ESTUDIO DE CASO: EL VIDEO INDÍGENA NASA Y YANACONA

A partir de las discusiones y elementos teóricos planteados a lo largo de este documento, pretendemos desarrollar en este capítulo un análisis de caso de dos experiencias de video indígena realizados por diferentes comunidades del departamento del Cauca, al sur-occidente de Colombia. Inicialmente, plantearemos algunos elementos de contexto del espacio cultural desde el que emerge dicha producción audiovisual así como un acercamiento a los procesos de agencia indígena en el departamento, para luego sí indagar qué tipo de prácticas de memoria y representación permiten dichas producciones de video.

3.1. Contexto socio-cultural del Cauca

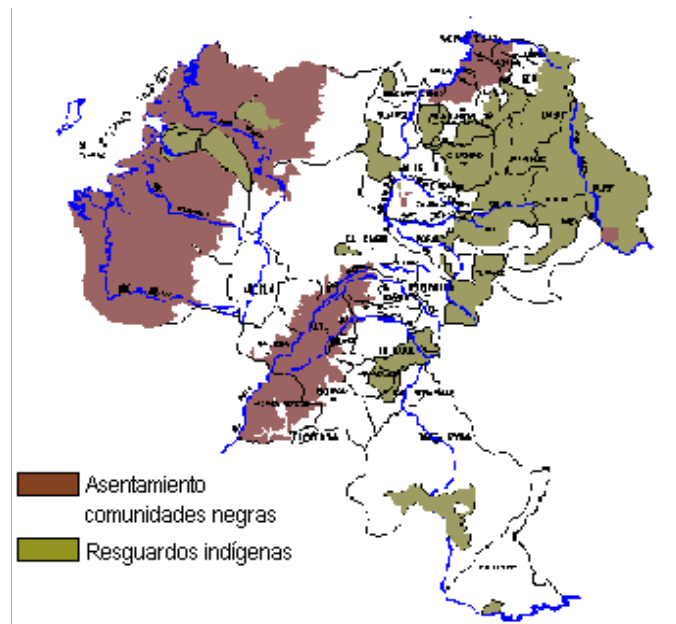
Situado al sur occidente de Colombia, el Cauca es una región de gran riqueza biológica cuya geografía ha permitido diversidad de climas y ecosistemas que la han constituido en una zona de gran importancia para el país. Entre regiones de páramo y subpáramo, manglares, selvas cálidas y secas, andinas y sub-andinas, el Cauca es un lugar privilegiado que al gozar de un importante atractivo natural ha generado intereses económicos sobre recursos como el carbón, el oro, el cultivo de palma aceitera y caña de azúcar principalmente.³⁰ Además, al contar con la región del pacífico biogeográfico, una de las zonas de mayor importancia biológica del mundo; la región del pie de monte amazónico; la cuenca del río Páez y la zona del macizo colombiano; el departamento se convierte en la principal fuente hidrográfica del país (Escuela: 2006: 15).

³⁰ Escuela de derechos humanos, económicos, sociales y culturales, *Cartilla de Derechos Humanos Económicos, Sociales y Culturales DHESC en el Cauca*, Popayán, Inédito, 2006. p. 11.

Cuenta con una población de origen étnico y cultural diverso entre pueblos indígenas, afrodescendientes y población mestiza, situación que permite evidenciar la heterogeneidad de procesos sociales en el departamento. La población mayoritaria es la mestiza, equivalente al 56.31%, seguida por el 22.19% de población afrodescendiente (que representa el 5,94 % de la población afro del país), y del 21.5% de población indígena, que en su mayoría ocupa las zonas rurales del territorio y que se encuentra representada en 9 pueblos: coconuco, embera, eperara siapidara, guambiano, guanaca, inga, toloró, nasa y yanacóna (que representa el 17,85% de la población indígena en Colombia).³¹ Junto a los departamentos de Nariño y Guajira, el Cauca es uno de los departamentos con mayor población indígena del país, población que se encuentra agrupada en 84 resguardos, definidos éstos como territorios ocupados por uno o más pueblos indígenas con organización social propia y título de propiedad colectiva, inembargable e intransferible bajo responsabilidad del Cabildo.³²

³¹ DANE, Censo de 2005, disponible en http://www.dane.gov.co/censo/files/presentaciones/grupos_eticos.pdf y http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf

³² En Colombia el reconocimiento de estas garantías, que se vieron materializadas en la Constitución Política de 1991, supone el derecho de los pueblos indígenas a ejercer funciones administrativas y de autogobierno en sus territorios; la aplicación de las leyes con base a los usos y costumbres para regular las relaciones al interior de sus comunidades; la garantía del derecho a la inalienable propiedad colectiva de las tierras indígenas y el aprovechamiento de los recursos naturales de sus tierras; garantías que por supuesto fueron resultado de importantes procesos de exigibilidad jurídica, social y política.



*Distribución de la población indígena y afrodescendiente en el territorio caucano*³³

El departamento se caracteriza por ser mayoritariamente agrícola, por lo que la tenencia y explotación de la tierra se configura como veremos a continuación, en la principal causa de conflictividad social especialmente para los grupos étnicos, quienes hacen parte de la población que menos goza de la realización de sus derechos por lo que en su mayoría vive en condiciones de pobreza. Esta situación de conflicto ha dado lugar a un significativo clima de luchas sociales que ha permitido entre otras cosas, posicionar al departamento como el territorio en el que ocurre alrededor del 10% de las manifestaciones colombianas, acciones que han logrado impactar de manera significativa el orden nacional e inclusive, en algunas oportunidades, el ámbito internacional, y que principalmente se han impulsado en razón del incumplimiento de acuerdos producto de negociaciones referidas a la titulación de tierras, vivienda y salud.

³³ Presentación de la Gobernación del Cauca: “Por el derecho a la diferencia”, Plan de desarrollo del departamento del Cauca 2004-2007. Gran acuerdo por la convivencia, citado por Escuela de derechos humanos, económicos, sociales y culturales, *Cartilla de Derechos humanos Económicos, Sociales y Culturales DHESC en el Cauca*, Popayán, Inédito, 2006, p. 11.

Desarrollamos a continuación un acercamiento a las luchas indígenas del departamento en orden a indagar el contexto de dichas agencias.

3.2. Agenciamientos y luchas indígenas

Como habíamos advertido, la agencia indígena es asumida como la capacidad de empoderamiento de carácter colectivo y subalterno, en tanto es ejercida por sujetos que se definen a partir de identidades colectivas y ocupan, respondiendo a una matriz colonial de poder, lugares de subalternización. También se había señalado que significativas experiencias de agencia indígena adoptan la forma de movimiento social, por lo que resulta una entrada importante para efectuar análisis de sus agencias. Dichos elementos serán tomados como punto de partida para acercarnos a la experiencia de agenciamientos y luchas indígenas en el Cauca, que como veremos supone un empoderamiento resultado de una experiencia organizativa, desde un lugar de enunciación colectivo y subalterno. Para su comprensión indagamos el objeto de sus agenciamientos, es decir, el estado de cosas sobre el que se identifica dichos pueblos pretenden incidir, y las estrategias utilizadas para lograr dicho propósito.

Comencemos señalando, que las luchas y reivindicaciones políticas de comunidades indígenas no sólo han permitido la realización de sus derechos sino también su reconocimiento jurídico y desarrollo normativo, cuestión que implica comprender que gracias a su agencia no sólo se ha hecho efectiva la realización de derechos ya reconocidos sino también, que ha sido posible el reconocimiento de nuevas garantías en el orden social, cultural, económico y político. En Colombia, las luchas indígenas fueron ganando espacio de visibilidad social en las primeras décadas del siglo XX, y con el tiempo permitieron definir al departamento del Cauca como una de las

regiones con mayores niveles de organización social y uno de los epicentros más importantes del movimiento indígena en el país.

Reconocidos por una importante historia política y cultural, sus pueblos indígenas han incidido de manera significativa en el escenario político del país. En respuesta a una de sus apuestas políticas más importantes y sumadas al trabajo de algunas comunidades afrocolombianas, los pueblos indígenas han trabajado por la visibilización de uno de los problemas estructurales que afecta a gran parte de la población rural del país: el asunto no resuelto de tierras. Y es que la lucha por la tierra, sin que se trate de la única reivindicación, se constituye en una poderosa razón de movilización y organización común a los pueblos indígenas, que obedece a la noción de originalidad o pertenencia a ésta, basada en la idea de existencia de una “comunidad tradicional”, originaria, a la que la tierra siempre les había pertenecido.³⁴ La idea de originalidad parte de considerar que son pueblos que habitaron los territorios mucho antes que “el blanco”, el conquistador, hecho que genera una interiorización del imaginario de pertenencia. Bajo este entendido, el hecho de la conquista y/o colonización se convierte evidentemente en un acto de despojo de la tierra que les pertenecía, situación que históricamente se ha configurado en el eje estructurante de las luchas indígenas en Latinoamérica, por los similares procesos de invasión experimentados.

En la década del setenta, surge en el Cauca una tarea de reconstrucción de la historia del movimiento social indígena a partir de su historia propia, de la herencia que habían dejado importantes líderes indígenas en el pasado. Conectando su lucha por la tierra con antiguos procesos de resistencia, se apela a la lucha liderada en el siglo XVI por La Gaitana; con Juan Tama (pionero de la reunificación territorial Páez) en el siglo

³⁴ Michiel Baud y otros, *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya Yala, 1996.

XVIII y con Manuel Quintín Lame, a principios del siglo XX. Las discusiones facilitaron un ejercicio de memoria social, que consistió en no perder de vista los líderes del pasado para fortalecer las luchas del presente.

Mientras algunas visiones históricas “oficiales” resaltan “lo bravo” del indio para reprimirlo y amansarlo, los líderes de los setenta reivindicaban “lo bravo” de sus líderes ancestrales como ejemplo para no dejarse amansar. Es así que reaparecen como modelos históricos personajes como La Gaitana, que ejercieron resistencia armada a los conquistadores, y Juan Tama, como jurista y negociador en la estructuración de los primeros territorios paeces en el siglo XVIII.³⁵

Este ejercicio de retrospectiva de las luchas y líderes del pasado, facilitó la apropiación y resignificación de lo “bravío”, que fue utilizado por el movimiento indígena caucano como estrategia para la continuidad de la lucha por la tierra, situación que además coincide con la conformación del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC en 1971. Se evidencia un renacer del movimiento indígena que fue asumido como la posibilidad de que los pueblos indígenas empezaran a contar su propia historia. A través del movimiento se produce un empoderamiento de la narración histórica, un ejercicio de auto-representación que permite que el indígena se visibilice como protagonista, agente de su historia, logrando a su vez la transformación que en el imaginario local y nacional existía sobre lo/el “indio” (M. Espinosa, 2000: 60).

En este escenario del movimiento indígena, aparece la tierra como su principal reivindicación. Ejercida por distintos actores, la tierra se configura en el eje de movilización y reivindicación más importante en las luchas sociales del departamento. Su recuperación se hace comprendiéndola bajo la noción de territorio, que además se encuentra íntimamente ligada a la de naturaleza. La tierra/territorio no se encuentra

³⁵ Myriam, Espinosa, y Luis Alberto, Escobar, “El papel de la memoria social en el cambio del imaginario político local y nacional, Cauca 1970-1990”, en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*, Bogotá, Instituto Colombiano de antropología e historia ICAHN, Colciencias, Universidad del Cauca, 2000, p. 60.

referida únicamente al espacio físico en el que es posible habitar y desarrollar actividades económicas de producción, de acuerdo a la disponibilidad de recursos, sino también donde se construye el tejido social y se sostienen relaciones con los otros. En el territorio se conjugan relaciones materiales y simbólicas que son el sustento de la definición de sus identidades que, sumado al profundo arraigo que tienen los pueblos indígenas a la naturaleza, da lugar a una valoración diferente a la tenencia y permanencia en la tierra, convirtiéndola en la condición que en definitiva hace posible su permanencia como pueblos.

En contraste, la agudización del conflicto armado con la correlativa multiplicación de actores armados en todo el territorio, la ausencia de un Estado que impulse una real y equitativa reforma agraria en favor de comunidades indígenas, el problema de la alta concentración de la propiedad, la fragmentación de la pequeña, los conflictos históricos por titulación, el fenómeno del desplazamiento forzado, el avance del narcotráfico y el crecimiento demográfico, han dificultado el acceso a la tierra por parte de estos pueblos originando un fenómeno de contrarreforma agraria que en su lugar ha agravado su situación en el departamento, exponiéndolos a graves violaciones de derechos humanos. En ausencia de una política pública seria que permita una efectiva redistribución de tierra adecuada para la producción, aparecen los procesos organizativos como única vía posible para lograr mejores condiciones para el desarrollo.

En consecuencia, existe un trabajo organizativo indígena sumamente importante orientado por los principios de unidad, autonomía, tierra y cultura, cuyo mandato principal ha sido planteando en torno a la recuperación de resguardos y ampliación de los mismos. Para ello se han utilizado diversas estrategias que van desde manifestaciones, presentación de pliegos de peticiones al gobierno nacional, hasta la

ocupación de las tierras que buscan recuperar, configurando a la lucha por el territorio en una reivindicación que se impulsa principalmente mediante acciones de hecho.

Junto a los bloqueos de vías, las ocupaciones de tierra que surgieron principalmente en los años setenta y ochenta, siguen siendo las acciones más utilizadas por el movimiento indígena y las que mayor poder de negociación han tenido en el departamento, pues impactan de manera directa la economía de la región, y en consecuencia generan gran atención nacional al captar la curiosidad de los medios y lograr cierta visibilización del movimiento. Es así como junto a la tarea de recuperación y fortalecimiento de la identidad a través de la educación bilingüe, programas de salud articulados a la cosmovisión indígena, radios comunitarias, etcétera, de la difusión de las “leyes indígenas”, del fortalecimiento de cabildos, los pueblos indígenas se encuentran liderando un proceso denominado *Liberación de la Madre Tierra*, que inició el 2 de septiembre de 2005 con la ocupación que hicieron alrededor de 500 indígenas Nasa de la Hacienda la Emperatriz, y con la emisión, el 3 de septiembre, de un documento de gran importancia: *Por la Libertad de la Tierra*, en el que se proponen la tarea de liberación. El proceso comprende acciones pacíficas de ocupación que buscan agilizar el cumplimiento de los acuerdos asumidos por parte del Estado, establecidos con el fin de solucionar la problemática de tierras que afecta a estas comunidades, buscando en principio su titulación.³⁶

En la construcción de esta historia de la lucha por la tierra y con el fin de aunar esfuerzos con otros movimientos sociales, los pueblos indígenas han logrado involucrar en algunas acciones colectivas a miembros de organizaciones campesinas, estudiantiles,

³⁶ Entre otras cosas, el documento señala: "Para nosotros, la tierra es la madre y contra ella se comete un crimen del que vienen todos los males y miserias. Nuestra madre, la de todos los seres vivos, está sometida, según la ley que se impone, tiene dueños, es propiedad privada. Al someterla como propiedad para explotarla, le quitaron la libertad de engendrar vida". (...) "se ha consolidado en muchas regiones una verdadera alianza criminal entre narcotraficantes, terratenientes, políticos y paramilitares, que han logrado variar radicalmente el mapa de la tenencia de la tierra en el país", en <http://nasaacin.org>

de trabajadores, desplazados, afros, entre otras, lo que amplía las posibilidades de incidencia sobre el objeto de sus reivindicaciones. Así, principalmente han trabajado de la mano de organizaciones campesinas como la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC, la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria FENSUAGRO, la Asociación de Pequeños y Medianos Productores Agropecuarios del Cauca AGROPEMCA, el Comité de Integración del Macizo Colombiano CIMA, el Movimiento Campesino de Cajibío, la Asociación Campesina de Inzá Tierradentro, Corpoafro, entre otras, y a través de sus propias unidades organizativas, con agendas políticas bien definidas.

Aunque no nos referiremos extensamente a las distintas organizaciones indígenas existentes en el departamento, entre las que se encuentra el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC; la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN; Autoridades Indígenas de Colombia AICO; Directiva Yanacona del Macizo Colombiano DIYIMAC, etcétera, interesa advertir que así como cada pueblo indígena está gobernado bajo la autoridad del Cabildo, existen organizaciones indígenas que agrupan a su vez diferentes cabildos y que experimentan procesos organizativos diversos, de acuerdo a las prioridades que alertan sus respectivos planes de vida, por lo que es posible colegir que la agencia indígena en el departamento responde claramente a una capacidad compartida de actuar, estructurada a través de una unidad organizativa de carácter colectivo llámese organización, asociación o movimiento indígena.

Si bien es una mención bastante rápida a las luchas indígenas del Cauca, permite comprender el contexto de sus reivindicaciones y hace posible definir su agencia como un empoderamiento colectivo en el que se reconocen dos grandes características. Por un lado, de trata de una agencia definida por la idea de etnicidad, en tanto que los significados compartidos que dan lugar a su experiencia organizativa, a la necesidad de

agenciar, responden a la insatisfacción de necesidades que tienen como pueblos indígenas. Por otro lado, es una agencia que involucra principalmente identidades campesinas, en tanto la causa de movilización que afecta de manera importante sus condiciones de vida es la tenencia de tierra, razón por la cual sus agentes como actores rurales buscan crear condiciones para lograr el cumplimiento de las obligaciones del Estado, principalmente reclamar la realización de una equitativa reforma agraria que sea coherente con sus planes de vida.³⁷

3.2.1. Agenciamientos simbólicos desde estrategias de comunicación

En este contexto de agenciamientos, se identifica la existencia de una estrategia de comunicaciones -incorporada al quehacer del movimiento indígena- utilizada para fortalecer sus procesos de resistencia, de acuerdo a las luchas planteadas internamente en aspectos sociales, económicos, culturales, ambientales, políticos, de las que hemos resaltado aquellas territoriales. Los pueblos indígenas buscan generar desde esta estrategia canales alternativos a los modos y medios tradicionales de hacer comunicación en el departamento y el país, en respuesta al monopolio de la información que ostentan los medios masivos de comunicación mediante los cuales se naturalizan discursos que legitiman regímenes de dominación y explotación de estos pueblos y deslegitiman sus procesos de lucha.

³⁷ Aunque la lucha por el territorio no es la única reivindicación ejercida por los pueblos indígenas del Cauca, se considera la más importante y visible en el país, que además es ejercida por diferentes actores. Resultado de la revisión de 120 eventos de lucha entre 1970 y 2006, “(...) se encuentra que el mayor número de expresiones y eventos de luchas sociales se han dado alrededor de la tierra (36%) y la vivienda(33%), seguido de manera importante por las luchas por los derechos laborales (20%), la exigencia de cumplimiento de leyes y acuerdos (18%), la demanda por servicios públicos e infraestructura (15%), la exigencia sobre las formas de ejercicio de la autoridad y el rechazo contra la corrupción (10%), demandas por salud y educación y expresiones de solidaridad 9% cada una; respeto de los derechos fundamentales y el DIH (7%); oposición a las políticas generales ó de Estado y defensa del medio ambiente en un (1%) cada una”. En Escuela de derechos humanos, económicos, sociales y culturales, *Cartilla de Derechos humanos Económicos, Sociales y Culturales DHESC en el Cauca*, Popayán, Inédito, 2006, p. 47.

Vista como práctica política y según discusiones adelantadas al interior del CRIC, la apropiación de medios de comunicación se hace para cumplir un triple propósito: *informar, educar y movilizar*. Los pueblos indígenas del Cauca han reflexionado sobre la importancia de dar a conocer hechos de interés para las organizaciones indígenas y la comunidad en general, con el fin de incidir en la construcción de la opinión pública. De esta manera se logra *educar*, al crear espacios de discusión y análisis de la realidad sobre la que se informa, y eventualmente y en el mejor de los casos *movilizar* a los diferentes actores a través de acciones que transformen su propia realidad.³⁸

Los acontecimientos son registrados a través de radio, impresos, portales de internet o video con el objeto de informarlos a la comunidad. A través del acto de comunicar se pretende generar espacios de reflexión, un ejercicio crítico de cuestionamiento en el que sea posible contrastar opiniones, lecturas, dar cuenta del conflicto desde una postura crítica. Al sensibilizar sobre las realidades se piensa que es posible la transformación y/o creación de opinión pública que facilite la intervención en la realidad expuesta, sobre todo en situaciones de emergencia. Además, la implementación de una estrategia comunicativa ha sido pensada como una herramienta para aunar esfuerzos y establecer alianzas entre las comunidades.

La apropiación de medios se efectúa respetando sus propios modos de comunicación, cuestión que es fundamental para la comprensión de sus agenciamientos. Coherentes con sus estrategias de resistencia, los pueblos indígenas se han apropiado de distintos medios de comunicación bajo el respeto de sus usos y costumbres. Así los medios de comunicación funcionan como instrumentos técnicos que sirven de canal de información, y los modos se refieren a las diversas expresiones culturales a través de las

³⁸ <http://www.cric-colombia.org>

cuales es posible comunicar sentidos, tales como la lengua materna; el universo literario a través de mitos, cuentos, leyendas; expresiones artesanales; mingas; tejidos; medicina tradicional; comunicación cosmogónica; sitios sagrados; etcétera. Por tanto, la tarea de comunicar es entendida como una herramienta estratégica para la defensa del plan de vida y sus territorios. Señala el CRIC, a través del área de comunicaciones:

Aprovechamos las nuevas tecnologías en comunicación para hacernos visibles empoderando nuestros propios medios de comunicación. Esta estrategia surge de la necesidad de visibilizar y hacer conocer la importancia de nuestra cultura y a la vez también denunciar los múltiples atropellos que sufren los indígenas del Cauca en todos los sentidos (...)

Hacer nuestros propios medios de comunicación, en nuestras comunidades, partiendo de nuestros usos y costumbres, es una alternativa para hacer resistencia a todo ese fenómeno global neoliberal, que en estos tiempos tecnológicos nos ofrecen las trasnacionales de la información.³⁹

La estrategia de comunicaciones ha sido implementada a través de cuatro ejes: *el proyecto de radio indígena y emisoras comunitarias* (como “Voces de Nuestra Tierra”, “Radio Nasa”, “Radio PA´YUMAT”, “Guambia Estéreo”, “Renacer Kokonuko”); *impresos* (Periódico Unidad Álvaro Ulcué); *páginas Web* y *audiovisuales*. Estos frentes de comunicación se consideran experiencias de agenciamiento en tanto se han reconocido como prácticas comunicacionales alternativas, en el sentido de erigirse como prácticas de confrontación de discursos. De tal manera, la comunicación se configura en una estrategia en la que se conjuga el uso de tecnologías de comunicación y un propósito político, que se traduce en comunicar con la pretensión de dar a conocer su cultura e incidir sobre las realidades para lograr su transformación. En consecuencia, el acto de comunicar implica una formación en el manejo de instrumentos técnicos y un

³⁹ http://www.cric-colombia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=41&Itemid=50

conocimiento crítico y responsable del contexto socio-político y cultural sobre el que se informa.

Para el caso del movimiento indígena caucano, estas estrategias pueden identificarse en el trabajo que desarrolla el programa de comunicaciones del CRIC, el tejido de comunicaciones y de relaciones externas para la verdad y la vida de la ACIN, la asociación de medios de comunicación indígena de Colombia Red AMCIC, el colectivo de comunicación del pueblo Misak (Guambiano), el Telecentro Comunitario ACIN; por nombrar algunas de las experiencias, en las que se ponen en juego no solo estrategias de comunicación a través de distintos soportes de información, sino también un trabajo organizativo muy importante iniciado hace más de 20 años.

Lo interesante de este proceso es el continuo interés que tienen las comunidades de fortalecerlo a través de espacios de intercambio de experiencias, en los que se desarrolla un ejercicio de identificación de fortalezas y debilidades para enriquecer los procesos locales desde la comunicación alternativa. Así se desarrolló por ejemplo el *Encuentro Regional de Iniciativas y Procesos de Comunicación Indígena*, realizado el 18 de agosto de 2009, en el municipio de Silvia, que se constituyó en un espacio en el que actores indígenas, desde su quehacer en las radios comunitarias, se reunieron con el propósito de cuestionar el papel de la comunicación en el movimiento indígena del Cauca.

Así mismo, entre el 24 de abril y el 1 de mayo de 2010, se realizó el primer encuentro de la *Escuela de Comunicaciones El Camino de la palabra Digna*, impulsada por el Tejido de comunicaciones y de relaciones externas para la verdad y la vida ACIN, en el resguardo indígena López Adentro, municipio de Corinto; experiencia que se efectuará en encuentros de una semana cada dos meses hasta el mes de diciembre, con el fin de formar desde la comunicación alternativa, comunicadores conocedores del uso

de herramientas técnicas y de los contextos a los que se ven enfrentados en su quehacer cotidiano.

En este escenario, está claro que los agenciamientos indígenas del departamento no son ajenos a las estrategias políticas que permite el campo de la comunicación y por ello, han sido ampliamente utilizadas como herramientas que permiten consolidar sus procesos de resistencia, ajustándolas a los usos y costumbres que tienen como pueblos. Por ende, es posible afirmar en los términos de esta investigación, que la etnicidad en el caso caucano funciona como catalizador para la emergencia de agenciamientos simbólicos y condiciona la experiencia comunicativa en tanto ésta responde a saberes y propósitos particulares de estos pueblos. Teniendo en cuenta estos elementos, abordaremos a continuación uno de los frentes utilizados en la estrategia comunicativa del movimiento indígena referido a la experiencia de video, estrategia en la que se articula un *medio de comunicación* como es la tecnología del video, con diversos *modos de comunicación* como son la tradición oral, la música, danza, lengua, etc.

3.3. El video indígena en el Cauca

Comencemos por señalar que el hecho de la apropiación de la tecnología videográfica en comunidades indígenas del Cauca, se fortaleció de manera independiente a través de procesos de transmisión tecnológica coordinados por las organizaciones sociales indígenas del departamento y realizadores ajenos a las comunidades, por lo que el proceso de formación no responde directamente a una iniciativa estatal, sino más bien a iniciativas de las mismas comunidades. Es en la etapa de realización del proyecto audiovisual en la que se reconoce fácilmente la participación de actores institucionales, como la financiación con fondos de cooperación internacional

y sólo en casos mas recientes, con fondos estatales. Además, hoy es posible hablar de una producción descentralizada, pues se surte de manera independiente respondiendo a intereses diversos en cada región e incluso en cada comunidad o pueblo indígena.

Como habíamos indicado en otro momento, el contexto de apropiación de la tecnología videográfica en comunidades indígenas respondió a una doble coyuntura que encontramos, no resulta ajena a la experiencia del Cauca. De un lado puede situarse el contexto de la década del setenta y comienzos de los ochenta, en que Latinoamérica experimentaba un álgido clima político que dio lugar a un interesante contexto de movilización e interpelación en el que se buscaba contradecir los regimenes de poder instituidos. Por otro lado, dicho escenario coincide con la conformación del Consejo Regional Indígena del Cauca y con ella, la concientización del indígena sobre su lugar en la producción del relato histórico, la tarea de repensar las luchas indígenas a partir del legado de sus mayores, en un ejercicio que buscaba la reconstrucción de la historia del movimiento social indígena a partir de su historia propia. Tarea que consiguió enriquecerse con la adopción de nuevas estrategias de interpelación política que fueron incorporadas al quehacer de las comunidades indígenas, como fue el caso de la tecnología del video.

Sumada a dicha reflexión política, que además se surtió en un contexto de politización de la práctica comunicativa, empezó a extenderse el fenómeno migrante, casi como una tendencia mundial, cuestión que entre otras cosas, propició reestructuraciones en el nivel territorial, económico, social y sobretodo cultural. La migración de algunos miembros de comunidades indígenas a centros poblacionales más grandes, atraídos en parte por el imaginario de ciudad que logró posicionar a las urbes como lugares privilegiados para la realización efectiva de planes de vida, hizo posible por el hecho del contacto, la adopción de nuevos códigos culturales que fueron

apropiados y resignificados por los sujetos según sus propias necesidades, fenómeno en el que, como habíamos señalado, se reconoce un fenómeno de transculturación.⁴⁰ El sujeto, enfrentado a un nuevo contexto cultural, apropia códigos ajenos y los resignifica dándoles un uso que le permita la satisfacción de sus propios intereses y necesidades. Así, el indígena migrante en su condición de joven y gracias a su cercanía generacional con el fenómeno de comunicación videográfica, adoptó fácilmente dichas tecnologías y consiguió resemantizarlas a través de los usos políticos que logra imprimirles.

Es en este contexto de dialogo intercultural, de intercambios, influencias, apropiaciones, tránsitos, en el que es posible situar uno de los primeros acercamientos de comunidades indígenas del Cauca a la tecnología videográfica, en tanto la posibilidad de conocer nuevos lenguajes como el audiovisual, hizo posible la cercanía de algunos miembros de las comunidades, sobretodo los más jóvenes, a fenómenos de masificación como el de la producción de video, que fue adoptado primeramente para usos en la orbita de lo privado y cuyo uso, más tarde, se extendió de manera mas institucional en las nacies unidades de comunicación, primeramente al interior del CRIC e instituciones aliadas como fundaciones activistas de derechos humanos, que encontraron en dicho dispositivo un nuevo lenguaje en el que era posible reafirmar sus reivindicaciones políticas.

Adicionalmente es necesario hacer referencia a un acontecimiento de particular incidencia en el contexto indígena caucano, que consideramos puede considerarse catalizador del fortalecimiento de la estrategia de comunicaciones y de la emergencia de una experiencia audiovisual importante, y es el referido a la masacre de Caloto en el Resguardo las Huellas ocurrida a inicios de la década del noventa; acontecimiento que

⁴⁰ Fernando, Ortiz, *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, Caracas, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 96.

además es considerado como un hecho emblemático de referencia nacional e internacional en las luchas indígenas para la recuperación de la tierra.

Alrededor de los años ochenta, se incentivó en el norte del departamento un proceso de recuperación de tierras a través de invasiones a predios privados; problemática que se agrava con la aparición de grupos civiles armados que en repetidas ocasiones se encargaban de hostigar a los pobladores de la zona originando desplazamiento y por ende la pérdida de territorio. Aunque hubo muchos intentos de concertación sobre la cuestión de tierras tanto de parte de comunidades indígenas como de campesinos, no obtuvieron ninguna respuesta favorable, en ninguna de las instancias del gobierno -ni local ni nacional-. Las agresiones y hostigamientos generados durante este proceso, encontraron su momento más violento el 16 de diciembre de 1991 con la *masacre de Caloto*, cuando varios hombres armados, algunos vistiendo prendas de uso privativo de la fuerza pública colombiana, dispararon contra la población ocasionando la muerte de 20 indígenas de la comunidad Nasa entre niños, jóvenes, mujeres y ancianos.⁴¹

Para la época de la masacre, el CRIC disponía de un área de comunicaciones que facilitó la utilización de una cámara para filmar el levantamiento de los cadáveres. Las imágenes, que luego serían editadas bajo el título de *Crónica de una Muerte Anunciada*, sirvieron como prueba para la investigación judicial y para la realización del video-documental *Memoria Viva* (1992), co-producido por el cineasta boliviano Iván Sanjinés y la realizadora Martha Rodríguez, con la colaboración del indígena Nasa Jesús Piñakwe, quien además participó como narrador de la historia.

El hecho de la masacre, que afectó no sólo a la comunidad Nasa sino al movimiento indígena en general, tuvo la virtud de potenciar ciertos procesos del

⁴¹ Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, Consejo Regional Indígena del Cauca, Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, *Dignidad Nasa: "Aquí nos quedamos"*, Bogotá, Rodríguez Quito Editores, 2002.

movimiento que resumiremos, quizá arbitrariamente, en dos grandes consecuencias vigentes en el escenario actual del movimiento. De un lado, incentivó el impulso de acciones con el fin de restaurar el orden afectado, cuestión que permitió potenciar y fortalecer el proceso de recuperación de tierras, visibilizar la lucha y por ende, generar legitimidad de sus procesos. De otro lado y no menos importante, la masacre marcó un fenómeno importante de valoración de registro. Se asume la importancia de tener y manipular cámaras en territorios indígenas afectados por problemas de orden público por el valor que pueden tener dichos documentos audiovisuales para las comunidades.

El hecho da lugar a un proceso de formación que se intensifica en el año de 1992, cuando empiezan a desarrollarse talleres de transmisión del uso de tecnologías audiovisuales a cargo de antropólogos y documentalistas, algunos dirigidos por la reconocida documentalista Martha Rodríguez a miembros de comunidades que tenían cierta cercanía al tema por participar de otras estrategias de comunicación. La experiencia continúa enriqueciéndose a lo largo de estos años con diversos procesos de formación en manejo de cámaras promovidos internamente por las organizaciones indígenas o a través de iniciativas más institucionales como talleres impulsados desde universidades o desde la dirección de cinematografía del Ministerio de Cultura, entre otros.

Aunque el video permite variadas posibilidades de comunicación, se reconoce que en la experiencia del Cauca el video indígena se produce principalmente bajo una intención testimonial, desde la no ficción, que da cuenta de una narrativa de denuncia en la que se hacen manifiestos hechos sucedidos en sus territorios. Además, dicha experiencia se encuentra vinculada al trabajo desarrollado a través de radio, periódicos y otros medios de comunicación virtuales, que dan cuenta de una estrategia de comunicación alternativa que busca incidir desde diferentes frentes. En cualquier caso,

el video se construye a partir de los usos y costumbres de sus comunidades, por lo que es un trabajo que se articula con diferentes modos de comunicación comunitarias, como la asamblea o la minga, y busca fortalecer los procesos reivindicativos al interior de las comunidades desde donde se producen.

Lo que es más complejo y no aparece a simple vista son los circuitos de difusión de dichas producciones. ¿En qué espacios circulan los productos, a qué población se encuentran dirigidos?, son interrogantes que develan una dificultad y es la de identificar una estrategia de difusión de sus productos audiovisuales. Una constante es la ausencia de organización del material videográfico, por lo que solo algunas organizaciones cuentan con un trabajo parcial de sistematización que facilita su acceso. No obstante, no es posible identificar con seguridad los canales de difusión en el que circulan estas producciones, situación que se hizo extensiva a la experiencia audiovisual que adoptamos como caso de estudio, lo que se configura en una importante limitación en términos de acceso por parte del espectador.

Quizá los espacios en que se exhiben con mayor regularidad son festivales locales de cine y video independientes, internacionales o nacionales como la *Primera muestra de cine y video indígena DAUPARÁ (Para ver más allá)*, realizado entre 10 y 15 de noviembre de 2009 en Bogotá, espacio en el que se concretaron mesas de trabajo con realizadores indígenas y no indígenas y se presentaron productos audiovisuales de diferentes zonas del país, incluyendo algunas producciones del departamento. Una experiencia que sin duda será de gran importancia para los realizadores indígenas es la *Primera Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala*, que se realizará entre el 8 y 10 de noviembre de 2010 en el resguardo indígena La María, en Piendamó Cauca, en el que se presentarán propuestas de comunicación audiovisual

indígena de toda la región latinoamericana y se facilitarán espacios de formación y diálogo en torno a la tarea de la comunicación para los pueblos indígenas.

Así las cosas, es posible afirmar que el video indígena en el caso caucano adolece de una importante limitación en el momento de su circulación, pues este funciona en circuitos más bien cerrados, en el sentido que son piezas que pueden ser conocidas más fácilmente desde espacios especializados de cine y video, lo que excluye un sinnúmero de actores que al no tener cercanía a dichos espacios quedan excluidos de la posibilidad de participación en el momento de su divulgación.

3.4. Un nuevo cielo para una antigua ceremonia

A continuación presentamos dos experiencias de video indígena del Cauca producidas por la comunidad Nasa y Yanacona, comunidades que habitan puntos extremos del territorio caucano, el norte y el sur respectivamente. Ambas comunidades han planteado sus agenciamientos en torno al territorio: la comunidad Nasa por la lucha por la tierra, por lograr su titulación, y la Yanacona por la protección de sus recursos naturales, principalmente por la defensa de recursos hídricos. Las dos producciones se analizan indagando las prácticas de memoria y representación que permiten sus narrativas, así como las limitaciones que pueden experimentar como prácticas de ruptura y transformación de realidades.

3.4.1. Nietos del Quintín Lame liberando a la madre Tierra

Al norte del departamento se encuentran los indígenas Nasa, denominados por los españoles al momento del contacto como Paeces, comunidad desde la cual se

produce el primero de los videos analizados titulado *Nietos del Quintín Lame, Liberando a la Madre Tierra*, realizado por el Movimiento de los Sin Tierra Nietos del Quintín Lame, en adelante MSTNQL. El movimiento toma el nombre del líder indígena Quintín Lame, como lo hizo en la década del ochenta un sector armado del movimiento indígena que se organizó y creó el Movimiento Armado Quintín Lame MAQL, grupo sometido a las autoridades tradicionales indígenas y con el cual se pretendía la protección de sus comunidades de fuerzas armadas, guerrilla y paramilitares. El movimiento se desarmó en 1991, con la firma de los acuerdos de paz en la coyuntura de la nueva constituyente.

En agosto de 2006, un grupo de indígenas de la comunidad Nasa del resguardo Las Huellas forma el MSTNQL y asume el proceso de “liberación de la madre tierra” al margen de las autoridades tradicionales indígenas, cuestión que ha generado que grupos dominantes junto a medios de comunicación e incluso las mismas autoridades indígenas manifiesten su preocupación al considerar que el movimiento puede estar ligado a grupos armados ilegales –paramilitares y/o guerrilla-. Sin embargo, dichas cuestiones han sido desmentidas por miembros del movimiento a través de comunicados a la opinión pública.

El video aborda el proceso de recuperación de tierras llevado a cabo por el movimiento indígena del Cauca, en particular la experiencia del MSTNQL, quienes además de manipular las cámaras definieron en su totalidad los contenidos del video. En él se hace uso de imágenes de ocupaciones de predios en medio de disturbios con intervenciones de algunos miembros de la comunidad, quienes analizan el porqué debe adelantarse el proceso de recuperación de tierras mediante acciones de hecho, cuestión que evidencia que el video se realiza en un contexto en el que se busca examinar el proceso de resistencia y luchas del movimiento.

Construido a partir de imágenes de archivo, el video se desarrolla en torno a dos cuestiones. La primera de ellas, intenta evidenciar el quehacer del movimiento proporcionando algunos datos de su creación. Se describe cómo el movimiento surge en el 2006 en respuesta a las dificultades que han enfrentado las comunidades en los procesos de recuperación de tierras al norte del departamento. Se identifica un hecho central como catalizador de su surgimiento y del fortalecimiento del proceso de recuperación de tierras y es la *masacre de Caloto*, que como hemos indicado, fue un hecho violento ocasionado por la invasión de predios que efectuaban algunas comunidades.

La voces en el video insisten en afirmar, que a raíz del incumplimiento de casi una decena de acuerdos pactados a fin de reparar a la comunidad Nasa por los daños causados por la masacre, la comunidad se organizó como movimiento y decidió realizar ocupaciones a haciendas -fincas- como única estrategia efectiva para recuperar su territorio. Es ésta la segunda cuestión que aborda el video y se constituye en el eje central. La razón de ser del movimiento se concreta en la recuperación de tierras, cuestión que puede observarse en varias de las escenas en las que se expone el trabajo en la tierra ligado a experiencias de ocupación, que han propiciado diversos disturbios y la muerte y/o lesiones a miembros de sus comunidades.

Evidentemente existe una intención de dilucidar el proyecto político del movimiento a través de la enunciación de sus propósitos, como es la defensa del medio ambiente y recursos naturales, y la articulación de su trabajo al de otras organizaciones sociales; sin embargo, el hilo conductor de la narración gira principalmente en torno al porqué se intensificaron las apropiaciones de tierra y porqué deben seguirse realizando por dichas vías. Aunque el video conserva elementos del video indigenista que abogaba por la denuncia de los abusos a los que eran sometidos estos pueblos, puede

considerarse como una estrategia de las comunidades para visibilizar a partir de las evidencias físicas -las imágenes- lo que les ha sucedido en las diferentes ocupaciones.

Pareciera que la intención del video es anclar el discurso a la observación de las imágenes, que carecen en apariencia de una estructura de pregunta y respuesta: nos sitúa en su observación para que ellas hablen por sí mismas, en un ejercicio de denuncia de la violencia usada en su contra por la policía y el ejército. En ese sentido, el video adopta claramente la forma de testimonio, al documentar las voces de víctimas de situaciones de violencia y maltrato a causa de sus luchas a través de cierta crudeza en la utilización de algunas imágenes. Aunque parezca innecesario detenerse con tanto detalle - acercamientos en primer plano por ejemplo- a las lesiones o a ciertas imágenes de heridos o muertos, éstas logran no sólo dar a conocer las consecuencias que han tenido que sufrir, sino generar en el espectador un rechazo a las acciones violentas en contra de estas comunidades. Por tanto, su puesta en escena no se produce de manera casual, si se tiene en cuenta que nunca o en escasas ocasiones podría verse una imagen similar en medios masivos de comunicación, donde la parcialidad de los mismos pareciera ser la constante.

Además el video aparece como una especie de análisis de proceso, de evaluación de logros y dificultades que han tenido en desarrollo de la estrategia de recuperación de tierras. En él se reitera la necesidad de aunar esfuerzos con otras organizaciones, y por ello se hace visible el acompañamiento y la palabra de los *mayores*: médicos tradicionales, exgobernadores de cabildo, miembros de otros cabildos, quienes insisten en la importancia de impulsar la lucha por la tierra y de incluir a otros actores en dicho proceso. No obstante dicha preocupación por incluir el accionar de nuevas generaciones en el quehacer del movimiento, no existe en el video un espacio para las voces de jóvenes, ni mucho menos para las de mujeres o niños.

i) Ejercicios de Representación y Prácticas de Memoria

La narrativa del video permite realizar algunas consideraciones en los dos alcances de la representación que habíamos sugerido al inicio de este documento. Desde un contexto político, en tanto participación, el ejercicio de representación identificado puede leerse como ruptura del dispositivo de subordinación de la voz indígena y a la vez, como generación de una práctica de exclusión desde esa misma voz. Ello se traduce en que si bien se efectúa un empoderamiento y visibilización de la voz colectiva indígena, a la que, en tanto subalterna se le había negado su capacidad para la acción social, este ejercicio genera a su vez el silenciamiento de otras voces. Aunque en apariencia se permite la emergencia de una multiplicidad de actores que guían la narración del video, es decir, intervenciones de diferentes líderes hombres “conocedores” de la historia del movimiento -quienes asumen una voz de representación de sus comunidades-, se privilegia un testimonio del cual solo llegamos a conocer su voz masculina, y es la voz que funciona como hilo conductor del resto de testimonios puestos en escena.

Así las cosas, la voz predominante en el video es una voz de enunciación colectiva, adulta y masculina, que da cuenta de un ejercicio de representación orientado por la visibilización de un protagonista colectivo -a través de planos en que prevalece la imagen de la comunidad-, cuya identidad masculina, adulta, rural, íntimamente ligada al trabajo en la tierra y a la lucha por su recuperación, excluye la visibilización de otras subjetividades como la femenina, de adultos mayores, jóvenes y niños, quienes desde temprana edad tienen la posibilidad de intervenir en espacios de tomas de decisión de sus comunidades, y participar no sólo en marchas sino también en ocupaciones de tierras. Sin embargo, en el video son los grandes ausentes.

El empoderamiento de la voz efectuado consigue eliminar la figura de mediador, pero lo logra a través de la reproducción de una práctica de representación en que se reafirman relaciones patriarcales de poder desde la lógica binaria superioridad/inferioridad. De tal manera, se surte una agencia que logra sentidos contradictorios. La visibilización de una voz propia logra la eliminación de la vocería indígena, pero esta se afianza a través de la apropiación que hace una voz masculina del rol de representante de una diversidad de actores, que en la lógica del discurso del video no corresponden al lugar adulto y masculino. Se efectúa así la reproducción de la matriz colonial de poder en el sentido de reforzarse la diferencia en la superioridad de unos –el hombre adulto- y la inferioridad de otros, manteniendo el rol colonial que atribuye al hombre una posición de autoridad, de capacidad lo que reproduce a su vez una práctica colonial de representación en la que el sujeto masculino adulto se instituye en un lugar superior en su comunidad y por tanto le está dado “hablar a favor de”; por lo que la potencialidad que tiene la representación como participación, en tanto experiencia de agencia, para generar ejercicios de ruptura queda en el mero enunciado.

Desde un contexto de escenificación, es decir, desde la práctica a través de la cual es posible significar al otro, es posible reconocer, ligada a la supremacía de la imagen masculina, el uso reiterativo de tres tipos de imágenes que permiten caracterizar la práctica de representación puesta en escena. Un primer gran grupo referido al uso de imágenes de naturaleza, concentradas en la relación tierra y trabajo, inmersa en la consigna “la tierra es de quien la trabaja”. Las imágenes permiten crear una inmediata relación del indígena con la agricultura, con el trabajo en general de la tierra. Además aparecen variadas imágenes de campamentos, ocupaciones, reuniones, foros, bloqueos de vías, debates, en su mayoría en lugares abiertos, siempre evidenciando la relación hombre-territorio, cuestiones que permiten insistir no sólo en el arraigo del indígena a

su territorio, sino también en la relevancia que tiene el trabajo en la tierra y por ende su recuperación. Otro grupo, está referido al uso de imágenes de enfrentamientos entre la fuerza pública y miembros de las comunidades que participan en las recuperaciones, que a su vez dan lugar a la utilización de imágenes que cumplen la función de ser evidencia física de los maltratos sufridos.

Un último grupo, menos predominante, es el uso de algunos símbolos que representan al movimiento como la bandera y los colores de la misma: el rojo, representando la violencia sufrida, el verde de la naturaleza y el negro de la tierra, insignia que hace uso de los colores de la bandera Nasa (verde y rojo) símbolo de la unidad de su pueblo. También se destaca el uso de una banda sonora de música campesina en cuyas letras se exponen las realidades sobre las que el movimiento pretende incidir y el porqué las comunidades precisan organizarse, cuestión que refuerza el discurso del video, es decir, la recuperación de tierras y la necesidad de organización para lograrlo.

El ejercicio de representación realizado en el video, permite afirmar que existe un interés por posicionar la imagen de un sujeto indígena rural para quien el territorio cumple una función de vital importancia para su plan de vida, cuestión que plantea, el reforzamiento de la práctica de representación estereotipada que asume al indígena como custodio de la naturaleza. Lo interesante es evidenciar que ello se hace desde una posición política fuerte que logra situar un discurso en el que se ofrecen argumentos para considerar el porqué de sus demandas, la necesidad de organización y resistencia en el territorio, discurso que no busca subvertir ese sentido de la imagen indígena, en cambio, la refuerza desde una clara conciencia política. Es decir, implícitamente el discurso del video inserta nuevos significados sobre la capacidad de agenciar del indígena, visibilizando un indígena empoderado de su historia, conciente de su tarea de

defensa del territorio, organizado colectivamente para ejercer resistencia, lo que busca eliminar el velo invisible de incapacidad que la matriz colonial había logrado naturalizar. Sin embargo, hay una intención explícita, conciente, de insistir en el significado que tiene para las culturas indígenas la madre Tierra, por lo que ésta intencionalidad debe leerse como un proyecto político de resemantización que hace el agente indígena de su propia imagen.

Ejercicios de memoria se reconocen en diferentes momentos de la narración audiovisual. Inicialmente y quizá el ejercicio de memoria más importante realizado a través del video es el hecho de apelar a líderes pasados, principalmente a Manuel Quintín Lame, quien en el discurso del video se constituye en un importante referente de la lucha para la recuperación de la tierra. En este ejercicio de memoria se insiste además en la necesidad de unidad de los movimientos, de inclusión de diversos actores en los procesos de resistencia a partir de las reivindicaciones que han heredado las jóvenes generaciones de sus antepasados, indígenas que también resistieron en situaciones de abuso y lucharon para lograr mantenerse en sus territorios; por ello el llamado que se hace para recuperar las estrategias de lucha de sus mayores, líderes que lograron importantes reivindicaciones de territorio para sus pueblos.

Ligada a esta mención, se hace uso de símbolos y prácticas representativas de la cultura indígena Nasa, como la música campesina y andina, la importancia de la medicina tradicional en el quehacer cotidiano, elementos que son asumidos como experiencias vividas por el colectivo indígena y que al ser significativas para su cultura permiten un lugar en el que se reconocen sus identidades y se refuerza la capacidad de llamamiento, identificación, solidaridad, legitimación por parte del espectador. Este se traduce entonces, en un ejercicio de memoria desde el que se insiste en la importancia de volver a ciertos valores culturales que les otorgan una identidad particular y que

permiten cohesionarlos como colectivo, cuestión que facilita procesos de identificación y en definitiva, posibilidades para la intervención política.

Al predominar la representación de un protagonista colectivo, masculino, adulto y rural, es posible identificar una importante limitación en la narrativa del video y es el hecho de simplificar la agencia indígena a una única identidad, cuestión que implica también la lectura limitada del relato histórico que se produce, en tanto que una única subjetividad visible silencia los significativos aportes realizados por otros actores en la construcción de dicho relato. La predominante imagen masculina que posiciona el video hace evidente la herencia colonial en el ejercicio de memoria al reproducir una matriz patriarcal de poder en que otras voces, subjetividades, identidades se hacen coincidir en una sola: la masculina adulta. Sin embargo y con dichas limitaciones, no perdemos de vista que dicha imagen masculina totalizadora en el sentido expuesto aquí, se visibiliza bajo el aura de empoderamiento, de lucha, de organización, circulando un sentido que se concentra en la potencialidad que tiene el indígena a través del accionar colectivo, de generar procesos de apropiación y visibilización de su voz, una voz que produce sus propias imágenes y relatos históricos y de memoria social.

Los elementos descubiertos en el video permiten hacer algunas consideraciones finales respecto a nuestras discusiones teóricas. Inicialmente, la producción logra configurarse en un instrumento de comunicación de carácter político, que se produce bajo una intención clara de visibilización de la problemática de tierras que afecta a los pueblos indígenas en general y al pueblo Nasa en particular, cuestión que permite insistir en nuestra hipótesis planteada que considera el video como una experiencia de agencia política. La producción da cuenta de una capacidad compartida de actuar, que en efecto, permite la emergencia de un acto político que busca incidir sobre el discurso

público instituido mediante la presentación de sus realidades, a través de una voz propia que en este caso es colectiva.

En ese sentido, consideramos que el propósito de incidencia intenta hacerse efectivo de varias maneras. De un lado, la exposición de sus realidades puede facilitar no sólo el descubrimiento de “un estado de cosas” por parte del espectador, sino también generar procesos de identificación que lo lleven a ejercer acción política. Por otro, la intención del agente –entiéndase realizador indígena- al menos en el discurso, busca la conexión o la concreción de alianzas, de articulación de su lucha con otros pueblos indígenas y sectores de la población, como mecanismo que permitiría fortalecer sus procesos internos. Finalmente, el propósito de incidencia se cumple gracias al uso que el indígena hace del lenguaje audiovisual, con el que se efectúa la transmisión de un mensaje directo que no necesita de intermediarios para ser comprendido, lo que le proporciona mayores posibilidades de receptividad en el espectador.

Este escenario se transforma si leemos la experiencia de agencia a la luz de nuestros objetivos específicos y en ese sentido, a la luz de la pregunta sobre la incidencia que tiene la producción audiovisual en la construcción y difusión de memoria y representaciones. En principio, el dispositivo videográfico utilizado por los pueblos indígenas Nasa permite, a través del acto de empoderamiento, una doble ruptura. Posibilita prácticas de representación que circulan como alternativas al régimen dominante y de la misma manera, la emergencia de memorias que no se reconocen en la construcción histórica oficial, por lo que adicionalmente se efectúa una agencia indígena sobre el relato histórico; sin embargo, dicha ruptura aparece relativa. La potencialidad para transformar dichas prácticas encuentra una limitación, ya mencionada, referida a la reproducción de algunas de las relaciones de poder que intenta desestructurar. La

ruptura es relativa en tanto permite la visibilización de un sujeto subalterno pero bajo un velo unificador de lo colectivo.

La posibilidad de multiplicidad de voces que daría lugar a prácticas alternativas, es eliminada al visibilizar en su lugar una única voz que enuncia, que además conserva rasgos del sujeto moderno universal de la modernidad, que reconocía la capacidad de agenciar en el sujeto masculino y adulto. Adicionalmente se hace uso del estereotipo naturaleza, que se presenta intencionalmente para evidenciar la relación que tienen los pueblos indígenas con su territorio. En ese sentido, aunque se reproduce una reiterativa práctica de representación sobre estos pueblos, al ser utilizada por los mismos actores es re-significada, pues más allá de constituirse en un sentido negativo, no hace otra cosa que evidenciar que es una condición trascendental para su supervivencia como pueblos.

3.4.2. Tawa Kapaq Inti Raymi

Este video se realiza como resultado de un taller audiovisual financiado por el Ministerio de Cultura, en el que miembros de esta comunidad aprendieron a manipular equipos audiovisuales. Advertimos primeramente, que si bien experimentan luchas sociales similares a otros pueblos indígenas y comparten sus reivindicaciones por el territorio con el pueblo Nasa, el pueblo Yanacona o Nación Yanacona como se definen así mismos, han concentrado sus luchas en la defensa del medio ambiente y recursos naturales, en especial el recurso del agua, debido a que la zona en la que habitan es de gran importancia hídrica para el país y el mundo. Por tanto, sus reivindicaciones se definen por la defensa de la biodiversidad de su territorio.

Aunque pareciera ser un video de corte más institucional, la realidad expuesta se condensa en un gran tema referido a la importancia del territorio y sus recursos para la vida y el deber de defensa que tienen sobre ellos como pueblos originarios; por ello, el video utiliza como telón de fondo la celebración del *Tawa Kapaq Inti Raymi* (gran fiesta del sol), para exponer el conflicto que afecta al territorio del macizo colombiano. El video se encarga de dar a conocer el significado de la fiesta del Inti Raymi como un espacio de fortalecimiento del indígena. Ligada a la fiesta, se insiste en la importancia de aprender de los mayores, de volver a lo propio, del respeto por la madre naturaleza y la defensa del territorio y sus recursos, reflexiones que se acompañan con la exposición de imágenes en las que se recrea la fiesta.

En la narrativa se identifica un interés por comunicar la situación del Macizo a través del reconocimiento de dos grandes problemáticas. Además del despojo de la tierra, las voces en el video reconocen que existe un interés económico sobre el recurso agua que implica su comprensión como un producto más del mercado y no como la posibilidad de existencia humana. Se insiste en la lucha por la biodiversidad ante la amenaza de la inserción en el país del tratado de libre comercio TLC y de las políticas de algunas multinacionales que atentan contra el equilibrio de la madre Tierra. Por ello la necesidad de retornar a la naturaleza cuyo equilibrio se encuentra roto, según su testimonio, por la inserción de políticas de gobierno y multinacionales que ven en el medio ambiente recursos que pueden introducirse sin mayor consideración al juego del mercado.

Adicionalmente se pone en evidencia que la situación estratégica de su territorio, que los ha puesto en la mira del interés extranjero, ha originado en consecuencia su militarización, cuestión que no sólo pone en peligro a la población indígena sino que implica la deslegitimación de la capacidad de las autoridades propias para ejercer

control interno. Por ello afirman “la Tierra está enferma” y ello implica que las comunidades busquen la manera de aliviar su deterioro. Así, articulan a la celebración de esta fiesta la importancia de recuperar prácticas de medicina ancestral como *refrescamientos*, realizados tanto a miembros de la comunidad como a algunos lugares de importancia biológica como nacimientos de agua, para lograr la protección y reestablecimiento del equilibrio de la Tierra.

i) Ejercicios de Representación y Prácticas de Memoria

Estos elementos en el discurso del video permiten realizar algunas consideraciones en los dos niveles de la representación estudiados. En tanto recreación de realidad, la práctica de representación expuesta se concentra en la presentación de una imagen condicionada por el estereotipo naturaleza. Las imágenes, en los dos videos, reafirman esta idea de estrecha relación de el/lo indígena con la naturaleza. Sin embargo, en este video dicho estereotipo se traduce en un mayor uso de imágenes contemplativas de la naturaleza, imágenes que recorren lugares del Macizo colombiano para darnos una noción de inmersión en el entorno paramuno del pueblo Yanacona, que sugieren una idea de retorno a la madre Tierra en la que el indígena es su protector, su guardián.

Las tomas, frecuentemente redefinidas a través de zoom in y zoom out que acercan y alejan el espacio, acompañadas de los testimonios, nos llevan a través del lugar donde habita esta comunidad y nos ancla por pequeños momentos a una idea de paz y tranquilidad. Cuestión que es reforzada con la musicalización con sonidos de la naturaleza y música andina de cuerdas y vientos. La constante en este punto es que a pesar de exteriorizar las comunidades dos propuestas diferentes, éstas no se encuentran

distanciadas: tienen como eje central la tierra, o en el sentido amplio de la palabra, el territorio y ello permite que sus ejercicios de representación estén determinados por este tipo de imagen. Hay un uso predominante de elementos de la naturaleza: paisajes, fuentes de agua, paramos, imágenes del resguardo, que se refuerzan con la utilización de imágenes de algunos símbolos, empleados para explicar la cosmovisión del pueblo Yanacona: el maíz como planta sagrada a través de todos sus ciclos de vida, la madre Tierra dadora de vida, la importancia de la cultura y el territorio, cuestiones que se sintetizan en la práctica del ritual.

De manera similar al primer video, esta práctica de representación evidencia que el empoderamiento de la imagen se surte a través de la reproducción de un estereotipo que ha insertado significaciones ampliamente difundidas sobre el rol del indígena como guardián de la naturaleza, pero por otro lado, al producirse bajo su propia intencionalidad, logra insertarse no bajo el deseo del tercero que lo significa desde el signo de lo exótico, sino a partir de la importancia que tiene en su cosmovisión como pueblo. En ese sentido, hay una clara intención política de posicionar una voz e intencionalidad propia, por lo que en consecuencia, se efectúa la eliminación de la figura de mediación en un ejercicio de apropiación y visibilización de la voz propia, sin embargo como se observó, dicha voz se posiciona a partir de una lógica que privilegia la voz masculina.

Aunque es importante mencionar que en el discurso del video hay un interés por involucrar a las generaciones jóvenes, de hecho la voz que agencia es la del indígena joven, se mantienen relaciones patriarcales de poder que continúan privilegiando la voz masculina. En ese sentido, la práctica de representación colonial que se reproduce está en función del género, en tanto lo masculino se impone sobre lo femenino en esa lógica binaria que superioriza a algunos en razón de la supuesta inferioridad de otros. Así, si

bien en el enunciado se elimina la figura del subalterno que ocupa el indígena en tanto colectivo, al interior de dicho colectivo se reestructuran dichas relaciones jerárquicas de poder por lo que se niega la capacidad de agencia de otros actores cuyas voces continúan silenciadas.

Las prácticas de memoria pueden reconocerse en varias intencionalidades que evidencia el discurso del video. Por un lado, se insiste en la importancia de volver a los principios que orientan la vida del colectivo indígena como pueblos originarios, de retornar a la resistencia y permanencia de los pueblos en sus territorios, de recuperar tradiciones a través de la danza, la palabra quechua, la medicina tradicional, la música, la visita de lugares sagrados; todas estas, tradiciones que se expresan en la celebración de la fiesta del sol, que se asume como el gran encuentro con lo propio. De tal manera la ancestralidad, lo ritual, la celebración, la fiesta constituyen referentes de pasado común a los que se recurre en un ejercicio de reconocimiento de su historia y del deber que tienen con su territorio como actores, agentes de esa historia.

Aunque la narración no aparece a modo de preguntas y respuestas, las intervenciones que figuran de algunos líderes y comuneros se surten en una especie de diálogo aparente en el que, a diferencia del video de los Nasa, los mayores aparecen como actores que “acompañan” el proceso de los líderes de las nuevas generaciones. Sin embargo como habíamos indicado, las identidades visibles en el acto de empoderamiento de voz e imagen están definidas por una subjetividad masculina joven. Aunque no existe un único narrador, la multiplicidad de voces se funde en una voz protagónica colectiva, masculina y joven expresada a través de testimonios que, si bien efectúa un recorrido por la experiencia ritual de sus comunidades y la situación de conflicto que los afecta, anula las identidades de niños, mujeres y ancianos que también participan de dicha experiencia.

Aunque es una limitación que no se reduce a producciones de video indígenas, subsiste un protagonismo masculino colectivo que anula representaciones femeninas o las reduce –como se ve en el video de MSTNQL- a intervenciones cortas, configurándolas en voces débiles expuestas a la sombra de un protagonismo masculino, que si bien es colectivo se concreta en un grupo pequeño de líderes, comuneros y médicos tradicionales. Cuestión que contradice el hecho de que en el discurso de ambas comunidades se pone de manifiesto la necesidad de articular sus procesos con otros pueblos -afros, campesinos, otras comunidades indígenas-, como una estrategia que les permitiría la unidad y por ende la fuerza de sus luchas, sin embargo, el discurso se configura contradictorio en el mismo acto de enunciación. Así que a pesar de que las producciones estén cargadas de una clara intención política de denuncia, el discurso o la voz que enuncia no aparece tan inclusiva, cuestión que permite la reproducción de relaciones coloniales de poder a través de una práctica discriminatoria ejercida por algunos sectores del movimiento indígena hacia otros miembros de sus comunidades.

Estos elementos nos permiten llegar a algunas conclusiones respecto a nuestra pregunta de investigación. En primer lugar, el estudio de caso permite caracterizar el video como una experiencia de agencia, en tanto se produce un acto político que se concreta en la denuncia que hace el pueblo Yanacona del conflicto al que está expuesto. Al habitar un territorio de gran importancia biológica y económica, los Yanaconas asumen la responsabilidad de cuidar del equilibrio de la madre Tierra a través de acciones que se ajustan a usos y costumbres. En ese sentido, la intención política del video se traduce en un llamado que hace el pueblo sobre la situación actual de su territorio y sobre la importancia que tiene el encuentro y rescate de lo propio, como estrategia de resistencia. La narrativa revela entonces una reivindicación de tipo

ambiental y de otro lado un proceso de resistencia desde lo cultural, ambas vinculadas a la importancia del territorio.

En similares circunstancias que el video del MSTNQL, esta producción busca crear opinión pública favorable sobre la problemática expuesta y legitimar así sus procesos de lucha. En consecuencia, la capacidad de transformación de esa realidad, se hace efectiva desde una doble experiencia. De un lado, la voz indígena que habla alienta a los miembros de su comunidad a fortalecer un proceso de recuperación de lo propio, de la importancia que tiene -para sus procesos de lucha- que las nuevas generaciones se apropien de las enseñanzas de sus mayores, mensaje desde el que se busca incitar la participación activa de su comunidad en el cumplimiento de este deber de protección de la naturaleza. De otro lado, la incidencia del discurso radica en la posibilidad que tiene este pueblo de circular significados sobre la importancia de su territorio, cuestión que genera importantes procesos de legitimación de sus procesos de resistencia, inclusive fuera de su comunidad. En ese sentido, está claro que como agencia esta producción evidencia un ejercicio de acción política que busca la transformación de un trasfondo de relaciones, en su caso, la transformación de los discursos instituidos.

Frente a los alcances de dicha capacidad de transformación, resulta forzoso admitir que encontramos algunas limitaciones en la narrativa del video, que suponen reconocer la producción de representaciones y memorias alternativas a las oficiales en términos igualmente limitados. Si bien el video consciente la producción de memorias y representaciones otras, en el sentido de evidenciar una voz que tradicionalmente ha sido silenciada, su emergencia es resultado de relaciones de poder que dan cuenta de la vigencia de algunos estereotipos que erradamente podrían pensarse ajenos a estos grupos. Dada la temática tratada en el video, hay un uso extendido del estereotipo naturaleza que parece ser la constante en las producciones audiovisuales indígenas. A

diferencia de la intencionalidad con que se expresa en el anterior video –el trabajo en la tierra-, el estereotipo utilizado obedece a la imagen mayoritaria con la que son representados los grupos indígenas y es el hecho de asumirlos de manera contemplativa como los principales “ambientalistas”, guardianes de equilibrio. Sin embargo, ello se expone bajo una intencionalidad que responde a la cosmovisión que el pueblo yanacona tiene sobre el entorno natural y su importancia para la permanencia como pueblos.

Así mismo, hay un uso generalizado del estereotipo de género que implica asumir al hombre como el jefe, a quien se ha facultado para hablar y en ese sentido al que le es legítimo ejercer agencia. Insistimos que aunque no es una limitación que se circunscriba a la cosmovisión indígena, parece ser una consecuencia de la matriz colonial de poder que no ha sido seriamente cuestionada. Por tanto, es importante reconocer el nivel de agencia de esta producción, bajo limitaciones que matizan la lectura de su capacidad de ruptura mediante prácticas de memoria y representación alternativas.

El análisis de caso realizado, permite finalmente establecer algunas conclusiones generales en relación a nuestros objetivos planteados. Debemos advertir, que en respuesta al contexto socio-cultural del Cauca, caracterizado por una alta conflictividad social alrededor de la tierra, y a la importancia que tiene el territorio para el desarrollo de sus pueblos indígenas, la agencia está definida principalmente por la necesidad/capacidad de actuar para incidir en la transformación de la problemática de tierras que afecta a sus comunidades. Ello no implica negar que los pueblos indígenas del Cauca se encuentran realizando acciones sociales a través de reivindicaciones de diferente orden (culturales, políticas, ambientales, etc.) que buscan incidir sobre otros contextos. Es bien conocida la existencia de estrategias como la implementación de educación bilingüe, medicina tradicional, formación en derechos humanos,

comunicación comunitaria –por nombrar algunos-, que desde el fortalecimiento cultural suponen importantes esfuerzos para modificar un trasfondo de situaciones diversas que dificultan la realización de sus planes de vida. Así, si bien la lucha por la tierra es uno de los objetos de agenciamiento de estos pueblos, dada su importancia como condición vital para su desarrollo y permanencia como pueblos, se erige en la principal.

En ese mismo sentido, identificamos que los pueblos indígenas del Cauca han adoptado tecnologías de la comunicación –radio, impresos, video, medios virtuales- que combinadas con el uso de sus modos comunitarios, les permiten implementar una estrategia comunicativa que es usada para fortalecer sus procesos de resistencia –de acuerdo a sus agendas políticas-. Dicha estrategia responde por tanto, a una variedad de preocupaciones en la que la lucha por la tierra es una de las problemáticas más documentadas. Estos elementos implican reconocer que el proceso de comunicación indígena en el caso de estudio, se efectúa a través de colectivos o nodos de comunicaciones que se articulan al trabajo realizado por organizaciones o movimientos sociales, característica importante de la agencia indígena.

Finalmente, frente al cuestionamiento sobre el tipo de prácticas de memoria y representación que permiten las producciones de video, debemos señalar que su análisis dio cuenta de un acto de empoderamiento desde el que se logra la transformación de ciertos significados y se permite la reproducción de otros. Si bien se trata de agencias subalternas, no pueden per sé ser leídas como experiencias de ruptura en un sentido absoluto. Son procesos que se surten con una intención de ruptura pero no se experimentan ajenos a las relaciones de poder, disputas, selecciones y exclusiones propias de todo espacio cultural, por lo que sus procesos de interpelación deben examinarse desde una mirada crítica que no corra el riesgo de la idealización.

CONCLUSIONES

Los elementos de carácter teórico estudiados y las discusiones efectuadas alrededor de la categoría de agencia, nos permiten realizar algunos aportes al debate a manera de conclusión sin la pretensión de inscribirlos como premisas que permitan resolver el asunto de manera definitiva, pues dada la especificidad de cada experiencia de empoderamiento, no es posible adoptar proposiciones categóricas con vocación de universalidad. Por tanto, las contribuciones que reconocemos consiente esta investigación, deben asumirse bajo el entendido de responder a preocupaciones suscitadas por la exploración de problemas teóricos, exploración que se concreta en el estudio de la experiencia de video indígena, en el caso particular de dos comunidades del departamento del Cauca en Colombia. Bajo este entendido, las conclusiones que exponemos a continuación han sido divididas en dos grandes grupos: unas de carácter teórico sobre las categorías principales de análisis y otras sobre los casos de estudio.

a) Agencia, memoria, representación y video

1. El valor que representa el empleo de la categoría de agencia para esta investigación, radica en la posibilidad de acercarnos a una serie de experiencias de resistencia que desbordan las formas tradicionales de ejercer confrontación, por lo que esta apertura al modo en que se considera el poder y por ende la acción social, además de permitir el surgimiento de innumerables lugares de enunciación, de los modos utilizados para agenciar, de variedad de contextos en los que se ejerce, etcétera, implica la de-construcción del sujeto racional, universal que la modernidad instituyó como voz

privilegiada para la agencia, posibilitando la emergencia de subjetividades que se encontraban silenciadas, expulsadas a los márgenes. Esta nueva concepción de poder da cuenta de un fenómeno de politización de la vida de los sujetos y de sus prácticas, en el sentido de reconocer que las disputas de poder no sólo se efectúan en el nivel de lo material sino y sobre todo en y desde el universo de lo simbólico. En consecuencia, las prácticas de memoria y representación que utilizamos para ejemplificar ejercicios de agenciamiento, son asumidas como ejercicios de interpelación a un estado de cosas dado –o impuesto- desde lo simbólico.

2. En el caso de pueblos indígenas, encontramos la existencia de una agencia condicionada por la idea de etnicidad -que funciona de manera estratégica-, en tanto la situación que comparten como grupo étnico es utilizada en respuesta a coyunturas particulares que permiten que dicho sentimiento de comunidad, de identificación de similares situaciones de violencia física y simbólica, impulse a dichos grupos a organizarse, a actuar colectivamente con el fin de transformar las situaciones que los afecta, por lo que en su mayoría la agencia indígena se hace efectiva a través de la experiencia de movimiento social. En la identificación de situaciones sobre las que estos pueblos pretenden incidir, quedó establecido que el caso latinoamericano, incluyendo nuestro contexto de caso seleccionado, está definido por los procesos de resistencia que se experimentan internamente en los pueblos (luchas que responden a sus planes de vida en el orden político, económico, social, cultural, ambiental), de los cuales encontramos un lugar común y es el estar orientados por reivindicaciones territoriales que suponen luchas sociales alrededor de la recuperación de tierras.

3. En ese sentido, calificamos la agencia indígena en general como una agencia de carácter colectivo, subalterno, que en el contexto del Cauca en particular, se expresa en el quehacer del movimiento social indígena alrededor de la lucha por el territorio.

Además, esta agencia indígena, entendida como resultado de relaciones entre entidades diversas: humanas y no humanas, permitió situar un dispositivo en el que se concreta esa posibilidad compartida de actuar, referido a la tecnología videográfica, a través de la cual es posible realizar prácticas de memoria social y autorepresentación.

4. Ello supone admitir que la experiencia comunicativa en su sentido amplio, y el uso del video como experiencia concreta, se definen como formas de agenciamiento político al constituirse en instrumentos eficaces de intervención política. La apertura de espacios para el ejercicio de acción social, en la que insistimos en buena parte de la discusión, permite leer experiencias como la comunicativa como un proceso de importante incidencia en la confrontación y transformación de realidades, con el que identificamos, se logra cumplir un doble propósito. De un lado, facilitar la producción de significados compartidos que permiten procesos de identificación a través de los cuales los agentes pueden definir su situación y movilizarse, y en consecuencia, generar redes, alianzas importantes entre sí. De otro, incidir en los sentidos insertados por el discurso político instituido, bien a través de prácticas alternativas de memoria social e historia –subalterna- o a través del empoderamiento de prácticas de representación. En cualquier caso, identificamos en el caso indígena, la experiencia comunicativa siempre está atravesada por una intención política.

5. Advertimos adicionalmente, que dicha experiencia comunicativa ejercida a través de medios como la radio, impresos, medios virtuales e incluso el mismo video, son utilizados por los pueblos indígenas para fortalecer procesos internos de resistencia que responden a sus particulares planes de vida, por lo que sus usos deben asumirse como la posibilidad que tienen estos pueblos para construir un frente desde el que sea posible cumplir sus desafíos (sociales, económicos, culturales, políticos, ambientales).

6. Las prácticas de memoria que permiten las narrativas audiovisuales pueden explicarse como ejercicios de recuerdo y olvido que el grupo indígena hace sobre sus procesos internos. Al ser registrados mediante una tecnología de comunicación como el video, se convierten en fuentes de importante valor en la construcción del relato histórico, desplazando el lugar privilegiado que ostenta el documento escrito como única fuente válida para su reconstrucción. Como posibilidad de producir nuevas voces de la experiencia vivida, la experiencia videográfica logra generar ruptura en la manera tradicional de hacer historia, considerando en tal posibilidad prácticas de selección y exclusión propias de la cultura.

7. Así mismo, las prácticas de representación/autorepresentación identificadas en las narrativas analizadas, se efectúan en un escenario de imágenes sobre el indígena que han devenido en estereotipantes. Por ello, la posibilidad de circulación de nuevos significados a través de ejercicios de autorepresentación, abre la posibilidad de agencia en el sentido de admitir la circulación de imágenes y lecturas propias. Su producción por los mismos actores, revelan por un lado un claro acto de empoderamiento de voz e imagen. Por otro, se elimina la omnipresencia de la imagen hegemónica, en el sentido de ofrecer diversas significaciones, como actores intervienen en el acto de enunciación, que pueden ser contrastadas entre sí.

b) Casos de estudio en el Cauca

1. Resultado del análisis de casos efectuado, realizamos a continuación algunas observaciones que permiten comprender los alcances de dicho agenciamiento. Por un lado, encontramos que si bien en la mayoría de propuestas audiovisuales ha sido

necesario el soporte técnico externo, bien a través de capacitaciones previas en el uso de tecnologías de comunicación, o bien en el desarrollo de producciones asociadas – coproducciones-, los contenidos son enteramente definidos por las comunidades, discutidos colectivamente para expresar la realidad seleccionada. En ese sentido, aparece claro que el video indígena en el caso estudiado constituye una experiencia decolonial en la que el empoderamiento de la voz e imagen indígena logra eliminar la figura de vocería. Cada pieza audiovisual contiene una importante intención política que permite hacer una lectura de los videos como experiencias de agencia en tanto se trata de la apropiación de tecnologías que combinada con modos comunitarios de comunicación, buscan generar una voz propia que comunique, informe, socialice, participe de la construcción de su historia. En ese sentido, logra romper con el imaginario que mayoritariamente existe sobre las culturas indígenas, al concebirse sus identidades como estáticas, inmutables, clausuradas.

Los pueblos indígenas han sido considerados históricamente como grupos necesitados de representantes o mediadores de sus denuncias, victimas del sistema, sujetos pasivos que solo pueden ser comprendidos y concebidos a partir de un pasado ideal, mítico, originario. Al ser parte de las llamadas minorías o grupos subalternizados, han sido objeto de la presencia del intelectual, del rol de lo letrado, que han asumido la representación de las clases y de los grupos sociales subalternos. En este sentido, el video indígena es un ejemplo de cómo los pueblos indígenas están produciendo discursos en torno así mismos, eliminando la figura de líder letrado, no sólo como medio de producción de piezas narrativas audiovisuales, sino vista como modo de conocimiento.

2. Las narrativas en los videos permiten identificar una ruptura de la identidad fija y estereotipada insertada por la literatura y el video indigenista, que atribuía a estos

pueblos rasgos primitivos que, en el imaginario social, negaban la posibilidad/capacidad que tenían para participar de procesos contemporáneos como la masificación del uso de tecnologías de la comunicación bajo sus propios usos y costumbres. La utilización de quechuismos en el video Yanacona y una corta escena en nasa yiwe en el video del MSTNQL, algunas escenas del uso de la hoja de coca, las ollas comunitarias, danzas, algunas prácticas de medicina tradicional, la evocación a figuras de líderes de las luchas indígenas, entre otras, son imágenes que acompañadas de una banda sonora en música andina o campesina, nos acercan a las comunidades a través de sus prácticas, lo que hace posible afirmar que además de conocimiento, el video indígena permite circular saberes, creencias, ceremonias, ritos, historias, lenguajes corporales, lo que enriquece la concepción de estos pueblos que tradicionalmente han sido reducidos a lo exótico, exteriorizando una identidad que se encuentra renovándose, que debe ser pensada desde la movilidad, desde lo dinámico, en un proceso que está reformulándose, construyéndose.

3. Advertimos además, que al menos para el caso del departamento del Cauca, el video adopta la forma de testimonio al funcionar como instrumento de denuncia en el que son tratados hechos sucedidos en sus territorios, como instrumento que permite dar a conocer sus realidades, generar conciencia social y en el mejor de los casos funcionar como catalizador de agencias. Las propuestas audiovisuales se encuentran enmarcadas dentro de la agenda política particular de cada comunidad: para el caso de los Nasa la recuperación de tierras, para el caso de los Yanacona la conservación y respeto por los recursos naturales. La elección de esta temática –el territorio-, permitió identificar la reproducción de uno de los estereotipos más difundidos sobre las culturas indígenas y es el hecho de concebir al indígena como el guardián, protector de la naturaleza, en un uso extendido de paisaje andino y del indígena como actor rural.

4. Frente a los alcances de la experiencia videográfica en su posibilidad de ruptura, identificamos un límite importante en la descolonización del conocimiento referido al uso del imaginario de género. A la pregunta de si efectivamente a través del video logran las comunidades indígenas circular nuevos significados que rompan con las prácticas de representación y memoria hegemónicas, no es posible acercarnos bajo una negación o afirmación absolutas. Las relaciones de poder y dominación presentes en las narrativas audiovisuales no logran desprenderse totalmente de la matriz colonial de poder en la que lo masculino prevalece sobre lo femenino, cuestión que es posible evidenciar en los relatos expuestos en que si bien la voz subalterna de la que hablamos, se empodera de la narración de su historia en un ejercicio alternativo de memoria social y de la práctica de sus representaciones, lo hace anulando diversas subjetividades que se ven silenciadas o aminoradas en el discurso.

Si bien el video indígena abre la posibilidad de producir sus propios discursos, sus propias representaciones, y ya no que “otros” sean los que “hablen en nombre de”, debe reconocerse que el espacio de lo subalterno no es ajeno a la lucha de significados que todo espacio cultural supone, de manera que a pesar de que el sujeto que enuncia sean las mismas comunidades, quienes deciden colectivamente su contenido, las representaciones y memorias que se construyen, se realizan a partir de un discurso unificador de lo colectivo. Aunque el video en tanto testimonio pretenda hacer visibles las demandas de estos pueblos, no todas las subjetividades son posibles de visibilizar, pues en razón de las fuerzas de poder existentes, no todos los sentidos pueden estar contenidos en el mismo discurso. Se exteriorizan las problemáticas a las que se exponen como grupos étnicos, pero también éstas son homogenizadas en este juego de evidenciar lo relevante, de registrar lo significativo, por lo que sus narrativas no son ajenas a estos procesos de selección. Remite a la idea desarrollada por López (2004) que ni aún las

estrategias más subversivas pueden considerarse al margen del poder, pues éste actúa como su condición de posibilidad.

Resumiendo los elementos expuestos, tenemos que la producción de memorias está dada por un uso importante de prácticas de su cultura que permiten reafirmar la identificación del indígena a su grupo social y recrear los usos y costumbres de sus pueblos. Se destaca principalmente la memoria de procesos de lucha y el accionar de los líderes como referentes importantes a seguir. En la misma dirección, las representaciones difundidas construyen una imagen del indígena desde sus contextos de resistencia, desde su capacidad de agencia e interés de transformación sobre las problemáticas que los afectan. Aunada a esta imagen, se reproduce uno de los estereotipos más difundidos sobre el indígena, referido a la relación con la naturaleza y su tarea en la humanidad como protector de su equilibrio, cuestión que se proyecta como una estrategia que explica su cosmovisión. Adicionalmente, las narrativas se ven influenciadas por el estereotipo de género que origina la invisibilización no sólo de voces femeninas sino de una serie de actores que se ven obligados a hablar a través de una voz masculina y adulta.

5. Por último debemos insistir en que el video indígena debe ser tratado como una experiencia de creación de nuevas tradiciones: pues lo indígena no debe ser tratado como lo estático e invariable, histórico, apolítico, cuya riqueza y aporte en la construcción de la historia se limita a la práctica de una lengua, el uso de técnicas de producción antiguas, a la riqueza arqueológica ligada a sus culturas, al uso del vestido tradicional, la práctica de danzas o música, sino como un conjunto cultural que se encuentra en un lugar privilegiado de intercambio, desde el cual pueden ser negociados permanentemente los conocimientos del pasado con las cambiantes situaciones que ofrece el presente. La historia no marca una ruta necesaria sino un punto de partida

donde la mirada se centra. Es entonces a partir del descentramiento, de la deconstrucción de este lugar clausurado, que es posible que otras voces hablen. Considerando las limitaciones planteadas, la experiencia de video indígena hace posible dicha deconstrucción.

BIBLIOGRAFÍA

Acin, Tejido de comunicaciones y de relaciones externas para la verdad y la vida, *Video Tejiendo la palabra desde los pueblos para los pueblos*, color, español-nasa yiwe, duración aprox. 9 minutos, Popayán, 2010.

Archila, Mauricio y otros, *25 Años de Luchas Sociales en Colombia: 1975-2000*, Bogotá, Publicaciones CINEP, 2002.

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, Consejo Regional Indígena del Cauca, Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, *Dignidad Nasa: "Aquí nos quedamos"*, Bogotá, Rodríguez Quito Editores, 2002.

Bajas Irizar, María Paz, "La Cámara en manos del otro. El estereotipo en el video indígena mapuche", en *Miradas que interpretan. La cámara en manos del otro*, Tesis de grado en antropología, Punta Arenas, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2005.

Baud Michiel y otros, *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya Yala, 1996.

Beverly, John, y Achugar, Hugo, *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*, Guatemala, Ediciones Papiro S.A., 2002.

Beverly, John, “Escribiendo al revés: El subalterno y los límites de saber académico”, en *Subalternidad y representación: Debates en teoría cultural*, Madrid, Ed. Iberoamericana, 2004.

Bourdieu, Pierre, *Razones Prácticas*, Barcelona, Editorial Anagrama S.A., 1997.

Bustos, Gabriela, *Audiovisuales de Combate. Acerca del videoactivismo contemporáneo*, Tucumán, La Crujía Ediciones, 1999.

Cerón, Rengifo y otros, *Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central*, Tomo IV, Volumen I, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996.

Chartier, Roger, *El mundo como Representación, estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.

Cinemas d'Amérique Latine, No. 14, Toulouse, 2006.

Dawe, Alan, “Las teorías de la acción social”, en Tom Bottomore y Robert Nisbet, comp., *Historia del análisis sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2001.

García Sojo, Giordana. *Para dejarnos ver. Revista Día-Crítica*, No. 0 oct-dic, 2006.

Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad, bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2006.

Giner, Salvador y otros, *Diccionario de sociología*, Madrid, alianza editorial, 2006.

Gnecco, Cristóbal y Zambrano, Martha, edit., *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAHN, Conciencias, Universidad del Cauca, 2000.

Ema López, José Enrique, “Del Sujeto a la Agencia (a través de lo político)”, en *Athenea Digital*, No. 5, Madrid, 2004, Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num5/ema.pdf>

Ema López, José Enrique, *Del sujeto a la agencia. Un análisis psicosocial de la acción política*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 2005.

Escuela de Comunicación El Camino de la Palabra Digna, *Video Comunicar una tarea de todos*, Realización Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la Verdad y la Vida, 2010, disponible en <http://www.nasaacin.org/index.shtml>

Escuela de Derechos Humanos, Económicos, Sociales y Culturales, *Cartilla de Derechos humanos Económicos, Sociales y Culturales DHESC en el Cauca*, Popayán, Inédito, 2006.

Fajardo Sánchez, y otros, “Manuel Quintín Lame y los Guerreros de Juan Tama”, en *Multiculturalismo, Magia y Resistencia*, Madrid, Nossa y Jara Editores, 1999.

Foucault, Michel, *La Arqueología del Saber*, Paris, Siglo XXI editores, 1969.

Foucault, Michel, *El Orden del discurso*, Barcelona, Grafos S.A., 1999.

Hall, Stuart, “El trabajo de la representación”, en *Representation: Cultural representations and signifying practices*, London, Sage publications, 1997.

<http://www.cric-colombia.org>

<http://www.dane.gov.co>

<http://www.nacionyanakuna.org>

<http://www.nasaacin.org>

Klandermans, Bert y Goslinga, Sjoerd, *Discurso de los medios, publicidad de los movimientos y la creación de marcos para la acción colectiva: ejercicios teóricos y empíricos sobre la construcción de significados*, Sin más datos.

Lander, Edgardo, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Buenos aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 2000.

León, Christian, “Agencia, arte y subalternidad. Entrecruzamientos entre estética y política”, en Maria F. Troya, comp., *Cultura y transformación social*, Quito, O.E.I., 2010.

León, Christian, “Crítica Poscolonial, performatividad cinematográfica y resistencia indígena, Apuntes para el análisis de la crisis documental indigenista en Ecuador”, en *Revista Jícara*, no. 1, Bogotá, 2008.

León, Christian, *Reinventando al otro. El documental indigenista en el Ecuador*, Quito, Consejo Nacional de Cinematografía, 2010.

McAdam Doug, McCarthy Jhon D. y Zald, Mayer N., “Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales”, en *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*, Madrid, Ediciones Istmo, 1999.

McAdam Doug, Tarrow Sydney y Tilly Charles, *Dinámica de la Contienda Política*, Barcelona, Hacer Editorial, 2005.

Movimiento de los Sin Tierra Manuel Quintín Lame, *Video Nietos del Quintín Lame, liberando a la madre tierra*, Producido por P.S.A, Producción Simbólica Autónoma, color, español, duración aprox. 28 minutos, Popayán, 2007.

Ortiz, Fernando, *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

Pueblo Yanacona, *Video Tawa Kapaq Inti Raymi*, Producido por Juan Manuel Figueroa en el marco de proyectos concertación del Ministerio de Cultura, color, español, duración aprox. 26 minutos, Popayán, 2008.

Revista Jícara, No.2, Bogotá, 2006.

Ricœur, Paul, *La marca del pasado, Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

Ricœur, Paul, *Tiempo y Narración III: El tiempo Narrado*, México, Siglo Veintiuno Editores, 2003.

Sanjinés, Javier, “Transculturación y subalternidad en el cine boliviano”, en *Cine: Política, y Memoria*, Caracas, Fundación Cinemateca Nacional de Venezuela, 2004.

Schiwy, Freya, “Camarógrafos indígenas, ecoturistas y la naturaleza. El papel del género sexual en las geopolíticas del conocimiento”, en Santiago Castro Gómez, edit., *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, CO: Centro Editorial Javeriano, 2000.

Schiwy, Freya, “Descolonizar las tecnologías del conocimiento: video y epistemología indígena”, en Catherine Walsh, edit., *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Abya Yala, 2003.

Schiwy, Freya, “Entre multiculturalismo e interculturalidad: video indígena y la descolonización del pensar”, en Josefa Salmón, edit., *Construcción y poética del imaginario boliviano*, La Paz, Asociación de Estudios Bolivianos, 2005.

Schiwy, Freya, *¿Intelectuales subalternos? Globalización, video y movimientos andinos*, EEUU, Romance Studies Duke University Durham, NC 27708, Sin más datos.

Sel, Susana, comp., *Cine y Fotografía como intervención política*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.

Spivak, Gayatri, “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Revista colombiana de antropología*, No. 39, 2003.

Tilly, Charles, *Contienda política y democracia en Europa, 1650-2000*, Barcelona, Editorial Hacer, 2007.

Torres Carrillo, Alfonso, “Pasados hegemónicos, memorias colectivas e historias subalternas”, en *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2003.

Vásquez, Félix, *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*,
Barcelona, Ediciones Paidós, 2001.

Walsh, Catherine, edit., *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones
Latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar - Ediciones Abya
Yala, 2005.

Walsh, Catherine, Schiwy, Freya y Castro-Gómez, Santiago, edits., *Indisciplinar las
Ciencias Sociales: geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder.
Perspectivas desde lo andino*, Quito, EC: UASB Abya Yala, 2002.

Yúdice, George, *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*,
Barcelona, Gedisa, 2002.

ANEXO 1

Videos del estudio de caso

1. Nietos del Quintín Liberando a la Madre Tierra
2. Tawa Kapaq Inti Raymi