Prácticas comunicativas en el Buen Vivir

Paula Restrepo
Juan Carlos Valencia

En este capítulo analizamos algunas prácticas recientes de comunicación audiovisual, desarrolladas por colectivos con reivindicaciones étnicas en Colombia, que apuntan a la autorrepresentación y al activismo político con una perspectiva intercultural en la búsqueda del Buen Vivir. Abordaremos algunas experiencias de cine y video indígena en Colombia. Nuestra categoría central aquí serán las prácticas comunicativas en el Buen Vivir entendidas de manera amplia. Concebimos las prácticas comunicativas como redes de acciones y pensamientos que buscan mantener, recuperar y, en algunos casos, transformar las condiciones vitales de las comunidades o de sus entornos sociales, culturales y políticos. Así entendidas, estas prácticas comunicativas no apuntan solo a construir nuevas representaciones de la realidad o formas de circulación de información, sino además a articular y generar acciones y pensamientos en la construcción y búsqueda del Buen Vivir.

Buen Vivir y postdesarrollo

Los conceptos de Buen Vivir surgieron de intelectuales indígenas de la región andina suramericana que exploran "la existencia y persistencia de una concepción andina de la forma deseable de vida, que se contrapone a la concepción occidental de desarrollo económico" (Cubillo, Hidalgo y Domínnguez, 2014, 29). Como señalan Barranquero y Sáez, existe "una coincidencia espacial –y no accidental– entre las regiones del mundo que hoy preservan una mayor biodiversidad, y aquellas en las que existe mayor riqueza cultural y lingüística, y en las que predominan poblaciones rurales, indígenas y campesinas" (2015, 61). Sin embargo consideramos, siguiendo a Gudynas (2013), que esas conceptualizaciones del Buen Vivir trascienden a esas comunidades y han sido enriquecidas con los aportes de otras poblaciones y tradiciones, incluidas algunas de origen occidental. Por lo tanto, hablar de Buen Vivir nos remite a discusiones que se vienen dando desde hace décadas en América Latina desde lo que se ha llamado pensamiento crítico latinoamericano (Ríos, 2002), la Teología (Gutiérrez, 1975) y la filosofía de la liberación (Ardiles, 1973), las teorías de la dependencia (Dos Santos, 1998), los estudios poscoloniales, subalternos y decoloniales, así como lo que Daniel Mato (2002) describe como prácticas intelectuales desplegadas por fuera de la academia por parte de actores y movimientos sociales, comunidades "étnicas", colectivos urbanos y artistas. Todos estos actores han producido un variado y potente cuerpo conceptual y experiencial del cual emerge lo que hoy en día llamamos Buen Vivir, así como un conjunto de perspectivas profundamente críticas de la modernidad y el desarrollo. El sistema académico latinoamericano quizás ha privilegiado esa dimensión crítica, asumiéndola desde su tradicional visión letrada. Pero si bien somos conscientes del lugar estratégico que todavía ocupa la academia como lugar de pugnas y legitimación de ciertos sistemas de conocimiento (Restrepo, 2014), y de la importancia de comprender y criticar por ejemplo las dinámicas moderno-coloniales constituidas como trasfondo histórico del borramiento global de ciertas maneras de

ver, representar, vivir y comprender, en este capítulo centramos nuestro análisis en propuestas vitales y acciones comunicacionales contra dichos borramientos, enmarcadas en la construcción de formas de Buen Vivir. Lo que está detrás de esta propuesta es el reconocimiento de que si bien hay historias de exclusión, también hay historias, además invisibilizadas, de oposición a esta exclusión. Ambas historias han sido paralelas y tienen aproximadamente los mismos siglos de vida. A esta invisibilización selectiva se refiere Michel de Certaeu:

> Si es cierto que por todos lados se extiende y se precia la cuadrícula de la 'vigilancia', resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella; qué procedimientos populares juegan con los mecanismos de la disciplina –también 'minúsculos' y cotidianos– y solo se conforman para cambiarlos; en fin, qué 'maneras de hacer' forman la contrapartida, del lado de los consumidores (o ¿dominados?), de los procedimientos mudos que organizan el orden sociopolítico (1980, p. 245).

Creemos que el Buen Vivir es mucho más que una crítica; es una serie de apuestas diversas, en proceso de construcción, que afrontan contradicciones e incomprensiones (Gudynas, 2013) pero que vienen materializando, ante nuestros ojos, lo que Escobar (2003) describe como alternativas a la modernidad, ofreciendo soluciones a los problemas creados por la modernidad. Creemos que el Buen Vivir, su estudio y su construcción permiten una transformación de lo que entendemos por investigación, en la línea de lo que proponen Gibson y Graham (2011):

> ¿Qué pasa si creemos... que el objetivo de la teoría no es solo ampliar y profundizar los conocimientos mediante la confirmación de lo que ya sabemos, que el mundo está lleno de crueldad, miseria y pérdida, que es un lugar de dominación y opresión sistémica? ¿Qué pasa si le pedimos a la teoría hacer algo más, como ayudarnos a ver las aperturas, que nos ayude a encontrar la felicidad, a proveer un espacio de libertad y posibilidad? (p. 87).

El Buen Vivir, como explican Barranquero y Sáez (2015), no separa teoría de práctica como tradicionalmente hace la racionalidad moderna; es, en sí mismo, un conjunto localizado de prácticas de vida en comunidad y en armonía con la naturaleza. Aunque la literatura sobre el Buen Vivir ya es extensa y diversa, a nosotros nos interesa destacar la visión postdesarrollista, particularmente en la versión propuesta por Vandana Shiva (1989), Gustavo Esteva (1992) y Arturo Escobar (1995, 2005), la cual toma distancia de ciertas visiones críticas latinoamericanas y postcoloniales. Estas últimas todavía insisten en el ideario del desarrollo, pero tomando distancia de las perspectivas occidentales y viviéndolo de formas locales. En Shiva, Esteva y Escobar, el postdesarrollo está vinculado teóricamente con el postestructuralismo a través de dos elementos: en primer lugar, el entendimiento del desarrollo como un mito en el que se articulan discursos, creación de instituciones y acciones coordinadas, y la comprensión de esos discursos y acciones como particulares, históricos y prescindibles, como mal-desarrollo o Mal Vivir (Tortosa, 2009). En segundo lugar, la revaloración de los saberes vernáculos, de los saberes generados y transformados por los movimientos sociales, los colectivos y la gente común, y la puesta en cuestión de las relaciones hegemónicas existentes entre estos y los saberes expertos. Aquí juega un papel fundamental la comunicación.

El estudio de la relación entre Comunicación y Buen Vivir

Entendemos la comunicación como prácticas y procesos culturales (Martín-Barbero, 1990) y materiales consustanciales a la vida, no instrumentales a esta. Y a su vez, tal como lo propone la antropología procesual, entendemos la cultura como "una entidad compleja y dispersa que no puede ser comprendida con reglas simples y teorías" (Feyerabend, 1994/1995, p. 135). Esto no significa que no se puedan hacer generalizaciones teóricas; significa que podemos considerar a los colectivos, las organizaciones y los movimientos sociales como genera-

dores de saberes y desarrolladores de teorías que son usadas para fines prácticos, que mantienen su producción de saber y prácticas de transformación social. Un ejemplo claro es el que abordamos en este texto, analizando la comunicación en el Buen Vivir.

En la discusión latinoamericana sobre Buen Vivir el tema de la comunicación no ha sido abordado todavía en profundidad, aunque se podría decir que hay antecedentes en la obra de comunicólogos de la liberación como Luis Ramiro Beltrán, José Marqués de Melo, Juan Díaz, Mario Kaplún y Antonio Pasquali (Barranquero y Sáez, 2015). Existen algunos esfuerzos recientes que es necesario resaltar. A nuestro juicio, cuatro propuestas destacables son las de Erick Torrico (2010, 2013), Claudio Maldonado (2015), Alejandro Barranquero y Chiara Sáez (2015) y Adalid Contreras (2014).

El texto de Contreras, el más centrado en el tema hasta la fecha, titulado "De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien", parte de la propuesta del filósofo aymara David Choquehuanca: cuatro dimensiones de saber que atraviesan su ideal de comunicación para el Buen Vivir: saber escuchar, saber compartir, saber vivir en armonía y complementariedad, y saber soñar. Estos saberes atienden a la necesidad de superar la idea de la comunicación como propuesta de difusión de información restringida a medios, en la línea de lo que propuso Martin-Barbero (1990) y, en cambio, aboga por el diálogo y las construcciones colectivas como las formas de transformar lo social con las bases y a la construcción de saberes en comunidad (Freire, 1969). La comunicación para el Buen Vivir requiere, por tanto, según Contreras, una articulación con la interculturalidad, la educación y la política (p. 23).

Aunque consideramos de suma utilidad la propuesta de Contreras, tenemos algunos distanciamientos fundamentales con él: en primer lugar, la connotación instrumental de la comunicación y, en segundo lugar, la centralidad que le da al Estado. La historia de la disciplina de la comunicación ha construido un objeto instrumental (Valencia, 2012), tanto en sus vertientes mediáticas como en la comunicación para el cambio, la comunicación para el desarrollo y la comunicación organi-

zacional y corporativa (Valencia y Magallanes, 2015). Nuestro primer distanciamiento viene entonces de que consideramos que la comunicación es una dimensión inalienable de la vida y no un instrumento del que se pueda disponer a discreción. Si la propuesta de Contreras es cercana a la comunicación para el cambio, la nuestra está más alineada con las prácticas comunicativas (Martín-Barbero, 1990; Orozco, 1990; Couldry, 2004; De Certeau, 1996; Bourdieu, 1977), de ahí que prefiramos hablar de 'prácticas' de comunicación 'en' el Buen Vivir. Nuestro segundo distanciamiento apunta a tres direcciones. En primer lugar, Contreras está hablando concretamente de Bolivia y de la relación del gobierno boliviano con los movimientos sociales, que él ve como armoniosas, o menos conflictivas que en el pasado, en este momento de la historia. Es sabido que el gobierno boliviano actual surge como resultado de las luchas sociales de principios de la primera década del siglo XXI, en lo que se llamó La Guerra del Agua y donde Evo Morales, actual presidente boliviano, jugó un papel que lo lanzó a la presidencia. La historia de la política colombiana y de sus gobiernos no se ha caracterizado precisamente por su cercanía con los movimientos y luchas sociales; al contrario, el gran argumento de los últimos gobiernos para desestimarlos ha sido afirmar que están infiltrados por organizaciones subversivas. De tal manera que las iniciativas sociales en Colombia no suelen contar con el apoyo que aparentemente encuentran en Bolivia. En segundo lugar, el gobierno boliviano y su cercanía con las luchas de las bases está siendo puesta en duda por académicos y activistas críticos; destaca el testimonio de Oscar Olivera, uno de los líderes de las luchas que en el año 2000 lograron impedir la privatización del agua en Bolivia. Olivera afirma, en este sentido, que "Evo Morales ha perdido el contacto con el pueblo" (2015). En tercer lugar, la inserción del Buen Vivir en la constitución boliviana y ecuatoriana, tal como lo han destacado Raúl Zibechi (2012), Pablo Stefanoni (2012) y Eduardo Gudynas (2012), parece más bien una manera retórica de nombrar proyectos que siguen operando con la lógica moderna y desarrollista que el Buen Vivir critica, y ante la que se presenta como una alternativa radicalmente diferente.

La comunicación en el Buen Vivir, tal como se vive en Colombia, parte única y exclusivamente de los movimientos y luchas sociales, y encuentra escaso eco en el Estado colombiano, que las ve como luchas "étnicas" aisladas que tienen poca implicación con el presente y el futuro de la sociedad colombiana en general. La relación con el Estado es compleja y muchas veces opera a través del apoyo a proyectos culturales y artísticos, pero se pone en conflicto cuando se sospecha de implicaciones políticas más profundas. Una comunicación en el Buen Vivir en Colombia está entonces articulada con la producción de saberes provenientes de los diferentes movimientos sociales, los pueblos originarios, las comunidades afrocolombianas y los colectivos urbanos. En la siguiente sección vamos a exponer nuestra perspectiva detalladamente.

Procesos comunicacionales en el Buen Vivir

La comunicación, entendida como dinámicas de interacción que posibilitan la emergencia de significados sociales y la transformación de los mismos,[1] es una dimensión clave para comprender la materialización de lo que llamamos Buen Vivir en sus variadas acepciones. Expresa y facilita otras maneras de vivir en comunidad y de relacionarse con la naturaleza; mantiene lazos y reafirma o construye comunidad; establece y engrana dinámicamente sistemas organizativos; conduce y permite visibilizar y negociar disensos; está en la base de la interacción intercultural con el resto de la sociedad, incluidos los antagonistas de los colectivos; posibilita la permanencia de la memoria y la transmisión de legados y lenguajes; construye nuevos saberes que permiten enfrentar la precariedad o impredictibilidad de la vida. La comunicación en el Buen Vivir no señala solo un esfuerzo de representación de la realidad,

1 Agradecemos a nuestras colegas Carmen Cecilia Rivera y Tania Arboleda por esta concepción no instrumentalizada de la comunicación, pues fue en una conversación con ellas donde surgió esta idea.

sino además un proceso articulador y generador de acciones en la búsqueda de objetivos político-decoloniales. La comunicación deja de ser un medio para algo más allá: es también un fin, un objetivo, una manera de vivir (Barranquero & Sáez, 2015, p. 63) o una dimensión inherente a la vida (Maturana & Varela, 1984).

Esta manera de concebir la comunicación está ligada a una comprensión histórico-material de la cultura que implica que la materialidad en la que se entretejen los símbolos es el fundamento de la justicia (Fornet-Betancourt) perseguida por los pueblos subalternos, que no solo son los indígenas y los afrodescendientes, sino gente de los campos y las ciudades que luchan por conservar su territorio, por tener derecho a vivir en él y a gestionarlo, de acuerdo a lo que Eliana Champutiz (2013, p. 131) describe como cosmovivencias, y a las formas de saber que se generan en ellas.

La comunicación en los movimientos sociales y las organizaciones que operan de manera similar a estos, es constitutiva de procesos organizativos, en los que el producto comunicativo, si lo hay, es subsidiario de las cosmovivencias (Champutiz, 2013) y de procesos con intencionalidad político-cultural. Aunque Champutiz restringe el término cosmovivencias a los pueblos indígenas, nosotros consideramos que debe ser extendido a todos los seres humanos, puesto que todos vivimos la vida de acuerdo con nuestras visiones del mundo que habitamos. Entendido de este modo, el concepto que Champutiz desarrolla nos llama la atención sobre la idea de que la comunicación en general debe ser vista y pensada en su contexto de creación y recreación de la vida; por tanto, no se debe tratar de dar cuenta de ella fuera del mismo:

> A veces se quiere dividir: que los pueblos indígenas somos cultura por un lado, identidad por el otro, género por el otro, educación por el otro, cuando en realidad se trata de toda una práctica integral que es de la cosmovivencia, ni siquiera de la cosmovisión, que es lo que yo peleaba la última vez en la organización, porque decíamos: 'no es que nosotros veamos así, nosotros vivimos así'; por eso es cosmovivencia,

> no cosmovisión. Nosotros peleamos mucho eso desde la comunicación, porque el poder plantear el audiovisual desde la cosmovivencia de los pueblos a uno le da el escenario para poder entender de manera integral todo esto: lo que uno hace, lo que piensa, lo que siente, lo que dice (Champutiz, 2013, p. 131).

El concepto de cosmovivencias nos permite entender la comunicación como una dimensión en la generación y transmisión de saber, que interviene en los procesos de transformación social. Ese saber es conocimiento encarnado, conocimiento que posibilita generar acciones para la vida, relacionarse con los demás, con uno mismo y con los entornos naturales de los que también somos parte. La comunicación lo hace visible y ayuda a materializarlo, por medio de prácticas y procesos, con aspectos tanto simbólicos como materiales. La comunicación en el Buen Vivir expresa y construye conocimiento, es gatilladora de cambio sociopolítico por su accionar intercultural, parte siempre de procesos epistémicamente situados y, como propone Erick Torrico (2013), es una comunicación para salir del desarrollo.

¿Cómo estudiar esa comunicación en el Buen Vivir? ¿Qué metodologías pueden permitirnos acercarnos a sus prácticas? ¿Qué papel jugamos nosotros como académicos de la comunicación en instituciones de impronta moderno/colonial pero también como ciudadanos urbanos desposeídos, interesados en formas afines de Buen Vivir? Las comunidades indígenas y afrodescendientes, los movimientos sociales y otras organizaciones que operan de manera similar y que proponen formas de Buen Vivir, actúan por medio del entrelazamiento de procesos que forman parte de grandes proyectos de transformación, conservación y recuperación. En algunos de esos proyectos, crecientemente producen piezas comunicacionales tales como documentales, blogs, programas radiales o procedimientos organizacionales. Según Gumucio (2011), la implicación de los participantes/comunicadores en prácticas de comunicación dirigidas al cambio social, toma forma en los "procesos de crecimiento colectivo" y en la "apropiación del proceso de comunicación" (2011, p. 32). El análisis de estas prácticas comunicativas trasciende

el estudio de efectos, y ha sido sistematizado por Whiteman (2009) a través del método de evaluación del impacto centrado en el tema (*issue-centered impact assesment*) que él aplica al estudio del documental audiovisual. Para Whiteman, el impacto político más significativo de un documental audiovisual está en la red de alianzas que puede crear durante su proceso de producción, alianzas que posibilitan el cambio social y que, difícilmente, otro instrumento comunicacional tiene la capacidad de establecer. Siguiendo su propuesta, consideramos que limitarnos a evaluar el impacto de productos terminados es insuficiente si pretendemos entenderlos como parte de procesos comunicacionales de transformación. El estudio de las interacciones que se dan a través de todas las etapas de producción y circulación, relacionando tanto organizaciones y colectivos étnicos y urbanos como políticos, técnicos y personas del común, nos permite tener una comprensión más profunda del activismo político, decolonial e intercultural y analizar la comunicación como parte de esfuerzos en red de preproducción, producción y circulación que trascienden los productos finales y relacionan actores internos y externos a la organización. A través de estos esfuerzos se generan relaciones entre organizaciones, movimientos y colectivos de comunicación. Los autores de este texto queremos formar parte de estos procesos y este capítulo mismo es un aporte a ellos.

En resumen, entendemos la comunicación en el Buen Vivir como una dimensión de la vida que, como investigadores, observamos como proceso o grupo de procesos que no solo representan una realidad, sino que además posibilitan la emergencia y reforzamiento de vínculos entre organizaciones, movimientos e iniciativas sociales. A continuación presentaremos una aproximación analítico-descriptiva a prácticas de comunicación en el Buen Vivir, desarrolladas por colectivos de comunicación de carácter étnico en Colombia, que apuntan a la autorrepresentación y al activismo político con una perspectiva intercultural.

Prácticas de producción audiovisual intercultural

Colombia no tiene la población indígena de países latinoamericanos como Bolivia, Perú o Guatemala. Múltiples comunidades fueron exterminadas, diezmadas o desintegradas por los colonizadores españoles y luego por los criollos republicanos. Según fuentes oficiales, la población indígena en Colombia, en los inicios del siglo xxi, era de casi millón y medio de personas: un 3,4% de la población del país. Están distribuidos entre más de 80 etnias, de las cuales las más numerosas son los Wayú, los Nasa, Senú, Pasto y Emberá. Habitan en todos los departamentos, pero los que tienen mayor población indígena son Vaupés (66%), Guainía (65%), Guajira (45%), Vichada (44%), Amazonas (43%), Cauca (22%) y Putumayo (18%).

Miles de indígenas han abandonado su tierra, expulsados por la violencia guerrillera, paramilitar y delincuencial, o seducidos por la ilusión del desarrollo y el consumo, para poblar los cinturones de miseria de las ciudades colombianas. Pero otros han permanecido en sus territorios, luchando por conquistar o conservar sus derechos y sus formas de vida. Varias comunidades fueron reconocidas como propietarias colectivas de los territorios que lograron conservar: alrededor de 31 millones de hectáreas equivalentes al 27% del territorio nacional, donde tienen cierta posibilidad de un manejo interno de sus asuntos comunitarios. Existen también algunas formas de autonomía, sistemas de salud, educación propia y jurisdicción territorial.

Hay tal diversidad cultural entre las comunidades indígenas colombianas que quizás sea incorrecto incluirlas en una sola categoría de indígenas. Sus expresiones de Buen Vivir también son múltiples. Pero las amenazas que han tenido que enfrentar y siguen enfrentando son comunes. Megaproyectos desarrollistas gubernamentales, actores armados de izquierda y de derecha, fuerzas militares corruptas que pisotean sus derechos, carteles de narcotraficantes, latifundistas y empresas agroindustriales codiciosas y, más recientemente, multinacionales mineras y mineros ilegales. En este texto vamos a enfocarnos en las

prácticas comunicativas y el Buen Vivir de comunidades indígenas que habitan dos zonas distintas de Colombia, los yucuna en el Amazonas y cuatro comunidades descendientes de los Tayrona (Arhuacos o Ikas, los Wiwas, los Koguis y los Kankuamos) que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta.

Nuestra inserción en la red temática de estas comunidades ha sido posible gracias al apoyo de un antropólogo y realizador audiovisual activista llamado Pablo Mora. Desde el inicio de sus acercamientos al trabajo de campo antropológico, él comenzó a explorar las posibilidades de la cámara en la creación de conocimiento colaborativo, a través de la Investigación Acción Participación (IAP). Mora es hoy en día un actor importante en la historia del audiovisual indígena en Colombia, sobre el que no se ha escrito ni hablado lo suficiente. Su trabajo nos permite aproximarnos a varios procesos que han ido surgiendo en el tejido audiovisual: su articulación con los yucuna en la creación de "el baile del muñeco", su trabajo de varios años en piezas audiovisuales al lado del Colectivo audiovisual Zhigoneshi, su más reciente labor con el colectivo audiovisual Wiwa Buenkuaneimun, su activa participación en la Muestra de Cine y Video Indígena, Daupará y, finalmente, su implicación como organizador y transformador del espíritu de la Muestra Internacional Documental de Bogotá.

El cine ha desempeñado una doble labor para las comunidades indígenas en Colombia, pues ha sido verdugo al generar representaciones negativas, pero también, especialmente en las cuatro últimas décadas, les ha servido como una herramienta en la lucha contra la exclusión y la agresión. La historia de la cinematografía indígena es extensa y no es nuestra intención aquí dar cuenta de ella en su totalidad. Se puede afirmar que 1980 es el año en el que comienza la participación activa de los indígenas colombianos en el proceso de creación cinematográfica, inaugurando, según Angélica Mateus, "un nuevo tipo de relación entre cineastas e indígenas" (2013, p. 97). Marta Rodríguez y Jorge Silva, emprenden un proceso de producción a instancias del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), que da origen en 1980 a la película *La voz de*

los sobrevivientes. Esta película es una herramienta que usan los indígenas caucanos para dar testimonio, ante el tribunal Russell de las violaciones a los derechos humanos que tuvieron lugar bajo la presidencia de Julio César Turbay Ayala entre 1978 y 1982 (Mateus, 2013, p. 97). Angélica Mateus señala *La voz de los sobrevivientes* como la primera en una serie de películas que le dio forma al periodo que ella designa como de autorrepresentación, aquel en el que la producción cinematográfica indígena se empezó a gestar desde el interior de los mismos pueblos indígenas (2013, p. 97).

La producción audiovisual indígena ha crecido vertiginosamente desde entonces. Si bien es cierto que no es posible ni sería justo restar valor estético a las producciones audiovisuales indígenas –o radicalizar su carácter político, quitándole incluso intencionalidad artística (León, 2016)– también lo es que es imposible dar cuenta del cine indígena como un movimiento estrictamente estético, y es por tanto insuficiente pensarlo en términos de representaciones o de innovaciones cinematográficas. El cine indígena en Colombia debe ser entendido en términos de los procesos a los que da lugar y que, en su mayoría, se proponen intervenir en situaciones de violencia. En este sentido Pablo Mora afirma que "Los indígenas no cogen las cámaras por amor al arte o por amor al dinero, sino por asuntos que tienen que ver con las amenazas a sus territorios, situaciones de conflicto, etcétera" (2014). Mora nos lo explicó de otra manera:

> [...] no les interesa el mundo del autor, del prestigio, ni de la obra de arte, no consideran que estén haciendo arte, y encuentran más bien eso como un poco, con un carácter más instrumental, digamos para agendar sus reivindicaciones y sus demandas o sus posturas en la coyuntura política del momento. Si uno ve las historias de vida de casi todos ellos, en el caso de la Sierra [Nevada de Santa Marta; Colombia] sí es un hecho, detrás de eso hay una historia de violencia, de conflicto, detrás hay un giro en sus vidas que los lleva a cambiar radicalmente de lugar, de habitación, les toca irse de lugares porque han sido desplazados o han sido amenazados ¿cierto?, y encuentran en el vídeo una

> manera de seguir trabajando dentro, pero desde otra perspectiva más política, pues porque de lo que se trata es de visibilizar.[2]

Las empresas mineras, el turismo, la agricultura extensiva, la violencia política, la guerrilla, el narcotráfico y el paramilitarismo, han sido varios de los actores que han formado parte de la dinámica de producción cinematográfica indígena. Estos procesos, en este sentido, en su mayoría están articulados, continúa Mora, con las actividades de las organizaciones indígenas. Por eso aunque hay algunos autores individuales, "la gran fuerza, el gran caudal de toda esta comunicación es la organización" (Mora, 2014).

Tal vez el primer trabajo que realizó Pablo Mora, en su carrera como cineasta, se dio cuando la etnia Yucuna lo invitó a participar en un trabajo sobre un ritual llamado "el baile del muñeco". Uno de los productos de este trabajo es "Crónica de un baile de muñeco" (2003). Aquí no es el documentalista quien busca realizar el documental sino que son los Yucuna quienes le piden a él que haga un video sobre el ritual, con el fin de usarlo como pieza educativa para transmitir el conocimiento de dicho ritual a los más jóvenes dentro de la comunidad. El trabajo con esta comunidad indígena generó una serie de interrogantes acerca de la forma habitual de hacer documental sobre comunidades indígenas, y permitió un novedoso proceso de creación dentro de una dinámica de intercambio que implica transferencia tecnológica y diversas formas de negociación (Mateus, 2012, 33); un verdadero diálogo de saberes que se materializó en un producto audiovisual participativo.

La intención de los yucuna era filmar el ritual, que duraba cuarenta y ocho horas, y conservarlo como una pieza de memoria para los más jóvenes de las comunidades. Esta intención choca de frente con las temporalidades audiovisuales, que requieren una síntesis y la presentación de una historia que no es la realidad misma sino una

2 Comunicación personal. Pablo Mora. Julio 15 de 2013. Centro Ático, Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

construcción sobre esta. Mora explica lo que sucedió en el proceso de edición:

> [...] eso fue muy bonito, porque los traje acá [a Bogotá], al chamán que es Lucas Yucuna, que es un personaje de la película y al cantor que es José Yucuna, y entonces ellos estaban convencidos de que la película iba a durar lo que duró el baile, que es un ritual de tres días, porque además nos habían visto y ellos también habían participado de la grabación. Claro, nosotros no grabábamos como un 'Gran hermano', 24 horas, porque era imposible, pero sí grabábamos mucho. Y les dije yo: '¿qué sentido tiene volver a mostrar eso tal cual lo vieron?' Pero ellos me decían 'no Pablo, es que usted no entiende, es que si no es así no hay conocimiento'. Como son secuencias rituales, es como si tú, más coloquialmente para un católico, le quitas la mitad al padrenuestro, pues no tiene sentido, tiene que ser toda la fórmula completa, y estas secuencias rituales que están grabadas, pues también a ellos les servían de memoria, de memoria sustancial, densa. Pues también ahí se estaban jugando la recuperación ritual del baile del muñeco que estaba perdida. Entonces trajeron a otros chamanes de otros ríos, pero solo para que la secuencia quedara completa, son secuencias interminables.[3]

Estos trabajos no son manifestaciones de las ideas individuales de un realizador externo sobre lo que debe ser el audiovisual sobre los pueblos aborígenes. Parte de un trabajo que se deja interpelar y en el que realmente aparecen muchas voces. Para usar el término acuñado por Wiemmer (2010), se manifiesta como un polilogo, es decir, como un intercambio entre múltiples partes que lleva a la transformación de sus maneras de entender el mundo en general y el audiovisual en particular. En este polilogo emerge el concepto de la coautoría como propuesta político-epistémica, también ligada a la IAP. Estos trabajos entienden el audiovisual como un campo de batalla en sí mismo y la comunicación como un horizonte que hay que conquistar, uno de los horizontes más importantes de la justicia social y epistémica.

---

3 Comunicación personal. Pablo Mora. *Ibid*.

> El segundo acercamiento de Pablo Mora al audiovisual indígena se produce con Zhigoneshi, un colectivo audiovisual creado en el marco del Programa Comunicación de la Organización Gonawindúa Tayron y "que representa a los pueblos y comunidades Kogui (Kagaba), Arhuaco (Wíntukwa) y Wiwa (Arzario)" (Mateus, 2012, p. 35). Su objeto principal es la presentación del pensamiento tradicional, la cultura y la concepción del mundo de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, que comparten la misma 'visión de su creación', así como las 'mismas reglas de comportamiento' para vivir en ella (Mateus, 2012, p. 36).

Por medio de una antropóloga amiga, los integrantes de Zhigoneshi contactaron a Mora y le pidieron que los apoyara con la realización de proyectos para conseguir fondos que les permitieran realizar películas. A partir de ese momento, se comenzó a tejer una relación que ya lleva varios años. Algunos de los detalles de esa relación se ponen en escena en la película "Sey Arimaku: la otra oscuridad". Esta pertenece a una serie de ocho piezas audiovisuales, producto del trabajo del colectivo de los indígenas y de Mora.

Zhigoneshi es un vocablo Kogui que significa yo te ayudo, tú me ayudas, ayuda mutua. Según Amado Villafaña (2009), uno de los fundadores del colectivo y tal vez su cara más visible, su tarea en el audiovisual comenzó porque un mamo le dijo que había que comenzar a difundir el mensaje hacia afuera, al "hermano menor", para que entre los "hermanos menores" salgan aliados para la protección de la Sierra.

> Nosotros por principio no somos violentos y nunca nos vamos a defender a través de prepararnos para hacerle enfrentamiento a los uniformados. Hay que comenzar a difundir el pensamiento y que entre ellos mismos salga gente aliada que empiece a defender la cultura de la Sierra. Yo había visto muchas películas porque tuve una infancia muy cercana a Valledupar, entonces bajaba a la ciudad, subía y [...] Entonces había visto algunas películas y unos libros, y cuando el mamo dice que hay que difundir el pensamiento pensé que lo más fácil era hacer

> una película y escribir un libro y empezar a difundir ese pensamiento hacia afuera (Villafaña, 2009).

Zhigoneshi fue un esfuerzo de las comunidades que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta por demostrar que podían trabajar juntas, ya que han tenido enfrentamientos y conflictos interétnicos históricos. Pero el colectivo comenzó con el tiempo a ser muy asociado con la figura pública de Amado Villafaña. Al ser su director, las decisiones tenían que pasar siempre por su juicio. Eso ocasionó una ruptura de donde surgió el colectivo wiwa Bunkuaneimun.

A diferencia de los colectivos de comunicación del Cauca, los de la Sierra Nevada de Santa Marta, según Pablo Mora, consideraban impensable que la gente tomara cámaras en sus manos. Fue un proceso muy doloroso, continúa Mora, pues los mamos tenían una gran desconfianza forjada por siglos de historia, hacia todo lo que viniera de afuera. El problema no se centraba solo en el tema de la transferencia tecnológica, era

> [...] un asunto mucho más profundo: ¿cómo lograr que en sus matrices culturales estas tecnologías hicieran el tránsito sin ningún traumatismo? Para el caso de los pueblos Kogui, Arhuaco y Wiwa, ese proceso arranca con un bautismo espiritual de las cámaras y con el reconocimiento de que las cámaras no son propias de los blancos, sino que son parte de unos dueños espirituales, los dueños de los espejos, de las imágenes que brillan, de los televisores, de las cámaras. Y logran incorporar entonces, desde sus propias cosmovisiones, esa tecnología y logran, finalmente, echar a andar un proceso que pasó por un proceso de aprendizaje de las técnicas y los lenguajes. Y son obras que nacen desde dentro, que es lo más interesante, obras propias, con otros ritmos, con otras maneras de contar, con otras perspectivas incluso de la oralidad (2014).

Rafael Mojica (2014), uno de los codirectores de la película Ushui, refuerza esta visión de Mora. Afirma que el colectivo Wiwa ha tenido muchas dificultades con los mayores para realizar las películas, porque estos consideraban que las películas podrían exponer lo que ellos no

querían que nadie conociera. Existía también la desconfianza de que alguien las vendiera para usufructo individual. La respuesta de los jóvenes realizadores era tratar de darles tranquilidad, garantizándoles que solo sería exhibido lo que los mayores autorizaran y que habría cosas que se quedarían en la comunidad. Ahora los mayores están más receptivos porque ven que el audiovisual es efectivo para lograr lo que buscan, que es encontrar aliados para proteger sus territorios y conservar su memoria.

Esto está directamente relacionado con las nociones de equipo de producción, dirección y audiencia, pues muchas veces no hay distinción de cargos en el equipo productor, sino que todos tienen la capacidad de realizar cualquier tarea y esto responde a las maneras de desempeñar las tareas en las comunidades indígenas, en donde no se atiende a la especialización. Además, según Villanueva (2014), es estratégico para la defensa y la seguridad pues, ante la eventualidad de la pérdida temporal o definitiva de uno de los miembros del equipo, todos tienen que tener la capacidad de desempeñar cualquier papel. El "equipo de producción" no toma las decisiones definitivas sino que es la comunidad la que define qué se va a mostrar, qué tema se va a tratar y cuál va a ser el guión, sin detrimento de que, por sus habilidades, uno de los miembros del equipo termine definiendo elementos narrativos en el proceso de edición (Villanueva, 2014).

Pablo Mora ve, en esta forma de operar el proceso de producción, "un ejercicio de descolonizar no solamente el lenguaje, sino la estructura en las formas de producción" (2014). En el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, continúa Mora, las decisiones sobre los temas y los guiones son tomadas no a partir de un ejercicio democrático con la comunidad, sino a partir de consultas espirituales. Estas maneras de comunicar están haciendo que se piense en una comunicación del Abya Yala, que tiene unos objetivos comunes dirigidos hacia la defensa del territorio, la vida, la naturaleza y la construcción de un camino hacia el Buen Vivir. En la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala se declaró que "La comunicación desde los pueblos indígenas

se convierte en una herramienta fundamental para la transformación de la vida de los pueblos y de la humanidad en general" (2013). Tanto en la producción de videos como en su articulación con los procesos organizativos de la comunidades, y en la relación entre el "equipo de producción" y su audiencia primera que es la comunidad misma, el proceso de creación audiovisual toma una forma radicalmente diferente a la de la cinematografía comercial y no comercial occidental. En su proceso y en sus objetivos, podemos hablar de un cine y un video basados en cosmovivencias articuladas con la búsqueda del Buen Vivir.

Además de su trabajo con colectivos de comunicación en la realización audiovisual, Pablo Mora ha estado implicado en la realización de certámenes que, de manera directa e indirecta, involucran a realizadores indígenas y no indígenas que han estado implicados en los procesos de producción audiovisual desde el interior de las comunidades: la Muestra de Cine y Video Indígena en Colombia, Daupará y las versiones 16 (2014) y 17 (2015) de la Muestra Internacional Documental de Bogotá, Midbo.

En Colombia, según Mora (2014), existen agendas similares e incluso comunes, pero no se puede hablar de un movimiento audiovisual indígena. La idea inicial de Daupará era tejer una red en el telón de fondo de los reclamos internacionales de los pueblos aborígenes del

> [...] derecho a la creación y recreación de su propia imagen [...] derecho a la transferencia y apropiación de tecnologías audiovisuales [...] derecho a la devolución de los materiales audiovisuales que otros no indígenas hacen en sus territorios. Hay una agenda muy interesante que no es solo colombiana sino también latinoamericana (Mora, 2014).

Según Rosaura Villanueva, que ha trabajado en el colectivo Cineminga y ha estado al frente de Daupará junto con Mora, esta muestra se comenzó a gestar después de la minga indígena de 2008, como resultado de la urgencia de dar cuenta de lo que está pasando en los pueblos indígenas. Para la minga social y comunitaria de los pueblos indígenas

del Cauca, según Escobar "la globalización es un Proyecto de Muerte, y una de sus principales armas es el desarrollo, al menos como está convencionalmente concebido" (2009). Esta minga exige el cese de la violación de los sitios sagrados, de las agresiones al territorio y a las comunidades por parte de las multinacionales y de los actores armados legales e ilegales. Esto sucede en el marco de la presidencia de Álvaro Uribe (2002-2010) y de su intento de combatir, mediante la violencia, a la guerrilla de las FARC y el ELN; una acción que afectó profundamente a las comunidades indígenas en Colombia.

La minga es un momento crucial, según Villanueva (2014), en el que se ve más que nunca la necesidad de hacer oposición informativa a los medios de comunicación hegemónicos que estaban contando las historias desde sus visiones. Se trataba por tanto, no solo mediante el cine sino también mediante otros medios de comunicación, de mostrar la realidad tal como era vista por las propias comunidades. Daupará condensa este momento político del movimiento y la producción indígena que para el 2009, año del primer Daupará, ya era bastante rica.

Daupará es un espacio de encuentro entre las producciones audiovisuales, los realizadores, las organizaciones indígenas y sus audiencias. Muchas organizaciones asisten no solo para ver películas, sino también con el fin de establecer puentes de comunicación con otras y retroalimentarse en sus procesos de transformación social.

> Pero muchas veces [las actividades de Daupará] también sirven de apoyo para los procesos organizativos. Por ejemplo con los procesos de los cabildos urbanos se utilizó esa dinámica, fuimos a proyectar en algunos cabildos y eso les permitía ver cómo se están organizando en algunos pueblos para tomar referencia para sus propios procesos organizativos. Entonces tiene múltiples y diversas miradas que contribuye tanto a los procesos indígenas en las ciudades como a la percepción de los no indígenas de la realidad colombiana (Villanueva, 2014).

Daupará ha servido también, según Mora, en el relacionamiento entre las organizaciones indígenas y el Estado. Las películas son usa-

das por funcionarios estatales como información de primera mano sobre la situación de las comunidades. Pero las organizaciones mismas también las usan para fortalecer su "capacidad de agencia frente a los reclamos a las instituciones en distintos escenarios" (Mora, 2014). Esta suerte de intermediación con el Estado ha generado disputas dentro de las mismas organizaciones, que consideran que la muestra está intentando reemplazarlas (Mora, 2014).

Una de las metas que persiguen las muestras de cine indígena en todo el continente es que estas producciones sean reconocidas, no como un apartado de los cines del mundo, sino como parte de la historia universal del audiovisual. Las acciones que viene adelantando Pablo Mora, en su nuevo cargo como presidente de la Corporación Colombiana de Documentalistas, apuntan hacia este objetivo. En la versión de la Muestra Internacional Documental que se realizó en septiembre 2014 en la ciudad de Bogotá, Mora junto con Villanueva y otros, introdujeron cambios significativos. Hasta ese momento la Muestra había sido escenario únicamente del documental de autor. En esa versión se incorporaron propuestas de documental comunitario, trabajo de transmedia, documental extendido, cine indígena y cine activista. Estas acciones sacan el audiovisual "étnico" de su casilla y lo ponen a circular, lo que apunta a su desexotización y por lo tanto a su "normalización", no como parte de los "cines del mundo", sino como parte de la historia de la humanidad. Estas acciones tienen un sentido activista político, epistémico y cultural.

Comentarios finales

Desde nuestra perspectiva, el Buen Vivir no debe quedarse como patrimonio único de las comunidades indígenas sino que es una propuesta amplia, con múltiples posibilidades de realización, que debería ser acogida por la sociedad en pleno. Activistas de muchas partes del mundo consideran que estamos viviendo en una crisis global con tintes ter-

minales. Wallerstein ha venido alertando sobre la crisis sistémica que vive el sistema-mundo desde mediados del siglo xx. Al igual que muchos activistas antisistema, Wallerstein avizora una bifurcación que se está produciendo en el sistema-mundo, dos posibles caminos a seguir: uno de ellos es claramente el de la catástrofe, el camino del Mal Vivir, del mal desarrollo; en el otro camino se identifican iniciativas como el Buen Vivir, no solo para las comunidades indígenas, sino para toda la humanidad. A riesgo de parecer catastrofistas, o apocalípticos, consideramos que, en un mundo en el que la destrucción del planeta nos llega cada día en módicas cuotas, seguir el camino del Buen Vivir no es una elección sino nuestra única posibilidad de salvación.

La comunicación en estas comunidades está, como hemos visto, centrada en la construcción de redes de conservación, recuperación y transformación social. La comunicación no es solo una manera de transmitir información, sino una forma de encontrar aliados y generar redes de saber. El proceso mismo de producción propicia el cambio, la recuperación y la preservación social, permite la consolidación de las organizaciones y obtiene logros.

La comunicación es una manera no solo de mostrar otro mundo, de establecer representaciones diferentes sobre los excluidos, sino de construir mundo. En este sentido, vemos la comunicación como la construcción y puesta en escena de saberes diferenciales que se construyen en los procesos comunicativos o, como diría Eliana Champutiz, en las cosmovivencias que nos presenta la comunicación. Si bien es cierto que podemos entenderla como instrumento, especialmente cuando se usan medios masivos de comunicación, ni los medios ni su instrumentalidad son comunicación, a pesar de que cuando se habla sobre ellos se dé por descontado su carácter comunicativo. Incluso cuando hablamos de medios tenemos que dar cuenta de su dimensión comunicativa que, como dijimos antes, tiene que ver con las interacciones que construyen y reconstruyen significados sociales.

A pesar de una historia de relaciones poco menos que nefastas, el Estado colombiano todavía sigue siendo considerado por los pueblos

indígenas y afrodescendientes como un interlocutor importante en sus procesos comunitarios, de comunicación y de defensa de sus territorios. Sin embargo, nosotros consideramos que esa interlocución es extremadamente pobre y no ayuda a la construcción de formas de Buen Vivir que están realizando estas comunidades. Nuestra inserción en las redes temáticas de las comunidades presentadas en este capítulo nos acerca a la postura de Zibechi que, siguiendo a Choquehuanca y a Macas, considera que "el Buen Vivir no puede ser una política del Estado-nación sino otra cosa. Debe estar anclado en la comunidad, una institución pre-estatal que puede ser también la base de una imprescindible y abarcativa institución pos-estatal que debemos crear" (2010, p. 7). El Estado colombiano, y en general los estados del mundo, de la mano de las elites eurocéntricas locales, las organizaciones internacionales para el desarrollo y las multinacionales, han arrinconado a comunidades como las que describimos, mostrándolas como residuos del pasado que hay que superar, mientras nosotros las vemos como nuestra única opción de salvación. En el mismo sentido apunta Chomsky cuando plantea que:

> La paradoja es excepcional: los países más avanzados económicamente, los que han gozado de las mayores ventajas, los más poderosos, supuestamente los mejor educados, están conduciendo al mundo al desastre, mientras que los pueblos hasta ahora considerados primitivos están tratando de salvar el planeta entero. Y a menos que los países ricos aprendan de los pueblos indígenas, estaremos condenados todos a la destrucción (2014).

El Estado es, tal como está concebido hasta este momento en su contubernio con las corporaciones internacionales, una institución opuesta al Buen Vivir, y esto no excluye a estados de la región como el boliviano y el ecuatoriano.

Las tecnologías de comunicación, a veces tan demonizadas desde sectores ortodoxos de la academia y otras organizaciones, no son por sí mismas ni alienadoras ni democratizadoras. Su apropiación singular,

tanto por parte de los colectivos como parte de sus cosmovivencias y en función de sus objetivos de interacción de carácter intercultural, exhiben la creatividad de los grupos étnicos. Aunque puede poner en riesgo de cooptación algunas de sus prácticas, también les abren posibilidades de expandir sus redes y hacer más eficaces sus luchas. Pero para comunidades como las que analizamos, y para nosotros mismos, como académicos comprometidos con el Buen Vivir, la comunicación es más que medios, es un fín, otra manera de estar en el mundo.

Referencias bibliográficas

Ardiles, O. (1973). *Hacia una Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Editorial BONUM.

Barranquero, A. y Saez, Ch. (2015). Comunicación y Buen Vivir. La crítica descolonial y ecológica a la comunicación para el desarrollo y el cambio social. *Palabra Clave* 18 (1), 41-82.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press

Champutiz, E. (2013). Productores audiovisuales indígenas de Ecuador, una práctica integral de 'cosmovivencia'. *Revista chilena de antropología visual* 21, 118-135.

Chomsky, N. (2014, 26 de julio). Plan Colombia cambió a las FARC: entrevista con Lina Britto y Forrest Hylton. En *Diario El Espectador*. Recuperado de http://www.elespectador.com/noticias/nacional/plan-colombia-cambio-farc-articulo-506839

Contreras, A. (2014). *De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el Buen Vivir*. Quito: Universidad Andina Simón Bolivar.

Couldry, N. (2004). Theorising media as practice. *Social Semiotics* 14 (2), 115-130.

Cubillo, A. Hidalgo, A y Domínguez, J. (2014). El pensamiento sobre el Buen Vivir. Entre el indigenismo, el socialismo y el posdesarrollismo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia* 60, pp. 27-58.

II Cumbre Continental de Comunicación Indígenas del Abya Yala (2013). Declaración de la II Cumbre Continental de Comunicación iIdígenas del Abya Yala. En Rebelión. Disponible en: http://www.rebelion.org/noticia.php?id=175540

De Certeau, M. (1996). *Artes de hacer 1: La invención de lo cotidiano*. México D.F.: Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

Dos Santos, T. (1998). La teoría de la dependencia un balance histórico y teórico. En S. López (Ed.). *Los retos de la globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*. Caracas: Unesco.

Escobar, A. (1995). *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa* 1, 51-86.

Escobar, A. (2005). El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social. En D. Mato (coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (17-31). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Escobar, A. (2009). Una Minga para el Postdesarrollo. *América Latina en Movimiento* 445, 26-30. Recuperado de http://alainet.org/es/active/38111

Esteva, G. (1992). Desarrollo. En: W. Sachs (Coord.). *Diccionario del Desarrollo* (58-92). Lima: Pratec.

Fornet-Betancourt, R. (2005). Entrevista realizada por Anastacio Cabrera. *Caja negra*. Consultado del 15 de octubre de 2015. Recuperado de http://www.cajanegra.buap.mx/103.pdf

Gudynas, E. (2012). Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano. *Nueva sociedad 237*. Consultado del 15 de octubre de 2015. Recuerado de http://nuso.org/articulo/estado-compensador-y-nuevos-extractivismos-las-ambivalencias-del-progresismo-sudamericano/

Gudynas, E. (2013). El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo. *Ecuador Debate* 88, pp. 183-205.

Gutierrez, G. (1975). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sigueme.

León, Ch. (2016). Hacía una re-conceptualización de las prácticas audiovisuales indígenas. En P. Restrepo, J.C. Valencia y C. Maldonado. (eds.). *Comunicación y sociedades en movimiento: la revolución sí está sucediendo*. Quito: Ciespal.

Maldonado, C. (2015). Emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen Vivir. Pensar la socio-praxis comunicativa de los pueblos indígenas. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, (128), 165-182

Martín-Barbero, J. (1990). De los medios a las prácticas. En G. Orozco (coord.). *La Comunicación desde las prácticas sociales. Reflexiones en torno a su investigación*. (9-18). Mexico: Universidad Iberoamericana.

Mateus, A. (2012). *Cuadernos de cine colombiano (17A y 17B): Cine y video indígena: del descubrimiento al autodescubrimiento*. En Idartes. Consultado del 15 de octubre de 2015. Recuperado de http://idartes.gov.co/index.php/cinemateca-multimedia/282-ebooks/publicaciones-2012

Mato, D. (2002). Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. En D. Mato (coord.). *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder* (21-46). Caracas: CLACSO, CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.

Maturana, H. y Varela, F. (1984). *El árbol de conocimiento: bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen & Editorial Universitaria.

Mora, P. (2012). Más allá de la imagen: aproximaciones para un estudio del video indígena en Colombia. En A. Mateus (ed.). *Cuadernos de Cine Colombiano No. 17, Cine y video indígena: del descubrimiento al autodescubrimiento*. Consultado del 15 de octubre de 2015. Recuperado de http://idartes.gov.co/index.php/cinemateca-multimedia/282-ebooks/publicaciones-2012

Mora, Pablo (2014). Entrevista para el programa Villa Realidad de Radio Mixticiuos. Bogotá.

Mojica, R. (2014). Presentación en Muestra de video y cine indígena Daupará, Bogotá, Colombia.

Olivera, O. (2014). Entrevista realizada por J. Marcos y M. Angeles Fernández, Cochabamba. *La Tercera*. Consultado del 15 de octubre de 2015. Recuperado de http://www.latercera.

com/noticia/mundo/2015/03/678-619528-9-dirigente-social-boliviano-evo-morales-ha-perdido-el-contacto-con-el-pueblo.shtml

Restrepo, P. (2014). Legitimation of knowledge, epistemic justice and the intercultural university: towards an epistemology of 'living well'. *Postcolonial Studies Journal* 17 (2), 140 - 154.

Ríos, A. (2002). Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina" En: D. Mato (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (1-9) Caracas: CLACSO, CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.

Shiva, V. (1989). *Staying Alive. Women, Ecology and Development*. New Delhi: Zed Books.

Stefanoni, P. (2012). ¿Y quién no querría vivir bien? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano. *Crítica y emancipación* 4(7), 9-26.

Tortosa, J. (2009). El futuro del maldesarrollo. *Obets Revista de Ciencias Sociales* 4, 67-83.

Torrico, E. (2010). Emancipar la comunicación para sostener la paz. *Comunicacao y Sociedade* 32 (54), 173-190.

Torrico, E. (2013). Una comunicación para salir del desarrollo. Ponencia presentada en el IV Congreso venezolano de investigadores de la comunicación, Barquisimeto, Venezuela.

Valencia, J. (2012). Mediaciones, comunicación y colonialidad: encuentros y desencuentros de los estudios culturales y la comunicación en Latinoamérica" *Signo y pensamiento* 30, 156-165.

Valencia, J. y Magallanes, C. (2015). Prácticas comunicativas y cambio social: *potentia*, acción y reacción. *Universitas Humanística* 81, 1-9.

Villafaña, A. (2009). Entrevista con Angélica Mateus. *Video Youtube*. Consultado del 15 de octubre de 2015. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=eM-vziWD3oA

Villanueva, R (2014). Entrevista para el programa Villa Realidad de Radio Mixticiuos. Bogotá, Colombia.

Whiteman, D. (2009). Documentary Film as Policy Analysis: The Impact of Yes, In My Backyard on Activists, Agendas, and Policy" *Mass Communication and Society* 12(4), 457-477.

Wimmer, F. (2000). Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente. Consultado del 15 de octubre de 2015 en Polylog. Recuperado de http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm#s1

Zibechi, R. (2010). El vivir bien como el otro mundo posible. Consultado del 15 de octubre de 2015 en Metiendoruido. Recuperado de http://metiendoruido.com/2012/09/el-buen-vivir-como-el-otro-mundo-posible/